Giugno 2017 N° 13

NUOVA RIVISTA DI COUNSELING FILOSOFICO

La formazione del Counselor Filosofico, **Lodovico Berra**

Il Counseling Filosofico: pensare la patologia come esperienza esistenziale, **Martina Locca**

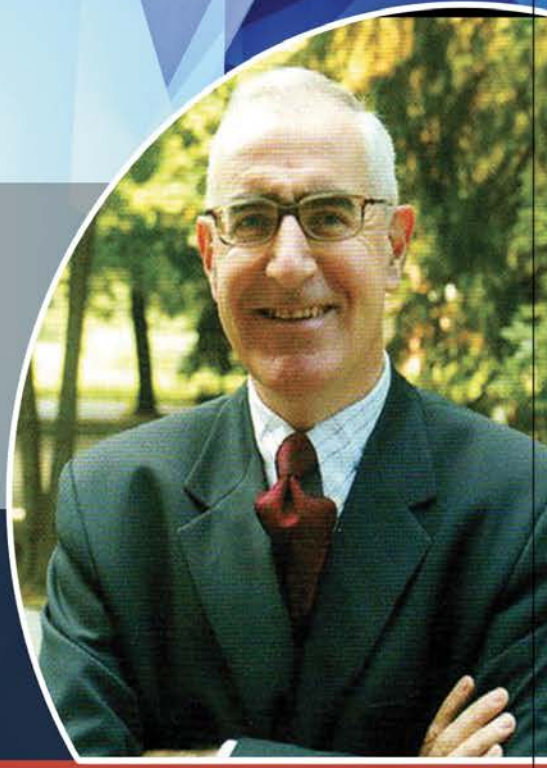
La dimensione andragogica del dialogo, **Mattia Loreti**

Oralità e scrittura. Dalla riflessione di Platone alla rivoluzione dell'informazione, **Pasquale Indulgenza**

Note di filosofia della musica , **Carlo Molteni**

Il bisogno di filosofia nelle relazioni d'aiuto, **Elisabetta Lippi**

Paolo M. Cattorini
L'etica dell'anoressia.
Itinerari di un'indagine filosofica



Lodovico Berra
Il dialogo interiore.
Pensare e filosofare

Jorge Humberto Dias
Dal paradigma della felicità al metodo **PROJECT@**
II Parte

ISFiPP Edizioni

Nuova Rivista
di
Counseling Filosofico

Editor-in-chief

Lodovico E. Berra M.D., Ph.D.

Editorial Board

Angelo Caruso Ph.D.

Annarita Dibenedetto Ph, D.

Elisabetta Lippi Ph.D.

Carlo Molteni Ph.D.

Enzo Novara Ph.D.

Diego Papurello M.D., Ph.D.

Lucia Zorzi Ph.D.

Mariacarla Zunino Ph.D.

Scuola Superiore di Counseling Filosofico

SSCF

Postgraduate School of Philosophical Counseling

Dipartimento di Pratiche filosofiche e Filosofia applicata

Department of Philosophical practice and applied philosophy

Istituto Superiore di Filosofia, Psicologia, Psichiatria

Institute of Philosophy, Psychology, Psychiatry

ISFiPP

Corso Fiume 16 – 10133 Torino – Italy

www.isfipp.org

www.sscf.it

Copyright © ISFiPP Edizioni

2017

Contents - *Sommario*

Editoriale
La formazione del counselor filosofico
Lodovico Berra……..5

Articoli

L'etica dell'anoressia. Itinerari di un'indagine filosofica
Anorexia Nervosa. The Ethics of an Eating Disorder
Paolo M. Cattorini……..9

Dal paradigma della felicità in Marìas alla applicazione del metodo PROJECT@ in un caso di consultazione filosofica – parte II
From the happiness paradigm in Marías to the application of the PROJECT@ method in a case of philosophical consultation – Second Part
Jorge Humberto Dias…….....25

Il dialogo interiore. Pensare e filosofare
The internal dialogue. Thinking and philosophizing
Lodovico Berra……...…..48

Il counseling filosofico: pensare la patologia come esperienza esistenziale
Philosophical Counseling: thinking pathology as an existential experience
Martina Locca…….…..59

La dimensione andragogica del dialogo
The andragogic dimension of dialogue
Mattia Loreti……77

Oralità e scrittura. Dalla riflessione di Platone alla rivoluzione dell'informazione
Oral and written language. From Plato reflection to "digital revolution"
Pasquale Indulgenza.....108

Note di filosofia della musica
Notes about philosophy of music
Carlo E. L. Molteni……125

Il bisogno di filosofia nelle relazioni d'aiuto
The need for philosophy in helping relationships
Elisabetta Lippi……..138

Editoriale

La formazione del counselor filosofico

La formazione del professionista, che voglia operare nel counseling filosofico, presenta alcune peculiarità che devono essere messe in evidenza. Infatti, pur rientrando nell'ampio campo dei counseling, l'aggettivo "filosofico" viene a rappresentare un elemento distintivo, non solo per quando riguarda la metodologia di lavoro, ma anche per quanto riguarda le caratteristiche del professionista.

Il counselor filosofico deve infatti essere prima di tutto un filosofo, vale a dire aver sviluppato una particolare capacità di osservazione e di valutazione delle cose del mondo, derivante nella maggior parte dei casi dallo studio della filosofia. In altra sede abbiamo definito questa abilità come una propensione alla *trascendenza*, che viene a configurare una forma di *saggezza*. I termini filosofia, trascendenza, saggezza possono essere vaghi poiché intesi a volte in modo molto diverso. Vi è comunque un profondo legame tra i tre concetti per cui la filosofia aspira alla trascendenza e in questo realizza la saggezza. Il counselor filosofico sarebbe quindi un cultore della filosofia che attraverso lo studio e la lettura di testi filosofici ha sviluppato nel tempo una visione diversa e più ampia delle cose del mondo. Ciò comporta che egli sia anche filosofo, nel senso di esercitare costantemente una osservazione critica e razionale, liberata dai pregiudizi, dell'esistenza.

Il filosofare si esprime attraverso il pensare, che nell'articolo che propongo in questo numero della nostra rivista definisco come *dialogo interiore*, un pensare organizzato e creativo che pone in luce gli aspetti fondamentali del nostro esistere. In tale osservare le cose, e nel pensarle, vengono superate le normali modalità percettive quotidiane, trascendendo le usuali dimensioni dell'esistere. Ciò comporta la capacità di valutare le cose nel loro insieme, nella loro totalità, insieme all'abilità sintetica nel vedere l'essenziale. Spesso le persone di fronte a questioni esistenziali perdono di vista ciò che è veramente importante e fondamentale, non riuscendo ad avere una visione d'insieme che gli consenta una risposta o una soluzione.

Quindi il counselor filosofico dovrebbe coltivare e sviluppare, nel proprio percorso di formazione, una capacità di pensare e vedere, comprendere e guidare, insieme ad una consapevolezza di tipo emozionale.

Potremmo quindi porci il problema di come ottenere tali capacità, che coinvolgono l'individuo nel suo insieme, e si basano sulla personalità globale del counselor. Non sono quindi abilità tecniche da acquisire in modo freddo e stereotipato bensì è riuscire a formare un professionista completo, agendo più in profondità, sul suo modo di essere e di vedere il mondo.

Nella nostra cultura attuale vi è la tendenza a riconoscere in pratiche standardizzate e riproducibili gli elementi essenziali e fondamentali delle capacità di un professionista. Ogni approccio terapeutico all'uomo, come per esempio quello psicoterapeutico, deve essere caratterizzato da procedure chiare ed accreditate, che garantiscano efficacia ed affidabilità.

Ciò comporta l'uso di strumenti precostituiti e riproducibili che possano essere appresi e utilizzati in modo sicuro e preciso. Il problema è che quando parliamo di essere umano questo non è mai così definibile e circoscrivibile come vorremmo, ma rimane sempre come qualcosa di incompleto ed irraggiungibile. Per di più quando parliamo di relazioni tra esseri umani entriamo in una complessità ancora più profonda e relativa. Ogni essere umano è unico ed irripetibile ma anche ogni relazione tra esseri umani è unica ed irripetibile. Ci veniamo così a trovare in una situazione in cui l'aspirazione ad avere tecniche e procedure sicure diviene una illusione, con l'unico pregio di dare maggiore sicurezza e tranquillità al professionista. In questa ottica divenire counselor filosofico sarebbe molto semplice, richiedendo unicamente l'apprendimento mnemonico di tecniche, strategie, giochi di ragionamento o argomentazione. Il problema è che nell'uomo, e nelle sue relazioni, non è mai tanto la tecnica ad agire ma è l'uomo stesso nella sua complessità e totalità. Per questo abbiamo sempre sostenuto che il counseling filosofico sia più un'arte che una scienza, e quindi anche il counselor un artista piuttosto che un tecnico.

Questa arte nasce da una maturità interiore e dalla abilità nell'usare il proprio sguardo e pensiero filosofico. I metodi della filosofia sono molti ed alcuni di loro possono

essere molto interessanti per il counseling filosofico. Riteniamo però che alla loro base vi sia uno spirito comune, un modo particolare ed unico di pensare, che viene *prima* di ogni metodo, lo determina e lo condiziona. Questa modalità di pensiero si sviluppa attraverso l'esercizio continuo su di sé, sulle relazioni con gli altri esseri umani e con le cose del mondo, che non richiedono un metodo o un protocollo prestabilito. Questo può rappresentare un punto di riferimento in una fase iniziale di apprendimento, ma diviene alla fine una gabbia, uno schema che irrigidisce ed indebolisce la creatività, indispensabile in un lavoro che vogliamo dire filosofico, e nella relazione che in esso si sviluppa.

La maturità interiore, non solo intellettuale, la saggezza profonda, la capacità di analisi ed osservazione è un processo continuo, potremmo dire interminabile, che nasce dall'umiltà di saper di non sapere, che spinge alla ricerca liberata da schemi, modelli o preconcetti.

Ciò richiede che il counselor abbia sviluppato una profonda conoscenza di sé, del proprio modo di pensare, della propria Visione del Mondo, della propria filosofia. Che abbia cioè una consapevolezza del proprio mondo interno e della esistenza in tutte le sue possibili sfaccettature. Tutto questo può essere ottenuto attraverso una formazione personale che avvenga con l'aiuto di una guida che possa condurre un percorso di ricerca interiore, in grado di consolidare e chiarire ogni aspetto dell'esistenza personale, o più in generale dell'esistenza umana. Nella propria formazione personale il counselor filosofico ha bisogno a sua volta di un maestro, potremmo dire un *Sensei* o *Shihan,* termini comuni ad alcune filosofie orientali. La parola *Sensei* sta a significare "colui che è stato prima", colui che ha già conosciuto, affrontato e superato. Non possiamo condurre dove non siamo mai stati. Mentre la parola *Shihan* significa "essere un modello", ma modello non nel senso di qualcuno da imitare, ma colui a cui ispirarsi per trovare la propria via (*Do*). La capacità dello *Shihan* non è quindi tanto quella di indicare la strada che lui stesso ha già percorso ma di dare spunti e indicazioni, adatti e speciali per quel singolo individuo, per poter favorire il trovare la propria. Così a sua volta l'allievo potrà divenire *Shihan.* Si dice che l'allievo trovi il suo maestro quando è pronto. Questo è significativo poiché evidenzia il fatto che anche nella scelta di un

certo percorso sia necessaria una condizione interna, una predisposizione che richiede l'aver raggiunto un particolare stato di recettività e comprensione, in quel determinato momento.

In questo trovo analogie con il percorso di formazione del counselor filosofico che trova nella propria guida un modello a cui riferirsi, una ispirazione per trovare il suo personale modo di essere e di aiutare gli altri. In questo processo non possono esserci tappe prestabilite, tempi predefiniti, strategie programmate. Ciò che avviene è una sorta di alchimia che può anche non verificarsi se gli ingredienti (cioè le caratteristiche di personalità del formatore e dell'allievo) non si combinano tra loro, non entrano in risonanza. In questa ottica risulta fondamentale tutto il percorso di formazione che comprende lavori in gruppo, laboratori, lezioni interattive e frontali, supervisioni individuali e di gruppo. In realtà il *Sensei* può essere riconosciuto nel percorso complessivo, in quella miscela di elementi didattici, correttamente combinati tra loro, che favoriscono il processo di trasformazione e di formazione del professionista. In questi anni molte volte mi è stato riferito da allievi, giunti al termine del triennio di formazione professionale, il fatto di aver sentito un graduale processo di maturazione che ha portato alla fine ad una cambiamento evidente nel proprio modo di essere, sentire e vedere il mondo. È questo cambiamento quindi in realtà il vero obiettivo del processo formativo, che ha un inizio, un momento di celebrazione e riconoscimento (il diploma) ma non ha, e non deve avere, un termine.

È perciò necessario un continuo esercizio della filosofia e del pensare, che in parte deve avvenire anche attraverso la lettura, lo studio, la ricerca e la scrittura. In questo modo questa nostra Rivista viene ad avere uno dei suo significati fondamentali nel rappresentare una ulteriore occasione di formazione, sia per i lettori che per gli autori.

Lodovico Berra

L'etica dell'anoressia. Itinerari di un'indagine filosofica

Anorexia Nervosa. The Ethics of an Eating Disorder

Paolo M. Cattorini[1]

Abstract

L'anoressia documenta un impasse etico. L'indagine filosofica lo studia a più livelli: l'epistemologia dei saperi e delle pratiche psicopatologiche; la ricognizione dei dilemmi morali pertinenti a certe scuole di pensiero (anche teologiche); la riflessione sui racconti fondativi (i miti) e attuali (il cinema); il dialogo con la critica d'arte. Il disagio coagula ed esprime una ricerca di senso, che l'etica applicata tenta d'interpretare.

Parole chiave: anoressia – etica – estetica – narrazione

The eating disorders document an ethical impasse, that philosophy examines at different levels, by inquiring into the theoretical premises of psychopathology, by reconstructing some unsolved questions in Western thought (also theological), by reflecting upon myth, religious narratives and recent film plots, by dialoguing with art criticism. The mental suffering clots and expresses the search for a meaning that applied ethics tries to interpret.

Key words: anorexia – ethics – aesthetics – narrative.

Premessa

Scrivere un volume sull'etica dell'anoressia è stato un viaggio. Titolarlo Mangiare solo pensieri è stato un azzardo[2]. Rileggendolo, si rimane col gusto di un'esplorazione impotente, di un binge thinking simile a quello di Ceronetti dopo la traduzione de I Salmi:

[1] Professore ordinario di Bioetica clinica, School of Medicine, Università degli Studi dell'Insubria, Varese. Prof. Paolo M. Cattorini ha diretto da metà degli anni ottanta sino al 1997 la Scuola e poi il Dipartimento di Medicina e Scienze Umane dell"Istituto Scientifico H S.Raffaele di Milano. E' stato componente del Comitato Nazionale per la Bioetica e nella Commissione Nazionale per la lotta all'Aids oltre che di comitati di etica locali.

[2] P.M. Cattorini, *Mangiare solo pensieri. Etica dell'anoressia*, Bologna EDB, 2016.

> «Nell'Altissimo c'è conoscenza? Cominciai a lavorare al libro dei Salmi trent'anni fa, nel 1964, riprendendolo poi di tanto in tanto […] quelle grandi trincate di conoscenza lessicale e archeologica dell'antichità semitica m'inondarono di felicità, letteralmente»[3].

Che sia questo il gusto, che rimane in bocca al filosofo, quando assaggia, deglutisce, digerisce voracemente i pensieri altrui? Rimasticare, passo dopo passo, ciò che è stato scritto sull'anoressia

> (eccolo l'azzardo, il lapsus: chi mangia solo pensieri non è solo l'anoressico, ma anche il pensatore, che, riflettendo sulla vita, inesorabilmente la perde, la mette tra parentesi, a meno di ammettere che nessuno – né il paziente né il filosofo – mangia solo pensieri, perché ciascun pensiero è fatto di carne e cambia la carne di chi pensa quel pensiero; cosicché un appetito corporeo è sempre presente, nel filosofo e in chi viene diagnosticato come affetto da *an-òreksis*, mentendo però sulla persistenza dell'appetito, dato che la fame è presente fino a fasi estreme di emaciazione)

e sputar fuori, gettar via ciò che si dava per scontato, ma che a noi (commentatori di secondo livello) sembrava semplicemente *non pensato*, è un piacere amaro.

La clinica (somatica o psichica) ha bisogno di costruzioni per curare e il filosofo offre un counseling terribile: quelle costruzioni posano su palafitte instabili. Lo psicoanalista militante vive della fiducia in un'alleanza[4], che sconfigga in presenza il male (il dolore del conflitto, lo strazio della lacuna empatica), e invece *l'eticista contesta le ambiguità* del presupposti metapsicologici, l'ambivalenza della nozione di autonomia, la confusione (la carenza di spregiudicatezza) tra i diversi obiettivi della psicoterapia (inseguire il benessere psichico, normalizzare il comportamento alimentare? Oppure inseguire la verità su di sé, su gli altri, su dio, costasse anche un dimagrimento pericoloso, un prolungamento terribile dei rituali evacuativi?). Il sapere psico-medicale distingue, cataloga e disseziona, e invece l'analitica dell'esistenza riporta all'unità, che sta prima

[3] G. Ceronetti, a cura di, *I Salmi*, Torino, Einaudi, 1994, p. v.

[4] Si vedano gli eccellenti lavori di N. McWilliams, *Il caso clinico. Dal colloquio alla diagnosi*, Milano, Cortina, 2002, e Id., *Psicoterapia psicoanalitica*, Milano, Cortina, 2006 (alle pp. 48 ss. le considerazioni sulla "fede").

dello iato tra mente e soma, tra spirito e carne e (sul piano disciplinare) tra etica ed estetica, tra ragione e sentimento, tra deduzione intellettuale e invenzione narrativa.
Adesso è troppo presto perché l'autore rediga un articolo di sistematico ripensamento del proprio libro, mentre quest'ultimo è "in pasto" ai recensori e viene cucinato e servito agli interlocutori del necessario dibattito. A caldo, cercheremo piuttosto, in poche pagine, di confessare la *tattica*, nemmeno troppo latente o originale, di un assedio e di un assalto, che ci sono parsi meritevoli del nostro impegno. Tra qualche anno vedremo se confermare la giustezza dell'impostazione, nello stesso modo in cui avevamo confermato, in un gradevole seminario di studi[5], l'attualità delle tesi da noi esposte tempo fa in merito ai rapporti tra bioetica clinica e consulenza filosofica[6], tesi tuttora valide nonostante le critiche, più o meno pertinenti, più o meno argomentate, pervenuteci nel frattempo.

1. L'eticista (il filosofo morale che si applica a un tema speciale e non si limita a fare storia della filosofia o analisi logico-concettuale) opera in prima istanza, quando esplora le dimensioni morali del disturbo alimentare, una *ricognizione epistemologica.* Mette cioè a tema i paradigmi teorici, le parole chiave, le demarcazioni di campo, con cui i saperi settoriali (psichiatria, psicoterapia, psicoanalisi nella fattispecie) guadagnano conoscenze e convalidano pratiche assistenziali relative ad un disagio, che è apparso addirittura epidemico. Questa riflessione critica equivale ad una velleitaria incursione di campo? Per nulla! Come scriveva Jaspers (un autore decisivo per i nostri studi, soprattutto per la precisione metodologica con cui egli distingue l'aspetto soggettivo, o atteggiamento, dall'aspetto oggettivo, immagine, di ogni singola visione del mondo[7]), la scienza muove dalla stessa volontà di sapere che anima la filosofia, ma procede attraverso progressive astrazioni e delimitazioni dell'oggetto, per consentire una ripetizione dell'esperimento e una smentita della congettura esplicativa. La filosofia

[5] Ci riferiamo al seminario su *Bioetica clinica e counseling filosofico*, organizzato dalla Scuola superiore di counseling filosofico, Torino, 4 giugno 2016.
[6]Si trattava allora del nostro libro *Bioetica clinica e consulenza filosofica*, Milano, Apogeo, 2008.
[7] K. Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, Roma, Astrolabio, 1950 (tit. or. *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlino, Springer, 1925).

custodisce la spregiudicatezza teorica, che smonta i pregiudizi, svela le implicite precomprensioni, denuncia l'uso (a volte l'abuso) di nozioni originariamente speculative.

Se si considerano le letture offerte da freudiani, junghiani, lacaniani, bioniani, cognitivisti in merito al fenomeno bulimico, e se si lascia emergere l'opzione valorale nascosta tra le pieghe del manuale Usa dei disturbi mentali (il DSM, da cui qualcuno attenderebbe oggettività diagnostica, statuto *value-free*, neutralità statistico-epidemiologica), si scopre una feconda, inevitabile lotta fra diverse interpretazioni semantiche di termini altamente teorici quali mente, funzionamento, causalità, paura (d'ingrassare), vissuti d'autostima, sensazione (di perdere il controllo) e così via.

> Un esempio nosografico. Una sindrome non si costruisce accostando i sintomi, ma legandoli da un filo di senso. I sintomi sono la materia, ma la "forma" della malattia si lascia riconoscere per la sua "architettura" complessiva, non per le sole pietre impiegate in fase di costruzione. La paura d'ingrassare «non è solo un motivo ricorrente nei pensieri, affetti e volizioni individuali, ma funge da pilastro fondativo, che lega e sostiene le linee di forza di tale personalità. Il peso (ciò che il peso significa) coagula infatti altre ragioni di panico: l'incerto passaggio all'età adulta, le incontrollabili esplosioni passionali, l'indeterminatezza corporea, le incomprensioni sociali. Il motivo centrale, che ruota attorno al peso, è un motivo-di-motivi (potremmo dire), in cui vibrano sentimenti plurimi: vergogna, colpa, disgusto, impotenza, perfezionismo, estraneamento. La causa efficiente e materiale è quindi anche una *causa formale*, ossia il fattore unitario che plasma quel disagio e lo fa essere quel che è. Se poi consideriamo l'immagine speculare di quella paura, cioè il desiderio di magrezza, ritroviamo un ideale, il quale funziona come un fine, come il termine verso cui il soggetto tende, come il progetto di sé che mobilita rischiosamente le energie evolutive, dunque come una *causa finale*»[8]

La stessa pratica analitica attua inevitabilmente *opzioni etiche*, quando plasma una nozione di desiderio, di conflitto, di deficit empatico, una nozione che sia funzionale alla strategia di cura. Questa scelta semantica e linguistica si inscrive nel dibattito

[8] La citazione viene dal ns. *Mangiare*…, p. 28: il brillante articolo di riferimento è quello di T. Habermas (Istituto di Psicoanalisi di Frankfurt, Germania), "On the Uses of History in Psychiatry: Diagnostic Implications for Anorexia Nervosa", *Int. J. Eat. Disord.,* 38:2, 2005, pp. 167-182, il quale assegna proprio a tale paura il tratto distintivo del dimagrimento patologico moderno ed occidentale (contro l'ipotesi continuista di Keel e Klump) e difende questo criterio diagnostico (coglibile solo da psichiatri interessati a indagarlo attraverso una relazione interpersonale) dai tentativi organicisti e comportamentisti di depennarlo dal DSM.

filosofico ed è costretta, per non cadere nell'eclettismo ingenuo, ad esibire almeno l'abbozzo di una teoria dell'umano, pena il rischio di cadere irrimediabilmente in una cattiva filosofia.

> «Sembra che una maggior frequenza delle *forme psicotiche* del disturbo abbia imposto una parziale revisione della primitiva ricostruzione lacaniana[9]. I soggetti più gravi si confrontano con una presenza fantasmatica, invadente e imprevedibile, che vuole "godere" e disporre di loro. L'interlocuzione dialettica con altri è temuta ed evitata alla radice. In effetti le nuove anoressiche degradano il desiderio, ne rifiutano la portata esplorativa e maturativa, annullandolo in un *godimento* ripetuto, ostinato, larvale, narcisistico. Un godimento senza piacere relazionale, assorbito nella sostanza nutritiva e accompagnato da un atto (l'inedia, il vomito) inaccessibile al discorso. Prende così il sopravvento una realtà muta, irriducibile al simbolico e irraggiungibile sul piano immaginario; essa è *fuori significato*»[10].

Appunto, "significato", "godimento", "origine" sono i nomi e gli indizi di una partita teorica che viene giocata tra le righe del resoconto clinico e nei tempi del rapporto di cura. Non era forse esplicitamente dedicato all'etica il libro settimo[11] di uno dei capiscuola?[12]

2. Una volta esibita la filosofia implicita nei saperi-psi, è il momento di tentare una congettura: immaginare cioè che il soggetto con disagio patisca di un originario, irrisolto *dilemma etico*, in merito al quale la filosofia potrebbe chiarire le alternative, analizzare i fattori conflittuali, suggerire risposte storiograficamente documentabili. Specularmente ai "maestri del sospetto", l'eticista sospetta che corpo e psiche si siano "ammalati" a "causa" di pensieri non vissuti, argomentazioni non svolte, confusioni concettuali, ignoranza speculativa, sproporzione tra la radicalità dell'enigma e la povertà dei mezzi riflessivi di cui i singoli si avvalgono.

---

[9] Cfr. la nuova Prefazione di Recalcati a *L'ultima cena: anoressia e bulimia,* Milano-Torino, Pearson, 2010, 1° ed. 1997, cit., pp. 9-16.

[10] Anche questa è una citazione-parafrasi dal ns. volume *Mangiare*…, p. 58.

[11] J. Lacan, *Il seminario, Libro VII* (*L'etica della psicoanalisi, 1959-1960*), a cura di G.B. Contri, Torino, Einaudi, 1994.

[12] Una sistematica analisi dei rapporti tra paradigmi psicoanalitici e concezioni filosofiche influenti è offerta da M. Fornaro, *Scuole di psicoanalisi*, Milano, Vita e Pensiero, 1988.

L' anoressia prende così un altro aspetto: diventa una forma della *ricerca di senso*, condotta contro il buio dell'assurdo, una ricerca bloccatasi e solidificatasi in vissuti e condotte pericolosamente coattive. Il sintomo, come ogni simbolo, dà a pensare circa i fattori che, coagulandosi, lo hanno generato.

2.1. Una prima aporia riguarda il *dualismo antropologico*. Rileggendo il diario clinico di certi soggetti bulimici, ricompare l'idea che il corpo sia la tomba in cui uno spirito libero è rimasto imprigionato. Le radici orfiche di tale congettura hanno promosso tattiche platoniche e post-platoniche di autarchia, anestesia, atarassia, autonomia. Le contestazioni del dualismo sono state tante e tali da poterci qui limitare all'asserto fenomenologico che distingue *Leib* (il corpo che siamo) da *Körper* (il corpo che abbiamo)[13].

2.2. Una versione semanticamente sovradeterminata dell'(ideale) immunizzazione del saggio rispetto all'assalto (reale) delle passioni (l'ira ne costituisce l'esempio eloquente) è offerta dalla *tradizione stoica*, la cui eco non si sente solo in autorevoli passi kantiani, ma nel diario di giovani perfezionisticamente tesi ad un'austera ascesi. Non si è asserviti al destino, se si impara a gestire le passioni come giudizi errati emessi dalla ragione, la quale non avrebbe ancora imparato a neutralizzare nell'indifferenza l'esplosione emotiva. Torna a te! Ripòrtati dentro te stesso. Emàncipati dagli affetti. E guadagnerai un'imperturbabilità autoreferenziale.

Le crepe dell'edificio stoico sono purtroppo molteplici: il saggio si arrende al destino o lo piega (*Acheronta movebo*, scrisse Freud)? Sottomette l'intenzione individuale alla necessità crudele del fato, oppure lotta anch'egli in nome di un codice morale (che distingue i sapienti dagli stolti)? Un *nòmos* provvidenziale guida gli eventi (anche quelli che ci rifiutiamo di "mettere in bocca"), oppure si deve dir di no alla sorte, almeno qualche volta (almeno quando le passioni ci assediano; almeno quando il saggio sembra misconosciuto e costretto a naufragare)? Perché levar la mano su di sé, se le leggi della

[13] Sul punto rimandiamo a V. Melchiorre, *Il corpo*, Brescia, La Scuola, 1984.

vita (anche quella in condizioni strazianti, infernali) non tollerano ribellione? L'*apàtheia* stoica non è anch'essa un'altra passione camuffata nel suo contrario?[14]

2.3. La terza aporia etica riguarda l'incerta *identità di genere* verso cui le anoressiche (la questione è qui precipuamente declinata al femminile, sia sul piano psicopatologico che culturale) manifestano una legittima preoccupazione (l'amenorrea incarna l'impasse morale). *In quale donna mi sto trasformando*? E poi, che cosa significa oggi donna, se i sessi sono cinque, se i generi sono LGBT+AI, se il binarismo eterosessuale e fallogocentrico è tramontato? Non voglio mettere in bocca più nulla (salvo pensieri nuovi), mamma, perché non voglio più mettere in bocca te e i tuoi ruoli sociali. Perché dovrei trasformarmi in te? Se il genere si disfa, rivelando le sue oscillanti componenti (genetica, anatomica, neuroendocrinologica, sociologica, linguistica) e infine aprendosi alla potenza della libertà (scrive la Butler che si può, se lo si sceglie, non diventare né maschio, né femmina, né uomo, né donna), allora non convince più l'ideale di una "differenza", di una "specificità femminile", che dovrebbe guidare e attrarre l'esplorazione e l'auto-plasmazione adolescenziale[15].

> Si prenda l'esempio della *cura*, quale figura di un'etica pensata e agìta *with a different voice*, con voce di donna. «Non c'è il rischio che alle sole donne venga richiesto di sviluppare oltre misura uno stile relazionale segnato dalla dedizione disinteressata e dalla fusione assorbente col piccolo della specie[16]? In altri termini, l'assimilazione del femminile al materno, una carta giocata dallo stesso movimento femminista, esibirebbe certamente una positiva urgenza trasformativa, ma innescherebbe il rischio perverso di ipertrofizzare il dovere di assistenza e di polarizzarlo artificiosamente su un solo genere. Alla donna verrebbero conseguentemente attribuiti *tratti sottomessi*, servili, dipendenti, eterocentrati, passivi. La dedizione sacrificale delle madri e l'assunzione totalizzante dei compiti affettivi si rivelerebbero così funzionali al regime patriarcale, in cui il maschio continua a gestire con fredda impassibilità l'antico potere sulla vita familiare»[17].

---

[14] Cfr. M. Vegetti, *L'etica degli antichi,* Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 224 ss.

[15] Di J. Butler si veda almeno: *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Roma-Bari, Laterza, 2013.

[16] Cfr. l'obiezione di H. Kuhse, *Prendersi cura. L'etica e la professione di infermiera,* Torino, Ed. Comunità, 2000, p. 229.

[17] Stiamo citando noi stessi, *Mangiare*…, p. 187. A. Cavarero, "La passione della differenza", in S. Vegetti Finzi, a cura di, *Storia delle passioni*, cit., pp. 279-313, cfr. p. 311, contesta la proposta avanzata da Carol Gilligan, *Con voce di donna*, Milano, Feltrinelli, 1987 (tit. or. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, 1982 (a dire il vero la Gilligan esige consapevolmente che la "voce differente" sia fatta propria anche dall'identità maschile, come del resto, reciprocamente, il principio di giustizia non

Il sintomo alimentare esprime "patologicamente" la paura di assimilare, col cibo, quella *potenza oscura del femminino* (ne riparleremo in tema di miti: grandi madri, *matres matutae*, archetipiche nutrici/divoratrici di messi e di pargoli) segnata da una generatività debordante, una fame vorace, una mestrualità perenne. Perché dir di sì, nel corpo, a questo spossessamento? Rinunciare al nutrimento, deglutire solo pensieri è la tattica etica d'astinenza per evitare la doppia, tremenda deriva: mangiare l'altro (quale madre insaziabile), farsi mangiare da una strega famelica (che rimanderà i suoi propositi solo se tasta, nelle membra della figlia, ossa inappetibili e carni indigeste).

2.4. Le contraddizioni morali, che invischiano lo sviluppo bulimico, non sono solo filosofiche. La *teologia* fa la sua parte, poiché non ha ancora pensato in profondità né la questione del *genere di Dio* (l'icona antropomorfica dell'invisibile potrebbe essere donna: "io sono Colei che è")[18], né l'indifferenziazione, la *plasticità* della "materia" umana (in forza della quale, se – nei racconti di creazione – la donna è tratta dall'uomo, ciò significa che una donna era già in lui[19]), né la stessa fondazione del pensiero morale credente, tuttora invischiato in presupposti biologisti, razionalisti, anaffettivi, astorici (certa caricatura cattolica dei *gender studies* tradisce la paura di confrontarsi, utilizzando strumenti spuntati, con gli esiti inattesi e "alternativi" dell'autoaffezione contemporanea)[20].

---

dovrebbe mancare in un'etica declinata al femminile; la stessa L. Irigaray, *Speculum. L'altra donna*, Milano, Feltrinelli, 1975, sembra sufficientemente consapevole dei rischi che abbiamo prospettato).

[18] Si veda E.A. Johnson, *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista*, Brescia, Queriniana, 1999.

[19] "Adamo ha implicitamente questa ricchezza in sé; ma Dio solo può liberare questa virtualità implicita, nella profonda debolezza del suo sonno. Senza Eva la sua ricchezza rimane povertà […]". "Poiché Eva fu tratta da Adamo, Adamo l'aveva in sé senza saperlo […]. Qualcosa di femminile era già in lui [Adamo], ed egli lo riconosce quando Dio gli conduce la donna […] la donna è stata presa dall'uomo; la sostanza, con la quale è stata formata, è maschile. Ella conosce l'uomo dalle origini" – scrive il teologo H.U. von Balthasar, *Il tutto nel frammento*, Milano, Jaca Book, 1970, pp. 240-245, cfr. pp. 241 e 244.

[20] Il teologo A. Fumagalli, *La questione gender. Una sfida antropologica*, Brescia, Queriniana, 2015, distingue opportunamente una difettosa ideologia *gender* dalle intriganti sfide lanciate legittimamente da alcune "prospettive di genere".

2.5. Ma c'è dell'altro. Ci riferiamo alle balbettanti risposte che entrambe le discipline, teologia e filosofia, formulano in merito ai *rapporti tra norma e desiderio.* Contro l'antico iato, che separava i due poli dell'agire morale, si dovrebbe oggi riconoscere che: a) l'applicazione della norma esige l'interpretazione del desiderio, il quale sorprendentemente ci sospinge (attestando ciò che ci indubitabilmente, ma – in prima battuta – oscuramente ci attrae); e che b) il desiderio esige una norma che ne prevenga la saturazione meschina, la degradazione a soddisfazione empirica, e che mantenga aperta la destinazione infinita del desiderio stesso.

> Uno psicoanalista ha scritto che «la volontà anoressica (super-io morale, Legge senza desiderio) e la volontà bulimica (super-io del godimento senza Legge) divaricano effettivamente il desiderio dalla Legge»[21].

Corre in parallelo a questo l'altro nodo teorico irrisolto, che divarica *logos e mito*, *concetto e simbolo*, *ragione e fede*, costringendo l'intelletto a un interminabile esercizio di analisi logica e infantilizzando la fede, che rappresenterebbe una decorazione esortativa, una sintesi immaginativa per intelligenze deboli, un fortunoso attrezzo ottico per vedere un po' oltre (ma sempre secondo la stessa direzione e modalità percettiva) quello che la ragione oggettivamente e universalmente ci mostra. La versione sillogistico-deduttiva della decisione morale dimentica inoltre il debito che il ragionamento contrae con la *narrazione* (e quindi il nesso che salda etica ed estetica):

> «[T]utti i principali approcci all'etica sono radicati, di solito implicitamente, in una narrazione fondamentale, che può essere chiamata storia originaria, cioè una storia che fornisce le origini o dà luogo alla teoria etica. La storia originaria, insomma, precede la teoria etica pienamente sviluppata, fornendo la prospettiva morale in cui situare il modo di interpretare una situazione umana […]»[22].

---

[21]M. Recalcati, *L'ultima cena: anoressia e bulimia,* cit., pp. 176-177.

[22] E' quanto W.T. Reich scrive del rapporto fra storia originaria e teoria etica in P. Cattorini - R. Mordacci, a cura di, *Modelli di medicina*, Milano, Europa Scienze Umane, 1993, pp. 39-40. Sui rapporti tra immaginazione etica e immaginazione narrativa cfr. P. Kemp, "Per un'etica narrativa. Un ponte tra l'etica e la riflessione narrativa in Ricoeur", *Aquinas*, 1988, XXXI, pp. 435-458 e Id., *Ethique et Médecine*, Paris, Tierce-Médecine, 1987.

Potremmo dire, con imperdonabile sbrigatività, che l'anoressica, schiacciata dal peso di queste irrisolte aporie, presume di poter guadagnare in un sol colpo (attraverso il rifiuto del cibo, la misurazione ossessiva del peso, l'autocontrollo, l'incredulità e il congelamento relazionale) un controllo signorile e una gestione individuale in merito alle imprevedibili pulsioni legate alla *triade desiderio/fiducia/racconto*.

3. Ma dal mito non si sfugge. Il riferimento al mito (una psicoanalista ha parlato di "mito anoressico"[23]), a una storia-di-senso (indimostrabile teoreticamente, ma meritevole di credito esistenziale), induce a leggere, in ogni singola biografia anoressico-bulimica, l'eco di trame antiche, che la vicenda patologica riprende, corregge, amplia, contesta, integra, emenda, rimonta (nel senso del *cutting* cinematografico). Ciò che l'uomo contemporaneo vive, è già stato vissuto, narrato e poi ripetuto dagli *story-teller* che, più o meno persuasivamente, ci hanno insegnato, sin dall'infanzia, il difficile mestiere di vivere.
L'eticista veste quindi – a questo ulteriore livello – i panni del *critico letterario* andando a caccia dei racconti che ci raccontano, e quindi ci costituiscono, ci plasmano, parlano in noi. Noi siamo infatti le storie in cui crediamo. Curarsi è trovare un'altra variante della sceneggiatura che sinora ci ha incantato e incatenato.

3.1. La prima esplorazione è greca. Dalla meraviglia e dall'orrore nasce, come ricordava Aristotele, tanto la filosofia quanto il mito. Il nostro volume propone un breve repertorio di *pièces* sul prender cibo. Quale copione ellenico recitiamo, mentre ingurgitiamo o invece ci lasciamo ghermire dai morsi della fame?

Solo alcuni esempi.

La ninfa Eco, innamorata di Narciso e ferita dal suo diniego (di cui Nemesi pretenderà espiazione), rifiuta il cibo. Di lei resta una voce larvale, lamentosa, l'eco appunto. Quale perdita amorosa patisce la pato-biografia anoressica?
Gli dèi olimpici godono le portate di un pasto eterno, ciclico, che li rassicura sul loro potere e occulta il ricordo della violenza da loro perpetrata a fini di dominio. I mortali, quando prendono cibo (sia l'Iliade

[23] Di miti affettivi parla E. Riva, *Il mito della perfezione. Fragilità e bellezza nei disturbi del comportamento alimentare*, Milano-Udine, Mimesis, 2014, che sul punto è debitrice di G. Pietropolli Charmet, *Carattere e mito affettivo*, Milano, Cuem, 1989. Della medesima psicoanalista cfr. *Adolescenza e anoressia. Corpo, genere, soggetto*, Milano, Cortina, 2009.

che l'Odissea si concludono così), pensano ai loro dèi e li onorano libando, cioè riservando agli Olimpici parti alimentari preziose. Come nella bulimia, un interdetto arcano impedisce l'alimentazione spontanea. Quando le viene rapita la figlia Persefone, Demetra, gettatasi in una luttuosa ricerca, non tocca cibo e si fa vecchia mentre la terra invernale diviene sterile. Dietro la scomparsa, c'è il sequestro criminoso perpetrato da un maschio (Ade, con la complicità di Zeus) a spezzare il legame di una madre con un'adolescente ancora spensierata. Anche Persefone digiuna, ma cede a un chicco di melagrana ed si trova per sempre legata agli inferi. Gli interpreti si sono domandati se "le due dee" non siano i volti della medesima donna, la cui dissociazione interiore protesta contro la crudeltà del vivere, esposto a separazioni e abusi. La protesta è doppiamente aggressiva, verso di sé e fuori di sé, come nella sindrome psichiatrica: Demetra si fa pietra senza sorriso; Demetra congela il suolo da arare (e condanna il forte Erisittone a una voracità insaziabile e disastrosa, lui che aveva tagliato il bosco a lei caro; e mangia addirittura carni umane nell'ingannevole banchetto preparato da Tantalo, la cui condanna lo allontanerà dai frutti che gli solleticano il palato).
Le Madri di Capua, le *matres matutae*, raggelanti nell'aspetto, tengono con indifferenza sulle loro gambe più bambini in fasce, quasi fossero covoni di frumento; madri terribili, primordiali, inespressive, biologiche, sono la terra archetipica da cui tutto viene e cui tutto torna, sono la vita che espelle e reinghiotte. È il destino ambiguo del grembo femminile (una generatività che la libertà non istituisce ma asseconda o rifiuta), quello che l'anoressica teme e vorrebbe distanziare da sé?

3.2. La seconda esplorazione è filmica; il cinema, arte recente, attualizza in concetti-immagine le trame aniconiche della scrittura o le recitazioni in presenza offerte dal teatro. Le cinque magre visioni scelte hanno per titolo: *La grande abbuffata, Una finestra nella notte, Il pranzo di Babette, Primo amore, Hunger*. Che al cinema (sul mangiare) si faccia filosofia, nella fattispecie si faccia etica (dell'oralità goduta o rifiutata), e che ciò concorra alla "cura" (di sè, degli altri), è una tesi, che è stata discussa altrove[24].

3.3 La terza esplorazione è *ebraica*. Si potrebbe rileggere l'intera storia dell'ebraismo sotto la cifra del pasto[25], sin dal *racconto dell'albero*, sin dal noto interdetto: non mangerai dell'albero della conoscenza del bene e del male. E perché non si dovrebbe? In effetti i frutti sono gradevoli alla vista, come tutti gli altri. Il racconto dice di un serpente, di

[24] P.M. Cattorini, *Bioetica e cinema. Racconti di malattia e dilemmi morali*, Milano, FrancoAngeli, II ed. 2006; A. Sani, *Ciak, si pensa! Come scoprire la filosofia al cinema*, Roma, Carocci, 2016.
[25] Un angelo dà ad Elia, stanco e depresso, acqua e focaccia: "Alzati". Mosè promette quaglie a chi già rimpiangeva il faraone, e impegna il popolo nell'esodo, ma prima di varcare la soglia di una terra, da cui sgorgherà latte e miele, impone un arresto: dovete rispettare le norme di Dio e trasmetterle alle generazioni. Conta mangiare, se mangiare ha un significato che convince, se una storia (passata e futura) disegna un presente attraente per il gesto di saziarsi. Si assume l'alimento, se assieme ci si fa la domanda: che cos'è questo che sto mettendo in bocca? "Poi lo strato di rugiada svanì ed ecco sulla superficie del deserto c'era una cosa minuta e granulosa, minuta com'è la brina della terra. Gli Israeliti la videro e si dissero l'un l'altro: «*Man hu* che cos'è?», perché non sapevano che cosa fosse. Mosè disse loro: «E' il pane che il Signore vi ha dato in cibo»" (*Esodo* 16, 15). La memoria di una liberazione ricevuta rivela il senso della regola, dello stile, della liturgia nutritiva. A meno di questo, meglio piluccare qua e là.

un inganno, di una caduta, di una vergogna, di una punizione mortale. L'interpretazione più convincente è offerta in termini di teologia narrativa: i protagonisti cessano di credere al racconto, con cui Dio aveva spiegato il senso del giardino. Pretendono di conoscere i fatti (prima di viverli) e di conoscerli materialmente, provando a metterli in bocca. Ma non si può fare a meno di un racconto (anche solo per mordere un frutto) ed in effetti essi si consegnano ad un altro racconto, quello narrato da una bestia astuta, e perdono ad un tempo la conoscenza che conta e la vita stessa (che ha anch'essa un suo nutriente albero).

Gesù il Cristo conferma e completa ciò che fu detto agli antichi, invitando ad assumere *lui stesso come cibo* e a pensare l'escatologico come un banchetto festoso, cui tutti possono e devono partecipare, col vestito buono.

> «La vittoria sulla morte resuscita *un Gesù, che ha appetito* e mangia volentieri pesce arrostito, assieme ai suoi increduli discepoli. Già prima, del resto, egli si preoccupava di sfamare le folle e di non far mancare il vino ai commensali»[26],

La verità, troppo presto archiviata, della *teologia narrativa*, coglieva nel segno quando indicava nel racconto ciò che conta per vivere, quando addirittura attestava che la buona notizia (l'evangelo, secondo l'etimo greco) è che Dio si dà a narrare nel Figlio, ossia che il *principio di ogni speranza* può essere raccontato ed anzi *esige* di essere raccontato ancora. Il principio di verità, la sorgente del bene – in altre parole – coincide con il principio di ogni racconto, con la fondamentale *condizione di possibilità* del narrare. Qual è tale condizione? Sappiamo che nel racconto, in ogni racconto, il mondo si rivela sotto la forma di una trama unitaria, che *ci interessa* (interessa a noi, autori o fruitori, nel senso che noi siamo interessati ad essa) poiché lega fatti e persone lungo un filo di senso. Ma, più radicalmente, la condizione dell'alleanza tra noi e il mondo (alleanza documentata dalla pertinenza veritativa del racconto: certe verità essenziali possono

[26] *Mangiare*…, p. 230.

essere colte e dette solo così, narrativamente) è che il mondo potrebbe essere *interessato a noi*:

> «Nelle forme di un racconto, l'universo che ci circonda suscita, alimenta e accoglie le nostre attese di riconoscimento, e ci autorizza ad abitarlo come un destino credibile e promettente, incarnandolo nelle nostre vite ed espandendolo ulteriormente»[27].

In tal senso, la fede giudaico-cristiana nel racconto ha forse qualcosa da dire all'incredulità e al difetto di speranza, che connotano l'auto-narrazione anoressica: ne sanno qualcosa gli psicoterapeuti, quando evitano l'ossessione di modificare subito un comportamento alimentare – che noi chiamiamo patologico, ma che i pazienti identificano come la loro attuale salvezza – se manca una ri-comprensione e ri-strutturazione narrativa del loro mondo interno[28].

4. *Conclusione estetica.* Conclusione estetica? Sì, poiché non tiene più la separazione tra bello e buono, tra dignità e liceità, tra racconto e regola morale, tra forma del gesto e contenuto dell'azione, tra critica d'arte ed etica applicata[29]. Il sintomo alimentare propone (e assieme fallisce) il superamento delle contraddizioni etico-estetiche di un costume culturale, che è anche uno stile artistico, quel costume che valorizza l'eccitazione modaiola dei manichini *prêt-à-porter* e costringe giovani donne (che preferiscono consumarsi piuttosto che consumare) a sperimentare una versione laica dell'antica santità anoressica, pur di proclamare che v'è dell'altro oltre ciò che (venisse pure da un genitore) riempie il loro stomaco. Filosofia e mito hanno alzato la posta, come s'è visto: puoi mangiare, sei autorizzato a farlo (assecondando il tuo desiderio), solo se credi che il "tutto" sia interessato a te!

E se fossero *body artists*? La domanda suona legittimamente blasfema per ogni psichiatra o psicoanalista, per i familiari o per i malati che abbiano vissuto l'impasse anoressico.

---

[27] *Op. Cit.*, p. 244

[28] *Mangiare*…, pp. 242-243, con riferimento al noto testo di G.O. Gabbard, *Psichiatria psicodinamica*, Milano, Cortina, 1995, p. 355.

[29] P.M. Cattorini, "Clinical Ethics as Applied Aesthetics", *Journal of Aesthetic Education*, (Univ. Illinois) v. 48, n.2, Summer 2014, pp. 16-35.

Ma l'azzardo teorico apre una prospettiva d'indagine, che l'eticista può cogliere. Il paziente non soltanto ha una visione del mondo (un'immagine più un atteggiamento, come mostrò Jaspers ne *La psicologia delle visioni del mondo*[30]), non soltanto immagina un suo romanzo familiare, non soltanto crede in un mito affettivo originario, ma *fa di sé un'opera*, modella la materia di cui è costituito, disegna (più o meno consapevolmente, più o meno volontariamente) i contorni del suo spirito, taglia e assembla le sequenze della sua vita, mette in partitura gli eventi sonori della verità che gli esplode dentro rumorosamente. Immaginazione e percezione, *sensibility* e *sense,* affetti e ragione, pulsioni e intelletto, tutto lavora al servizio di una verità (su di sé, sugli altri, sul mondo, su dio), che dentro la malattia, nonostante e attraverso i sintomi, urge e chiede di venire a figura (e di portare a "guarigione") e a tal fine pretende obbedienza e ascolto.

Se l'accadimento patologico colpisce il *gusto*, significa che è in gioco quella conoscenza opaca, che sa con soddisfazione, senza poterne dire le ragioni; significa che è sotto scacco quel piacere, che – esponendo il corpo del fruitore – gode intelligendo (leggendo dentro) le cose[31]. Il gusto, appunto. Questo incrocio tra verità e piacere è ciò che l'artista intrattabile, da Duchamp in poi, ha rideclinato, rigettando la bellezza, accogliendo la dissonanza e scommettendo tutto sulla rivelazione, che il gesto estetico "riuscito", *well done* (non "bello"), promette, soprattutto quando esso omette tematicamente di conformarsi all'uso comune e si *trasfigura* in un atto/oggetto sensibile che rinvia ad altro, che dice altro da ciò che normalmente gli si fa dire[32]. Viene in mente il soggetto con anoressia, che si sottrae alla comune usanza di mettere in bocca, e rimanda il godimento armonico, preferendo presumibilmente un'altra identità, trasfigurata e dissonante. Il luogo di tale verità è anzitutto il suo corpo: dalle ossa che spuntano attraverso la pelle *emerge* (lo diciamo nel senso estetico dell' «emergenza») un'*idea* inestricabilmente incorporata (il termine è to «*embody*»). A proposito del nesso tra sintomi e messaggio etico si può forse dire qualcosa di analogo a ciò che si dice dell'opera d'arte, cioè che «*vediamo* quadri, non semplici scarabocchi colorati su una

[30] Roma, Astrolabio, 1950 (testo già citato).
[31] G. Agamben, *Gusto*, Macerata, Quodlibet, 2015.
[32] A.C. Danto, *L'abuso della bellezza*, Milano, Postmedia Books, 2008.

tela»[33]. Vediamo persone segnate da un disagio, non semplici sintomi e segni di una patologia.

Che cosa dunque vediamo? In quale opera la malattia s'incarna? Che significato umano traspare da una vita fattasi magra, a rischio di morire, per la paura di prender peso e diventare gonfia, pesante, irrimediabilmente obesa? Quale critica d'arte darà interpretazione alla contestazione anoressica contro la facile, troppo facile identificazione tra verità e comfort (sul piano estetico) e tra virtù e felicità, tra coerenza e salute (su quello etico)? Prendiamo in considerazione due letture del fenomeno, le quali rimandano l'estetica all'etica, prima di medicalizzare forfettariamente il disagio.

> «Sin dagli anni '50 la cruenta performance degli artisti coinvolge il pubblico, mettendo a dura prova lo sguardo di chi assiste a riti auto-sacrificali, a dissacranti costruzioni di maschere organiche, alla produzione di feticci viventi, a gesti sanguinosi, che sanno di erotismo, masochismo o esibizione sacrale. La loro aggressività sembra nascere da un amore non corrisposto, che viene "mutato in amore verso altri se stessi sdoppiati, camuffati, idealizzati, verso il romanzo di sé"[34]. La riplasmazione estetica documenta e amplifica la plasticità fetale del corpo, quasi si trattasse di mettersi di nuovo al mondo, producendo trasfigurazioni e rivendicando diritti mai riconosciuti. La vittima si fa giudice ed esecutore di una sentenza. Chi taglia è anche colui che ripara. Chi rimprovera è anche colui che garantisce alleanza e promette giustizia»[35].

> «Come in una versione oscena e gelidamente collerica della pratica mistica "l'anima cannibalizza il suo corpo, lo aspira, lo ingurgita, si sazia di lui"[36]. Il *digiuno* ricorre nelle prestazioni-eventi-istallazioni degli artisti come parte di un *rituale di purificazione*: astinenza severa, lunga durata della performance, concessione solo di acqua e sonno. La tecnica ascetica propizia una trasformazione "religiosa", in cui il corpo, sovente nudo e accostato provocatoriamente ad altri corpi, diversamente sessuati, accende o frustra tattiche seduttive. Che cosa voglia dire essere artista, donna, compagna, ritratto, cibo per gli spettatori, lo si viene a sapere attraverso e dopo l'esibizione corporea, che accade nel campo di forze teso tra l'istituzione museale ospitante e la collettività dei turbati fruitori, tra i gesti provocatori e la solidità dell'organizzazione espositiva, tra il contesto

[33] Con J. Margolis, *Ma allora, che cos'è un'opera d'arte?*, Milano-Udine, Mimesis, 2011, p. 59.
[34] L. Vergine, *Body art e storie simili. Il corpo come linguaggio,* Milano, Skira, 2000, p. 7.
[35] *Mangiare*…, p. 254.
[36] L. Vergine, cit., p. 290.

contemplativo della tradizione artistica e il traumatico, rischioso contatto instaurato dalla performance»[37]

L'opera perennemente aperta (eseguita su di sé dall'artista) attende, da noi, fruitori, che ne cogliamo e sviluppiamo la verità, che per ora è schiacciata da tremende cacofonie, finché la *dissonanza* autentica, atonale, squarci il velo delle icone seriali. L'anoressia è assediata da un panico, che è l'altra faccia di un desiderio ancora indicibile e perciò agìto ripetutamente, ossessivamente celebrato in una carne muta. L'accostamento dell'azione corporea alla scrittura del testo (e quindi della semeiotica all'ermeneutica, della spiegazione alla comprensione e valutazione del gesto) autorizza un doppio passo di ricerca[38]. Primo. L'etica, applicandosi ai sofferti dilemmi di una biografia, cerca la *norma*, che non taciti, né fraintenda, né mortifichi, né svenda il desiderio, che pulsa sotto le piaghe del disagio. Secondo. L'etica cerca il lato buono del *desiderio*, quello che non trasgredisca l'aspirazione all'universale, non soffochi la tensione verso un bene incondizionatamente voluto, non profani il comandamento di emancipazione/liberazione, né offenda l'istanza di giustizia, in forza della quale pretendiamo una vita *felice* per noi e *degna* di fronte a tutti.

[37] Parafrasiamo A.C. Danto, *Pericolo e disturbo: l'arte di Marina Abramović*, in F. Baiardi, a cura di, *Dr. Abramović*, Milano, Feltrinelli, 2012, pp. 22-38, in *Mangiare*…, cit., p. 257.
[38] P. Ricoeur, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Milano, Jaca Book, 1989. Importante la sinossi sul narrativismo contemporaneo offerta da F. Cattaneo, *Azione e narrazione*, e Id., *Etica e narrazione*, Milano, Vita e Pensiero, 2008 e 2011.

Dal paradigma della felicità in Marías all'applicazione del metodo PROJECT@ in un caso di consulenza filosofica[39] - Parte II

From the happiness paradigm in Marías to the application of the PROJECT@ method in a case of philosophical consultation – Second part

Jorge Humberto Dias[1]

Il testo che segue è la seconda parte dell'articolo pubblicato nel precedente numero della nostra rivista.

This is the second part of the article published on the previous issue of our magazine.

Questioni metodologiche[2]

Sembra che ci sia una "soggezione intellettuale" intorno ai problemi filosofici della vita quotidiana. Temi come amore, morte, libertà o felicità, sono questioni che non

[39] Traduzione dall'inglese di Annarita Dibenedetto

[1] Jorge Humberto Dias ha conseguito il dottorato di ricerca in Filosofia Morale e Politica presso la Nuova Università di Lisbona (Portogallo) e un accreditamento europeo dall'Università di Siviglia. È ricercatore-coordinatore della linea di Filosofia Applicata presso il Centro Studi di Filosofia dell'Università Cattolica del Portogallo. I suoi interessi accademici sono la filosofica applicata, l'etica, e la storia della Felicità, finalizzati soprattutto allo sviluppo dei fondamenti teorici e dei metodi pratici per il counseling filosofico. Attualmente sta sviluppando il modello "PROJECT@" per il counseling filosofico. È membro del Comitato Scientifico di Haser – Rivista Internazionale di Filosofia Applicata (Università di Siviglia – Spagna), di Partilhas – Rivista di Filosofia Clinica (Brasile) e di Experience – un gruppo di ricerca dell'Università di Siviglia. È direttore di "PROGETTO @" – Servizi di Counseling Filosofico (dal 2008). Jorge Humberto Dias è stato il primo presidente di APAEF – l'Associazione Portoghese per il Counseling Etico e Filosofico (2004-2008).

[2] Non indagheremo qui il metodo PROGETTO@, bensì solo alcune questioni metodologiche correlate, in modo tale approfondirle nel prossimo capitolo, ovvero un caso di consulenza. Per maggiori informazioni, vedere Dias e Barrientos (2009), Dias (2012) e Dias (2013), dove abbiamo esplorato il metodo in dettaglio.

possono essere definite, secondo Julián Marías, mediante osservazioni, statistiche o esperimenti di laboratorio. «Abbiamo bisogno di un altro tipo di procedura» (Marías, 1987, 12).

Marías riconosce che è necessario usare più concetti rispetto a quelli di cui la storia ci ha provvisto, per capire la persona umana (Marías, 1993c, 271 and 273). Ad esempio, la *comunicabilità dei progetti* è uno di loro, nel senso che aiuta a capire la dimensione relazionale e formativa, etc.

Secondo Julián Marías, la filosofia potrebbe aiutare la persona a rispondere a due «domande radicali»: 1) *Chi sono io?* 2) *Che ne sarà di me?* (Marías, 1970, 44; 1993c 149-150; 1995, 171). A questo punto, l'autore mantiene la sua prospettiva critica sulla filosofia tradizionale, in quanto non è l'uomo ad essere in questione, ma l'io di ogni persona […]. Se qualcuno approfondisce la prima, cioè, sviluppa la sua auto-conoscenza, la conseguenza è un ampliamento del proprio orizzonte vitale, e questo avrà implicazioni sulla seconda domanda, in quanto il futuro diventerà più incerto. Altrimenti, se viene approfondita la seconda domanda, procede alla costruzione progressiva di un significato stabile del proprio essere, comportando, allo stesso tempo, un personale impoverimento della propria attuale auto-consapevolezza.

Julián Marías reputa che la capacità di interpretazione sia essenziale. Questa idea ci conduce sul terreno di una *ermeneutica vitale* con diversi livelli, dove il romanzo ha un posto importante. (Conill, 2009, 245). Forment parla a questo proposito di ermeneutica personalistica (Forment, 2009, 387).

Páez ritiene che Marías abbia distinto nella realtà umana tre piani[3]:

Piano Metafisico [1]	La Co-esistenza Io-Circostanza La Teoria analitica della vita umana	Progetto
Piano antropologico [2]	La struttura empirica della vita umana	Genere maschile e femminile; corporeità; sensibilità; installazione vettoriale; morte.
Piano personale [3]	La concezione della persona in quanto incarnata.	Vocazione; tensione amorosa; auto-realizzazione; conoscibilità; etica (autenticità e *ilusión*)

«Quello che è decisivo è ciò che potremmo definire il punto di applicazione, la realtà colpita da certezza o felicità» (Marías 1987: 214). […] Nella *Mappa del mondo personale*, Marías si riferisce alle persone come «punto di applicazione di traiettorie» (Marías, 1993a, 185). […] Per noi è interessante indagare la relazione nel mondo umano tra *la persona che si applica a qualcosa* (il filosofo), *la cosa che è applicata a qualcosa* (teoria, concetto, valore, etc) e *colui che riceve l'applicazione* (il cliente).

Per Julián Marías, ciò che conta è applicare il «*progetto fondamentale*» (Marías, 1993a, 174) che ogni persona è, perché la felicità proviene da questo nucleo intimo (Marías, 1987, 204). La dispersione è quindi un problema dell'uomo contemporaneo, perché dimentica l'importanza che potrebbe essere attribuita al processo di costruzione della persona come essere umano. Questo è il motivo per cui Aranguren ha ricordato che «l'imperativo supremo dell'etica è, secondo Ortega, quello di Pindaro: "Diventa ciò

[3] Páez, 2008, 28-31; Carpintero, 2009b, 39 - adattato

che sei"; ovvero la realizzazione del nostro progetto fondamentale» (Aranguren, 1958, 813).

Nel suo articolo *Filosofia applicata: problemi e applicazioni*, Pihlström constata che oggi assistiamo ad una crescita della filosofia applicata in diversi paesi del mondo (Pihlström 1999, 121; Taylor, 2004 1; Archard, 2009, 238). Un recente esempio di ciò è la creazione della rivista accademica Haser – Rivista internazionale di filosofia applicata – nel 2010 presso l'università di Siviglia, ad opera di José Barrientos and José Ordoñez. Bowie, professore presso l'Università del Delaware (USA), in un suo articolo del 1982, *Filosofia Applicata, suo significato e giustificazione*, inizia identificando un dibattito internazionale, che analizzerà nel contesto dell'Associazione Filosofica Americana – tra gli *analitici* (meglio identificati come linguistici) e *pluralisti* esistenzialisti e fenomenologi (meglio identificati con la psicologia) (Bowie, 1982 1; Katzner, 1982, 31). In tale dibattito Bowie vuole analizzare la distinzione tra filosofi puri e filosofi applicati che si è stabilita secondo un modello errato[4]. L'idea di Bowie è quella di affermare che i filosofi applicati contribuiscono anche allo sviluppo delle teorie così come al cambiamento della persona e della società (Bowie, 1982, 11). Quindi, grazie al dibattito, il termine "filosofia applicata" diventa parte del lessico filosofico mondiale – afferma Katzner. (Katzner, 1982, 31).

Così, anche nel 1982, Katzner, professore presso la Bowling Green University (USA)[5], nel suo articolo *Filosofia applicata e il ruolo del filosofo*, ci propone una definizione: la filosofia applicata è l'analisi filosofica e la deliberazione su questioni importanti per la società e per l'individuo (Katzner 1982: 32).

[4] Viene fornito l'esempio della distinzione tra un fisico e un ingegnere, in quanto simile alla distinzione tra filosofo puro e filosofo applicato. Bowie identifica la fallacia e crede che il filosofo puro pratichi anche, ossia usa le competenze filosofiche produttive, anche se in un contesto differente rispetto al filosofo applicato (Bowie, 1982, 2). Quindi, la filosofia applicata userebbe le stesse competenze della filosofia pura – la chiarificazione del pensiero – ma con un intento pratico (Bowie, 1982, 5). Per Bowie, quel sapere esperienziale è essenziale, ad esempio nell'etica.

[5] Dalle informazioni che abbiamo raccolto da Katzner, questa università avrebbe dovuto essere la prima a offrire un programma di master nel campo della filosofia applicata, nel 1979 (Katzner, 1982, 38).

Pihlström osserva che nell'approccio tradizionale, da Aristotele a Kant, l'"applicatore" dovrebbe essere in possesso di una conoscenza delle teorie filosofiche e dei problemi pratici. Nell'approccio moderno, in cui Pihlström si colloca, l'applicazione è più inerente ai metodi – come un'argomentazione razionale e rigorosa – che alle teorie (Pihlström 1999: 122-3). Per questo professore dell'Università di Helsinki (Finlandia), la filosofia applicata è un'area completa, che lavora con le persone e i problemi e, allo stesso tempo, è un derivato accademico e professionale (Pihlström, 1999, 127). Quindi, Pihlström pensa che l'atteggiamento più appropriato sarebbe quello di non distinguere tra filosofia pura e filosofia applicata (Pihlström, 1999, 130).

Quindi, la consulenza filosofica avrebbe una valenza di filosofia applicata, sotto il profilo del suo lavoro individuale con le persone.

Nel 1995, Schuster, nel suo articolo *Relazione sull'applicazione della filosofia nel counseling filosofico*, riprende l'idea del fondatore Achenbach secondo cui il counseling sarebbe la naturale conseguenza della filosofia pratica. Un'altra idea condivisa da entrambi gli autori è la negazione del counseling filosofico come terapia psicologica e l'affermazione del suo interesse razionale nei confronti della vita (Schuster, 1995, 51)[6]. In tale articolo, Schuster fa una distinzione parecchio riguardante il tema di cui ci stiamo occupando in questo articolo, vale a dire la differenza tra la filosofia applicata e il counseling filosofico. La prima dovrebbe essere un'applicazione delle teorie alle situazioni problematiche, mentre il secondo sarebbe un'attività filosofia (portata avanti) assieme, ma in cui il cliente ha un ruolo centrale, essendo il consulente un mero facilitatore (Schuster, 1995, 52).

In *Che cos'è il filosofico nel counseling filosofico?*, Lahav dice che è un punto su cui non c'è accordo nella comunità accademica, ossia, le teorie non sono essenziali nel counseling filosofico, bensì il processo della richiesta del cliente (autonomia), soprattutto le origini della sua visione del mondo, che per Lahav è la base della felicità (Lahav, 1996, 260-1).

[6] Paden ha la stessa posizione di Achenbach, Lahav e Schuster. Il counseling filosofico non tratta la malattia mentale – come ha sostenuto Raabe – non si concentra sulle cause dei problemi, bensì sulle ragioni delle credenze, degli atteggiamenti e dei comportamenti (Paden 1998: 10).

Nel 1998, Paden scrive *Definire il counseling filosofico*, un articolo importante, in quanto sancisce un'organizzazione epistemologica del contesto specifico del counseling filosofico, confrontandolo con la psicoterapia e la consulenza spirituale[7]. In maniera simile a quanto abbiamo affermato in questo articolo, Paden si è basato sulla nozione di paradigma di Kuhn per spiegare il counseling filosofico come un nuovo paradigma dei giorni nostri, dal momento che ha una sua identità specifica e che lavora secondo obiettivi e metodi specifici (Paden, 1998, 2).

Dovremmo avere un riferimento internazionale per la formazione, così come lo statuto della professione sancito in una legge con valore legale e riconosciuta dallo Stato (Marinoff, 2002) (Bernstein & Bolin, 1995; Espinosa, 2008). Altri autori hanno lavorato in programmi di formazione accademica (Harteloh, 2010, 45). Abbiamo esplorato questo problema nel IV Capitolo della nostra tesi di dottorato (Dias, 2013). Ad esempio, si pensi al Master in filosofia applicata dell'Università Bowling Green (USA).

Nel gruppo di ricerca *Etica per il counseling*, presso l'Università Cattolica Portoghese, puntiamo a sviluppare un metodo scientifico per la consulenza filosofica. Quindi, lo scopo sarà applicare lo stesso ad un campione di clienti. Vogliamo sapere, concretamente e usando risorse tecniche e scientifiche, cosa capiti in una consulenza filosofica, quali competenze vengano usate, le difficoltà riscontrate, i problemi affrontati e l'utilità per la vita del cliente. E alla fine, pubblicheremo i risultati della ricerca.

Barrientos ha elaborato una definizione recente e corrente per la consulenza filosofica, come tentativo di identificare un *corpus* comune: «processo di concettualizzazione e/o

[7] Per Schuster e Paden, il counseling filosofico è un'attività professionale indipendente e che non si basa su procedure scientifiche standard, essendo piuttosto una pratica che lavora sulla consapevolezza della persona. Queste sono caratteristiche che contraddistinguono le due aree (Paden 1998: 10-11). In un articolo precedente, Blass ha istituito un tavolo di confronto tra il counseling filosofico e la Psicoterapia, e la differenze essenziale risiede nella comprensione vs il trattamento (Blass, 1996, 279). Lahav ci offre un esempio interessante: possiamo osservare il gioco degli scacchi, senza l'analisi psicologica della mente dei giocatori (Lahav.1996, 266). Tale è il counseling filosofico. Infatti, il counseling filosofico, in quanto un'area che lavora sulla "visione del mondo" della persona, è un'arte dell'interpretazione e non un'analisi psicologica, poiché lo scopo è la ricerca di senso (Lahav, 1992, 46).

di verifica di problemi rilevanti (significativi e/o essenziali) per il cliente, in cui lo scopo del counselor è l'ampliamento della sua capacità di pensiero e/o la puntualizzazione del suo contenuto di verità e il risultato per il cliente è solitamente il benessere» (Barrientos, 2011b, 111).

Elemento materiale (dal processo di consulenza)	Temi: concetti e teorie che vengono costruiti nel corso delle sessioni
Elemento formale (dal processo di consulenza)	*Atto riflessivo-vitale*: abilità del consulente di migliorare le competenze critiche e di analisi (del cliente), così come il suo benessere

Un altro importante aspetto della consulenza, secondo Barrientos, è la distinzione tra l'obiettivo del consulente e i risultati del cliente. Il dibattito arriva dal 2009, con la pubblicazione dell'opera *Felicità o conoscenza?* (Dias & Barrientos, 2009), in cui è stato approfondito questo problema e dove Dias ha concluso che gli obiettivi e i risultati convergono sulla felicità del cliente come "il miglioramento" che Barrientos riferisce e che applica non solo al pensiero, bensì anche alla vita/alla persona del cliente, quindi, a nostro modo di vedere, tale distinzione non sarebbe che una procedura meramente astratta. Pensiamo che la definizione di felicità di Julián Marías ci potrà aiutare a chiarire l'intento/esito della consulenza filosofica, poiché la felicità della persona (il cliente) non è una questione terapeutica, ma una questione progettuale. In un articolo del 2008, abbiamo già illustrato questa proposta (Dias, 2008b). Neves, in un saggio intitolato *Verità e felicità*, esegue un lavoro doppiamente interessante: oltre ad analizzare questo "dilemma" che, come abbiamo visto, è divenuto un "classico" della consulenza filosofica, l'autore realizza anche un lavoro di applicazione della filosofia di Maria Zambrano alla vita umana e personale, ottenendo così una prospettiva sul "counseling filosofico" – espressione usata dall'autore (Neves, 2007, 167). Il riferimento operato è

a Seneca, considerato da Zambrano un mediatore tra il pensiero e la vita. Neves ricorda l'idea zambraniana secondo cui gli spagnoli apprezzino la concezione della filosofia applicata ai «problemi pratici della vita quotidiana» (Neves, 2007, 163) e questo include alcuni "consigli filosofici" per gestire la vita. Secondo il paradigma preconizzato da Julián Marías, che noi potremmo definire *progettuale razio-personalista*, la concezione stoica non serve a supportare la teoria della consulenza filosofica per massimizzare la felicità personale, dal momento che si basa sua rassegnazione morale che Marías ha analizzato in *Storia della filosofia* e in *Biografia della filosofia*.

Per Julián Marías, questo paradigma è basato su una semplificazione concettuale e vitale (Marías, 1956a, 28; 1996a, 92), vale a dire che la persona, per essere felice, non ha bisogno di "nulla". Quindi, ci chiediamo: quale sarebbe la proprietà individuale, così essenziale per il principio che costituisce le basi di questo paradigma? Marías ritiene che questo potrebbe comportare un inutile svuotamento della propria felicità. Per l'autore, saremmo di fronte ad una "morale per tempi duri", una sorta di manuale di sopravvivenza, ma senza alcuna relazione con la felicità, considerata come lo scopo della vita umana. Comunque, Marías riconosce che la filosofia degli scettici, degli stoici e degli epicurei, avesse il vantaggio di esprimere un orientamento valoriale personale.

È sulla questione dei sentimenti che la Zambrano si discosta da Seneca – Neves ci racconta – in quanto la sua filosofia integra in sé l'esperienza del sentire (Neves, 2007, 167). Per noi, Zambrano si allontana anche da Ortega y Gasset, Xavier Zubiri, Aranguren e Julián Marías. Per la prima, la filosofia deve cercare la verità, a prescindere dalla felicità, per gli altri, la felicità è lo scopo della vita e della filosofia, vedendo proprio in essa la verità (Araújo, 1992, 43). Su tale aspetto, consigliamo la teoria integrativa di Comte-Sponville. Ma per capire è necessario fare un passo indietro, tornando alla definizione di felicità che, secondo il nostro punto di vista, è stata confusa con diversi aspetti della dimensione emotiva e psicologica.

Per realizzare questo lavoro di applicazione della filosofia al contesto della consulenza, o la promozione della filosofia, sono necessarie alcune abilità: per il cliente, le competenze filosofiche (azioni formali – riflessive – critiche), per il consulente, filosofiche (formali e materiali – con contenuto teorico, esplicito o meno) e di

consulenza[8]. Barrientos riferisce alcune competenze dell'atteggiamento filosofico: la percezione visiva, la creazione di concetti, critica delle argomentazioni, studio delle credenze e delle ideologie, riflessione sull'influenza della cultura (Barrientos, 2011b, 117-8). Riporta inoltre alcune tecniche: il dialogo socratico (nella versione di Marinoff), diari personali, esercizi, etc (Barrientos, 2011b, 124-5). Per quanto riguarda la struttura formale della consulenza filosofica, Barrientos pensa che si possano identificare delle fasi, che avvicinerebbero la sua procedura a quella che viene seguita nella mediazione (Barrientos, 2011b, 126). Barrientos identifica un altro oggetto di dibattito nella storia della consulenza filosofica: il far riferimento o meno agli autori durante il processo di consulenza. Per Barrientos, il loro uso potrebbe essere un valore aggiunto: ampliando l'orizzonte delle prospettive, viene incrementata l'autostima e il dibattito delle idee (Barrientos, 2011b, 123).

Barrientos ritiene che l'asse fondamentale del lavoro di consulenza filosofica consista nello studio dei casi. Concordiamo con l'autore, perché è nella consulenza che si costruisce la filosofia (con il cliente).

Esplorando questo aspetto pratico della filosofia di Julián Marías, Salas pensa che si debbano distinguere tra aspetti:

Aspetto 1	Il filosofo che interviene pubblicamente
Aspetto 2	Il metafisico.
Aspetto 3	La storia delle idee.

(Salas, 2008b, 187-188)

[8] Barrientos utilizza il termine ibrido di "capacità" per spiegare il fatto che possa essere usato per aree differenti: aree di lavoro, dalla mediazione all'educazione sociale, passando attraverso la psicologia: comunicazione assertiva, ascolto attivo, etc (Barrientos, 2011b, 125).

Riflettendo su questa divisione di Salas, potremmo aggiungere eventualmente altri due aspetti:

Aspetto 4	Il consulente filosofico (che opera) nei contesti organizzativi.
Aspetto 5	Il consulente filosofico (che opera) nel contesto individuale.

Salas chiarisce che lo scopo della filosofia pratica non è quello di risolvere problemi teorici, ma aiutare la persona a rintracciare un'identità nel processo di socializzazione. E perché? Perché, secondo Marías, questa socializzazione può portare a una certa dose di depersonalizzazione (Marías, 1993a, 49; 1996a, 17). Inoltre, secondo Salas e Carpintero, si prevede che le teorie filosofiche «aiutino l'individuo a costruire un proprio punto di vista».

Secondo Salas, Marías può essere considerato il "punto di mezzo" del lavoro filosofico e così il suo contributo alla "filosofia di tutti i giorni" è stato accettato ampiamente dal cittadino comune e ora viene approfondito dall'accademia (Salas, 2008a, 294). Droit aveva già usato l'espressione nel 2003, per trovare problematiche filosofiche nella vita di tutti i giorni.

Salas crede che la teoria di Marías sia utile per il suo tempo, poiché il problema principale del nostro tempo è «la gestione della vita individuale» (Salas, 2008b, 191; Gill & Siviero, 2009, 55) all'interno di un villaggio globale che ha un sacco di informazioni in circolazione e che offre diverse possibilità. Così, in questo contesto, il progetto di vita diventa una sfida per chiunque – dice Salas.

Per Salas, *Il trattato dei migliori* è un'opera etica (Gill & Siviero, 2009, 55), in cui Julián Marías mette in prospettiva «il cittadino che deve decidere della propria vita», e quindi Salas reputa questo atteggiamento del filosofo come un'innovazione storica, poiché la destinazione più ovvia sarebbe l'«abbandono filosofico dell'attenzione sulla gestione della vita privata» (Salas, 2008b, 197).

«Nel settore sanitario, non accettiamo più la medicina "dei ciarlatani" e sistematicamente investighiamo gli effetti dei trattamenti. È tempo di fare la stessa cosa nel counseling, incluso il counseling filosofico» (Zhang & Veenhoven, 2008, 441). In questo articolo, Zhang e Veenhoven fanno riferimento a dei "test di realtà" per valutare i metodi di lavoro di un particolare tipo di intervento. Concordiamo con questa idea, ossia che il futuro passerà necessariamente attraverso la realizzazione di più studi di qualità sulla consulenza filosofica[9].

Oro ricorda che alcuni psichiatri «hanno considerato insufficiente la loro formazione e così hanno approfondito la filosofia, per raggiungere una visione più completa dell'essere umano» (Oro, 2009, 125-6).

Secondo Marías, i metodi filosofici hanno in psichiatria «un valore metodologico indubbio» (Marías, 1952, 78.). Ma Marías va oltre: la vera definizione di malattia è determinata dall'*antropologia metafisica della vita*, che lo psichiatra dovrebbe conoscere, le altre cose la questione del *significato biografico*, che è sempre precedente il processo del divenire malati. Prendiamo l'esempio: «l'amputazione di una gamba, quando non è biograficamente assimilabile, quando non guarisce psicologicamente – mi si consenta la metafora – diventa dolore psichico. È l'amputazione stessa ad essere malattia psichica. Perché l'amputazione non è tagliare carne e ossa in un punto del pianeta, ma l'ablazione di un membro che appartiene non ad un corpo, ma a un uomo» (Marías, 1952, 81).

La filosofia che pretende di essere "radicale", non può iniziare con una teoria, ma deve iniziare dall'analizzare la vita stessa della persona (Marías, 1970, 59). Secondo Marías, il filosofo è colui che pone domande radicali (Marías, 1996a, 177).

Nel capitolo *Interpretazione, teoria e ragione*, troviamo il riferimento ad una formula filosofico-antropologica, che serve come fondazione dell'analisi metafisica della vita empirica della persona: la persona ha bisogno di progettare la sua vita nella società, e per questo, deve prima possedere una certa consapevolezza di sé. In tale processo, di

[9] Al momento, sono già noti alcuni di questi studi: Schuster (1995), Lahav (2001) e Fitz-Gibbon e Russell (2009). In futuro, intendiamo anche condurre uno studio, nell'ambito delle attività di ricerca del gruppo "*Etica per il counseling*" dell'Università Cattolica Portoghese.

auto-conoscenza – che può essere potenziato con l'aiuto del consulente filosofico – e di progettazione della propria vita – che può anche essere orientata dal consulente – le competenze della "percezione" e della "descrizione" non sono sufficienti, perché realizzano meri oggetti presenti. D'altra parte, la competenza dell'*apprensione del contesto* nelle sue connessioni e possibilità future è accessibile solo grazie alle competenze dell'*interpretazione* e della *comprensione.* Quindi, uno dei risultati dell'applicazione di quelle è lo sviluppo del fenomeno del significato visto come la dimensione di profondità della realtà e della vita comune. Tale fenomeno, secondo Julián Marías, è essenziale nelle decisioni personali, che coinvolgono l'equazione di varie possibilità e di differenti relazioni tra gli elementi vitali (Marías, 1970, 61).

«La filosofia presenta se stessa come pretesto di un esempio più alto, cui ha senso fare appello quando gli altri hanno rivelato il loro fallimento» (Marías, 1947, 29; 1993c, 248)

Crisi disperata	Richiede cambiamento	Dà origine al progetto (i)
Crisi di speranza	Non ci sono possibilità di rinnovamento	Si sta inerti

(Marías, 1954b, 106; 1955, 56; 2002b, 65)

Così, deve essere detto che la diagnosi della situazione umana è simile a quella di una «crisi di personalità e di crisi interiore» (Marías, 1947a, 79) che, secondo il filosofo, è il risultato di un'ipertrofia della socializzazione, che ha causato un cambiamento nell'orientamento della persona, perché non riesce a mettere in atto l'*ensimismamiento.* Da qui l'espressione di Marías: *L'uomo contemporaneo, vuoto di sè* o anche «la radicale perplessità e il disorientamento che l'uomo contemporaneo prova di fronte ai problemi che lo interessano di più». La soluzione per Marías può essere solo lo sviluppo di una "filosofia applicata alla vita" come una radicale e autentica riscoperta della propria interiorità personale e del significato della vita (Marías, 1947a, 80).

«Questo metodo, che è l'opposto del mito, è proprio la filosofia, che non ha un metodo, bensì è essa stessa metodo» (Marías, 1948, 21).

Pertanto, secondo Marías, non si tratta di una nuova filosofia quanto di un cambiamento della definizione di filosofia (Marías, 1943, 143). E Marías arriva addirittura a inferire l'ipotesi che lo stoicismo non sia propriamente una filosofia, a causa del fatto che abbia rinunciato alla parte di indagine e metafisica (Marías, 1941, 110).

Marías ritiene che la maggior parte dei commentatori dimentichi *il significato biografico* del lavoro filosofico (Marías, 1993c, 74). Marías pensa che attualmente i professionisti della filosofia abbiano abbandonato le domande radicali e quindi le persone che cercano filosofia finiscono per trovarvi un vuoto. La critica di Marías è incisiva: «la filosofia non è patrimonio di coloro che hanno alcuni titoli, ma di quelli che di fatto la coltivano» (Marías, 1993c, 239-40).

Marías riconosce che i vantaggi dell'applicazione della filosofia possono essere diversi: «[a)][10] recupero dell'orientamento; [b)] ristabilimento di forme di vita; [c)] ripristino di una morale esigente; [d)] e recupero della facoltà di progetto». Marías usa l'espressione *equilibrio e coerenza di vita*, ma sottolinea come non ci siano funzioni primarie della filosofia. Il primato della filosofia deve essere il rigore e la riflessione sull'essenza della realtà (Marías, 1993c, 253).

Questo lavoro è funzionale ad analizzare quale sarebbe lo stile migliore per le opere di filosofia applicata, e di counseling filosofico, così come per la metodologia di lavoro:

Autore (i)	Genere/Stile	Autore (i)	Genere/Stile
Pre-Socratici	*Poesia*	St. Tommaso d'Aquino	*Quaestio e summa*
Platone	*Dialogo*	Cartesio	*Metodo e autobiografia*

[10] Le griglie sono nostre e intendono organizzare l'argomento che Marías presenta.

Sofisti*	*Discorso*	Hegel	*Enciclopedia*
Aristotele	*Akróasis*	Idealismo tedesco*	*Sistema**
Stoici	*Dissertazione*	Empirismo inglese*	*Saggi e trattati*
S. Agostino	*Meditazione Cristiana*	Unamuno	*Romanzo(personale*)*
Scolastica	*Commento**	Julián Marías	*Narrazione*

(Marías, 1947a, 172 - adapted)

* Aggiunti successivamente (Marías, 1953, 14)

Come abbiamo visto, Marías dice che la persona ha bisogno di saper vivere, tuttavia, non c'è nulla nella vita che ci dica quale sia il modo migliore per farlo. Tradizionalmente, si è pensato che la soluzione fosse la conoscenza. In ogni caso, Marías esamina altre possibilità, «ordalie primitive, saggezza o sapienza, come appare nella letteratura sapienziale e negli oracoli greci» (Marías, 1947, 240).

Deve essere un «pensiero concreto, collegato, complesso, immaginativo, circostanziale». In questo processo riflessivo, «gli esempi concreti"[11] sono essenziali per capire e accedere alle occasioni di felicità, perché è in esse che "accade la felicità"». Ancora più importante degli esempi è la riflessione sull'esperienza personale – questo è un «metodo meraviglioso per la ricerca della felicità» (Valderrey, 1989, 331).

Julián Marías ci avverte di evitare il "sofisma": prendere una parte (biografica) dall'intera (vita) (Marías, 1970, 54).

Marías afferma che il metodo di ricerca sulla persona debba essere prendere le mosse dalla vita umana (Marías, 1996a, 78).

[11] Questa utilità è attribuita anche da una consulenza filosofica di casi di studio o a un caso di consulenza.

Un caso di consulenza filosofica

Analizziamo un caso di consulenza. Nell'interesse di un ordine deontologico, i dati personali sono stati modificati con l'obiettivo di proteggere l'identità del cliente.

Pedro aveva 24 anni ed era uno studente in Portogallo. Ha iniziato il processo di consulenza il 26 gennaio. Era accompagnato da sua madre. Il problema presentato all'inizio era legato ad una certa mancanza di interesse da parte di Pedro per gli studi e a una sorta di disorientamento personale rispetto al suo futuro. Col tempo, Pedro passava sempre più tempo a casa, manifestando insoddisfazione per la monotonia della sua vita.

In accordo con il metodo della ragione vitale, abbiamo iniziato il lavoro filosofico investigando la storia personale di Pedro. Per questo, abbiamo chiesto a Pedro di descrivere la sua vita di tutti i giorni (ragione narrativa). Nel frattempo, abbiamo posto alcune domande di verifica, per tratteggiare con obiettività la verità – quali importanza, coerenza e significato – della sua narrazione (lavoro critico-ermeneutico)

Pedro diceva di non voler andare in aula e che era più comodo stare a casa. Gli piaceva leggere e lo sport. Si considerava una persona nervosa. Il suo background educativo è sempre stato turbato dalla difficoltà di motivazione allo studio. Quando ha raggiunto l'università, si sentiva confuso circa il percorso che più gli piacesse. Ha criticato la scuola per il fatto di non avere risorse di qualità per soddisfare l'esigenza di esplorare la vocazione dei giovani adolescenti, e ha aggiunto che un semplice test psicometrico non fosse sufficiente. Tuttavia, Pedro ha detto di aver scelto di andare a lavorare per una compagnia multinazionale, durante gli studi, perché questo gli era utile per avere dei soldi. Stava prendendo una patente di guida ma aveva fallito diverse volte (più di 10) l'esame scritto. Le sue relazioni affettive non erano spesso stabili, ha sottolineato Pedro.

Dopo di che, il consulente filosofico ha posto alcune domande finalizzate a promuovere in Pedro un *ensimismamiento*. È stato chiesto a Pedro di valutare il suo atteggiamento nei confronti della vita (studio della realtà vitale della persona). Pedro ha detto di aver provato molta ansia quando ha dovuto attendere il risultato di

qualcosa, soprattutto a causa della sua negatività intorno al futuro e alla sua performanza (influenza e preconcetti). Pedro aveva paura di ricevere sempre cattivi risultati. In tale contesto, ha ricordato che sua madre gli ha messo molta pressione e che lo ha reso instabile.

Con questo abbiamo finito la prima seduta. Alla seduta successiva Pedro non si presenterà. Sarà sua madre a farlo. Il 4 Febbraio. Abbiamo chiesto una valutazione della situazione. La madre di Pedro ha ammesso di essere una "madre-chioccia" ma ha affermato di avere una spiegazione, perché suo figlio è sempre stato un giovane con molti problemi di salute e di socializzazione. Ella ha scoperto che il figlio era troppo dipendente da lei.

L'11 febbraio, Pedro è venuto di nuovo in consulenza. Ho chiesto se frattempo Pedro avesse fatto un altro tipo di consulto. La risposta è stata negativa.

Abbiamo iniziato ad analizzare la situazione di Pedro e recuperato il tema dello sport, di cui Pedro ha parlato nella sessione precedente, e lo abbiamo sondato (dimensione personale). Pedro dice che ama giocare a calcio al coperto e che qualche volta vi ha incontrato degli amici, e che vorrebbe affittare una palestra. Abbiamo approfondito ulteriormente e gli abbiamo chiesto quali fossero i suoi sogni (dimensione progettuale). Pedro ha risposto che un giorno gli piacerebbe vivere in una villa, costruita con i suoi soldi e, se possibile, grazie al proprio lavoro. Vorrebbe avere una casa secondo le sue idee e i suoi gusti.

Quindi, passiamo alla questione intorno al progetto[12] e alle risorse richieste. Pedro ha riflettuto per alcuni secondi perché non aveva mai pensato in tal senso – disse. La prima condizione necessaria per realizzare il suo sogno, era avere un lavoro e quindi guadagnare del denaro. Poi, gli abbiamo chiesto delle risorse necessarie. Pedro sentiva che sarebbe stato più semplice avere un buon lavoro, se fosse riuscito a conseguire la laurea. Ha riferito di averne la volontà, ma che non si sentiva sempre motivato. Quindi

[12] Secondo Julian Marias, la vita è progetto (Marías 1995: 145). In un altro testo, abbiamo menzionato l'importanza di questa verità "radicale" e "analitica" per il lavoro metodologico del consulente filosofico (Dias, 2009, pp. 80-110). Ma qui, dobbiamo aggiungere qualcosa in più. Analizzando la psicoanalisi di Freud, il filosofo spagnolo critica il metodo basato sull'analisi del passato del cliente, piuttosto che sull'analisi dei suoi progetti (presente e futuro). (Confrontare Marías, *Biografia della filosofia*, 1986, 267).

ha pensato che forse avesse bisogno di aiuto e di una guida per riflettere seriamente sulla sua vita, per progettare, con consapevolezza e responsabilità, ogni passo per il conseguimento dei suoi obiettivi.

Il 18 febbraio, la madre è tornata nuovamente in consulenza. Essa è iniziata col notare che lei fosse ancora preoccupata di una possibile relazione tra il suo fallimento personale e il fallimento personale e accademico del figlio. La madre di Pedro non aveva un lavoro e stava ancora studiando presso la stessa università di Pedro, ma in un altro corso di laurea. Disse di avere già avuto una depressione e in quel momento si sentiva stanca di dover ancora aiutare il figlio e di non avere tempo per prendersi cura di sé e del suo futuro. A casa, suo marito cerca di aiutarla leggendo libri che parlino di casi del genere. Tuttavia, il marito non si manifesta molto preoccupato per il figlio, perché crede che il problema del ragazzo sia la pigrizia. Inoltre, il padre si accorse che il figlio non si staccava dalla sua stanza, in cui vi sono televisione, computer, internet e playstation.

Il 4 marzo, era il turno di Pedro. Abbiamo iniziato la consulenza con l'elaborazione di uno schema comparativo, per massimizzare il pensiero di Pedro sulla sua riflessione.

<table>
<tr><th>Pedro A</th><th>Pedro B</th></tr>
<tr><td>Sai cosa vuoi nella vita</td><td>A volte non vuole sapere molto sulla vita</td></tr>
<tr><td>Il corso è importante per il tuo futuro</td><td rowspan="4">Qualche volta preferisce stare a casa a guardare la TV, a giocare alla playstation e a navigare in internet (soprattutto social network).

A volte preferisce la solitudine come modo per controllare la sua vita, il suo spazio e alcuni regole.</td></tr>
<tr><td>Desidera avere una casa</td></tr>
<tr><td>Gli piace andare alla scuola materna del padre per aiutarlo nella gestione</td></tr>
<tr><td>Vorrebbe una sua villa a Olhão o a Faro</td></tr>
</table>

Così, Pedro sentiva che il problema principale risiedeva nel controllo da parte della madre. Disse che sua sorella aveva già lasciato casa qualche anno fa per la stessa ragione.

Dopo questo racconto, abbiamo chiesto a Pedro della possibilità dell'esistenza di un terzo Pedro, Pedro C. La risposta è stata positiva.

<table>
<tr><td>Pedro A</td><td>Pedro B</td><td>Pedro C</td></tr>
<tr><td>Sai cosa vuoi nella vita</td><td>A volte non vuole sapere molto sulla vita</td><td>La madre sa cosa sia meglio per la sua vita</td></tr>
<tr><td>Il corso è importante per il tuo futuro</td><td rowspan="4">Qualche volta preferisce stare a casa a guardare la TV, a giocare alla playstation e a navigare in internet (soprattutto social network).

A volte preferisce la solitudine come modo per controllare la sua vita, il suo spazio e alcuni regole.</td><td>Esso è dipendente dal controllo della madre</td></tr>
<tr><td>Desidera avere una casa</td><td rowspan="3">È impossibile l'affrancamento dalla madre</td></tr>
<tr><td>Gli piace andare alla scuola materna del padre per aiutarlo nella gestione</td></tr>
<tr><td>Vorrebbe una sua villa a Olhão o a Faro</td></tr>
</table>

Dopo questo resoconto, il consulente filosofico ha chiesto se Pedro avesse mai provato un'esperienza di autonomia. Pedro ha risposto di sì e ha raccontato un episodio vissuto nella città di Oporto, in un giro che ha fatto da solo al Palazzo di Cristallo.

Per quanto riguarda l'università, gli è stato chiesto se non ci fossero delle forme di motivazione personale per far diventare il progetto più attraente. Pedro ha risposto di sì, perché questo semestre ha incontrato nuovi compagni con cui ha formato un gruppo di studio. Io ho percepito un po' di speranza di miglioramento.

Infine, la consulenza si è conclusa con la richiesta del consulente a Pedro di redigere un diario, in maniera schematica con solo 2 o 4 esperienze positive e/o negative ogni giorno. Lo schema di questo diario è stato effettuato dal consulente e consegnato al cliente.

Il 18 marzo, stavamo esaminando assieme il diario realizzato. Questo documento permette non solo di avere accesso alla vita quotidiana di Pedro, ma anche di ottenere un impegno mediante la narrazione della sua vita. La sua natura sistematica, permetteva inoltre la promozione in Pedro di una riflessione più consapevole sulla sua routine quotidiana/settimanale. In questo contesto, per esempio, abbiano notato il fatto che Pedro andasse a dormire sempre tardi (alle 2 del mattino) e che gli piacesse dormire sino all'ora di pranzo.

Il 1 aprile ha riferito di avere un nuovo gruppo di studio con cui gli piaceva stare e lavorare. Era ora più motivato. Ha anche raccontato di aver superato l'esame di guida e di sentirsi molto felice. Il giorno successivo, è tornato a leggere il libro di Harry Potter, perché era di un genere letterario che gli piaceva e con cui si intratteneva. Alla fine della consulenza, disse che il diario e l'analisi correlate erano molto importanti per la consapevolezza di alcune dimensioni vitali. È diventato più semplice cambiare.

Il 20 maggio abbiamo condotto una valutazione del percorso fatto, dalla realizzazione all'utilità delle consulenze e dei loro effetti sulla sua vita. Abbiamo verificato che egli aveva conseguito alcuni successi al college, che aveva una nuova fidanzata e che stava praticando sport due volte a settimana: calcio e jogging.

L'ultima consulenza è avvenuta il 25 luglio. Pedro ha raccontato che il padre stava pensando di premiare l'impegno del figlio con l'affitto di un appartamento nella città di Faro, vicina all'università, anche per offrirgli maggior autonomia. Stavano anche pensando di acquistare una casa nelle aste finanziarie, come investimento per il futuro. Pedro ha sottolineato l'importanza che lo sport stava avendo nella sua vita, perché il calcio aveva giovato grandemente alle sue relazioni e con il jogging si sentiva molto meglio con se stesso e meno nervoso.

Conclusione

«Da una tradizione filosofica pienamente assunta, [Julian Marias][13] ha elaborato visioni originali dei temi antropologici che sono di interesse per le Scienze Sociali e per un quadro completo del mondo filosofico» (Sarmiento, 2007, 93). Nella sua tesi di dottorato, Sarmiento conclude qualcosa che condividiamo: l'utilità del lavoro di Marías, partendo dal suo personalismo vitale, al lavoro sulle scienze sociali (Sarmiento, 2003, 255).

Tuttavia, questa utilità non è indirizzata solo alle scienze sociali. Una "personalizzazione" che – riferisce Marías – si propone di essere una filosofia applicata al mondo umano in generale (Marías, 2002d, 182) e che, a nostro modo di vedere, permette di dimostrare una teoria della consulenza filosofica.

Di recente, abbiamo collaborato con il dipartimento di educazione sociale dell'Università di Algarve. Gli argomenti più richiesti erano l'etica, la deontologia professionale e la consulenza filosofica. Qui, educatori sociali hanno voluto sapere come si faccia ad elaborare delle regole etiche e deontologiche per la professione e, in pratica, come si potrebbero risolvere dilemmi etici nella pratica dell'educazione sociale nelle istituzioni e soprattutto nel lavoro con le persone.

Per quanto riguarda la consulenza filosofica, gli interessi erano relativi ai problemi filosofici delle persone, la questione del confine tra i disturbi del cervello e le tecniche che dovrebbero essere usate per affrontare situazioni in cui compaiano problematiche filosofiche. Il problema posto dagli operatori sociali era collegato al fatto che il pubblico di destinazione può avere, di frequente, persone con problemi filosofici, oltre ad altri. Il problema filosofico su cui si è lavorato è stato, curiosamente, il disorientamento personale[14], ovvero il vuoto di credenze e di valori personali/sociali e la confusione concettuale associata. Un'altra questione filosofica era il senso della vita,

[13] Le griglie sono nostre.

[14] Questo è precisamente il problema filosofico che riguarda soprattutto l'era contemporanea e che ha occupato per molto tempo il lavoro di Julián Marías. D'altro canto, Serrano crede che l'educazione sociale sia sorta per affrontare «una situazione sociale carica di problemi, bisogni e conflitti che richiede una risposta educativa e sociale urgente» (Serrano, 2009, p. 22).

vale a dire una persona che pensa che la sua vita non abbia significato, a causa del fatto che stesse vivendo una situazione-limite (Barros, 2012) [15].

Così, quello che ora sarebbe interessato e tenendo conto dello studio portato avanti da Viegas (2011)[16], è stato l'arricchimento formativo dell'educatore sociale a livello delle metodologie e della competenze di consulenza filosofico.

È interessante notare alcune somiglianze nella situazione di entrambe le discipline. Secondo Gloria Pérez Serrano, l'educazione sociale è più un ambito di applicazione pratica che una scienza (Serrano, 2009, 13). Detto questo, chiediamo, potremmo dire la stessa cosa della consulenza filosofica? D'altra parte, Serrano si riferisce alla novità del soggetto nel mondo contemporaneo. Lo stesso che abbiamo dichiarato, nel corso di questo articolo, in relazione alla consulenza filosofica[17].

Bibliografia

Per uno studio più approfondito del contesto di questo articolo, consigliamo di consultare lo studio della seguente tesi di dottorato:

Dias, J. (2013). *O Contributo de Julián Marías para uma Teoria da Filosofia Aplicada à questão da Felicidade*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa. (Disponibile online all'indirizzo http://run.unl.pt/handle/10362/9088)

In tutto l'articolo, abbiamo tenuto le note dell'originale, per facilitare la ricerca scientifica agli eventuali ricercatori interessati al tema.

L'elenco presentato qui è un sommario della lista completa presentata nella tesi di dottorato di cui sopra. Essa è funzionale a fornire un orientamento per il lettore/ricercatore di questa Rivista.

---

[15] Come sappiamo, la questione delle situazioni-limite era stata studiata in maniera estesa da Paulo Freire, uno degli autori di riferimento nella formazione accademica degli educatori sociali.

[16] L'articolo di Viegas (2011) intendeva mostrare l'importanza essenziale al momento di mettere in relazione l'educazione con la consulenza filosofica. «Questo è dunque il motivo per cui gli uomini del nostro tempo devono interessarsi a ciò che conosciamo con il nome, tanto problematico, di filosofia» (Marías, 1995, 106).

[17] Anche se non è lo scopo di questo articolo, vorremmo sottolineare, comunque, l'utilità che la disciplina della filosofia sociale può avere nella formazione dell'educatori sociale. In futuro potrebbe essere una linea di ricerca.

Barrientos, J. (2011b). "Una definición de filosofia aplicada". 109-129. in José Barrientos (Ed). *Metodologias aplicadas desde filosofia: estabelecimentos prisionais, empresa, ética, consultoria e educação*. Madrid: Visión Libros.

Barros, R. (2012). "A educação social e permanente de adultos (ESPA) como um quefazer filosófico transformador de situações-limite". 77-108. in *Haser – Revista Internacional de Filosofía Aplicada*. 3.

Bowie, N. (1982). "Applied philosophy: its meaning and justification". 1-18. in *International Journal of Applied Philosophy*. 1:1.

Bueno, G. (2005). *El mito de la felicidad – Autoayuda para desengaño de quienes buscan ser felices*. Barcelona: Ediciones B.

Comte-Sponville, A., Delumeau, J. & Farge, A. (2003). *La plus belle histoire du bonheur*. Paris: Seuil. (Trad. portuguesa 2009. *A mais bela história da felicidade*. Lisboa: Edições Texto & Grafia)

Dias, J. (2015) "From the Happiness Paradigm in Marías to the Application of the PROJECT@ Method in a Case of Philosophical Consultation". 93-130. *Journal of Humanities Therapy*. Vol. 6. Chuncheon: Kangwon National University.

Dias, J. (2012). "Happiness – the fundament of philosophical consultation". 491-507. in XI-ICPP & HT2012 - Proceedings. (2012). *The multiplity of therapeutic practice in philosophy and humanities*. Vol. 1. Chuncheon: Kangwon National University.

Dias, J. & Barrientos, J. (2009). *Felicidad o conocimiento?* Sevilla: Doss Ediciones. Colección Universidad.

Harteloh, P. (2010). On the Competence of Philosophical Counsellors. *Practical Philosophy*. 10: 1. (disponibile online all'indirizzo http://www.practical-philosophy.org.uk/journal/pdf/10-1%20035%20Harteloh%20-%20Competence.pdf)

Huéscar, A. (1995). "Sobre la felicidad". 122-143. in *Revista de Ocidente*. 168.

Lahav, R. (1996). "What is philosophical in philosophical counselling?". 259-278. in *Journal of Applied Philosophy*. 13:3.

Kasachkoff, T. (1992). "Some complaints about and some defenses of applied philosophy". 5-9. in *International Journal of Applied Philosophy*. 7:1.

Katzner, L. (1982). "Applied philosophy and the role of the philosopher". 31-38. in *International Journal of Applied Philosophy*. 1: 2.

Marías, J. (1987). *La felicidad humana*. Edición 1989. Madrid: Alianza Editorial.

Marías, J. (1952a). "La felicidad humana. Mundo y paraíso". pp. 83-112. Marías, J. (1954). *Ensayos de teoria*. 3rd edizione 1966. Madrid: Revista de Ocidente.

Marías, J. (1952b). "La psiquiatría vista desde la filosofía". 59-82. in Marías, J. (1954). *Ensayos de teoria*. 3ª edizione 1966. Madrid: Revista de Ocidente.

Marías, J. (1995). *Tratado de lo mejor, La moral y las formas de vida*. 3rd edition 1995. Madrid: Alianza Editorial.

Marinoff, L. (2002). *Philosophical practice*. San Diego: Academic Press.

McLeod, J. (2002). "Philosophical Counselling". 322-355. in McLeod, J. (2002). *An Introduction to Counselling*. Oxford: Oxford University Press.

Menezes, F. (2011). A ideia geral do "*Aconselhamento filosófico*". Uma introdução ao tema. 101-140. in *Revista Filosófica de Coimbra*. Universidade de Coimbra. 39: 20.

Neves, M. (2007). "Verdade e felicidade". 162-173. in *Antígona – Revista Cultural de la Fundación María Zambrano*. 2.

Paden, R. (1998). "Defining philosophical counseling". 1-17. in *International Journal of Applied Philosophy*. 12:1.

Pihlström, S. (1999). "Applied philosophy – Problems and application". 121-133. in *International Journal of Applied Philosophy*. 13:1.

Salas, J. (2008a). "Ortega, Marías y el futuro de la filosofía". 285-301. in Páez, J. (Ed.). *Julián Marías. Una filosofía en libertad*. Málaga: Fundación General de la Universidad de Málaga.

Sarmiento, P. (1998). *Hombre y humanismo en Julián Marías*. Universidad Complutense de Madrid. (disponibile on line all'indirizzo http://eprts.ucm.es/tesis/19972000/H/2/H2098001.pdf)

Serrano. G. (2003). *Pedagogía social – Educación social*. Madrid: Narcea Ediciones.

Schuster, S. (1995). "Report on applying philosophy in philosophical counseling". 51-55. in *International Journal of Applied Philosophy*. 9:2.

Valderrey, C. (1989). "La felicidad en Julián Marías". 329-336. in *Religión y Cultura*. 36:173.

Viegas, L. (2011). "A orientação filosófica e a mediação como metodologias de intervenção da educação social em contexto escolar". 89-100. in José Barrientos (Ed). *Metodologias aplicadas desde filosofia: estabelecimentos prisionais, empresa, ética, consultoria e educação*. Madrid: Visión Libros.

Yalom, I. (1992). *When Nietzsche wept*. New York: Harper Collins. (Portuguese translation 2007. *Quando Nietzsche chorou*. Lisboa: Saída de Emergência)

Zhang, G & Veenhoven, R. (2008). Ancient chinese philosophical advice: can it help us find happiness today?. pp. 425-443. in *Journal of Happiness Studies*. Vol. 9. Nº 3.

Il dialogo interiore. Pensare e filosofare

The internal dialogue. Thinking and philosophizing

Lodovico Berra[1]

Abstract

Il lavoro filosofico equivale ad una particolare modalità di pensare, ove il pensiero si fonde e si soprappone al linguaggio. In questo senso il filosofare può essere inteso come un processo interiore, un dialogo che si svolge all'interno del pensatore, oppure come una attività dialogica esterna, rivolta all'Altro, che amplia e completa quella interiore. Filosofare è quindi pensare, un continuo dialogare con se stessi e con i nostri interlocutori.

Parole chiave: pensare – filosofare – dialogo interiore

The philosophical work is a particular way of thinking, where the thought blends and superposes the language. In this sense, the philosophy can be understood as an inner process, a dialogue that takes place within the thinker, or as an external dialogical activity, addressed to the Other, which extends and completes the interior. Philosophizing is so thinking, a continuous dialogue with ourselves and with our interlocutors.

Key words: thinking – philosophizing – internal dialogue

Introduzione

Spesso riflettiamo su cosa caratterizzi il lavorare *filosoficamente*, nel counseling e nella psicoterapia, rispetto ad altri tipi di interventi. In altro luogo[2] abbiamo identificato una delle principali caratteristiche di questa modalità nel cosiddetto *atteggiamento filosofico*, inteso come un modo di porsi di fronte alla vita e alle sue questioni. Inoltre abbiamo

[1] Medico specialista in Psichiatria, psicoterapeuta, direttore dell'Istituto Superiore di Filosofia, Psicologia, Psichiatria, ISFiPP.

[2] Berra L. *L'atteggiamento filosofico*, Nuova Rivista di Counseling Filosofico, n.13, 2016, pp. 119-132

sostenuto che il *metodo* di lavoro filosofico sia ben diverso da altri, per esempio da quelli di tipo psicologico. Vi sono infatti molti e differenti metodi specifici della filosofia, utili nella relazione d'aiuto, quali per esempio il metodo maieutico, fenomenologico, ermeneutico, dialettico.

Atteggiamento e *metodo* filosofico si basano su un determinato modo di vedere, percepire ma soprattutto di *pensare*.

Il counselor accompagna il cliente in un processo di pensiero, che ha metodo, ma che anche risente della sua personale struttura psichica e *modo di pensare*. Questo è in gran parte dipendente da quella che chiamiamo *Visione del Mondo*, poiché essa influenza il modo di pensare così come, in modo speculare, il modo di pensare struttura ed anima la Visione del Mondo. Vi è quindi un rapporto reciproco e dinamico tra la serie di valori, principi, idee che costituiscono la Visione del Mondo e il modo di pensare dell'individuo.

Per Heidegger[3] i filosofi sono *i* pensatori poiché il pensiero si sviluppa propriamente nella filosofia. Il pensiero è quindi un aspetto centrale e fondamentale dell'attività filosofica ed è quindi necessario chiarire che cosa esso sia e come possa influenzare la visione del mondo, la visione dell'esistenza e quella dello stesso individuo.

Il *pensiero* può essere definito un'attività mentale complessa, che si manifesta attraverso numerosi fenomeni quali il ragionamento, la riflessione, l'immaginazione, il fantasticare, l'organizzazione dei ricordi, che permettono di comunicare con se stessi, con il mondo esterno e con gli altri, nonché di costruire ipotesi sul mondo e sul nostro modo di pensarlo[4].

Il filosofo *pensa* e spesso siamo attenti solo alle conseguenze del pensiero, ai risultati del pensare, alle domande e alle risposte che esso arriva a formulare. Le domande e le inquietudini intellettuali che noi viviamo in realtà non sono altro che il risultato di quella funzione psichica che è il *pensare,* che ci consente di esistere e di avere consapevolezza della nostra esistenza.

---

[3] Heidegger M. (1954) *Cosa significa pensare?* SugarCo edizioni, 1996, pp38-39

[4] Galimberti U. *Dizionario di psicologia,* UTET, 1992, p. 666

Noi siamo il nostro pensare. Attraverso il nostro pensiero costruiamo la nostra esistenza interiore e condizioniamo la nostra vita esteriore. Se così non fosse, la vita psichica sarebbe molto più semplice ed elementare. Se eliminassimo il nostro pensare, i pensieri che scorrono dentro di noi, ci rimarrebbe una mente in cui fluiscono in modo disordinato immagini, sensazioni, suoni, riflessi, oppure vuoto e silenzio. Il silenzio della mente implica quindi una sospensione del pensare. Senza pensiero non ci può più essere filosofare.

La pratica della meditazione zen comporta la ricerca di uno stato interiore detto *Mushin no shin*, o vuoto mentale, non-mente, come stato di coscienza supremo che supera l'illusione della mente. In tale stato di *mente-senza-mente* vi è come uno svuotamento totale, non solo di pensieri ma anche di emozioni, il che consente una condizione di apertura verso ogni cosa.

Questo stato di vuoto, di assenza di pensiero, può essere per il filosofo pratico un interessante momento di ricerca, una fase di conoscenza che riporta al pensiero in modo rinnovato e più consapevole. Ma come filosofi pratici dobbiamo concepire un lavoro di counseling che abbia come strumento fondamentale il pensare, un pensare corretto e filosoficamente orientato. Non possiamo prescindere dal pensare ed è importante che vi sia una conoscenza diretta e concreta di che cosa esso consista.

Il dialogo interiore

Filosofare è pensare. Ma pensare è parlare, un parlare silenzioso dentro noi stessi, un continuo *dialogo interno*. Parlare richiede un linguaggio, una grammatica, parole in successione, frasi che esprimano concetti o fatti. Fino a quando non formuliamo in modo grammaticalmente corretto un concetto esso non esiste. *Pensare fa esistere le cose*. Esse possono esistere in noi ad uno stadio embrionale, ma fino a quando non sono espresse in un linguaggio esse non esistono. Un sentimento, un'idea, si realizzano, esistono, solo nel momento in cui le si nomina. A volte vi sono sentimenti per cui non esistono parole che li possano descrivere in modo adeguato, e nella impossibilità di esprimerli possono dare l'impressione di non ancora esistere. Nel tentativo di dar

corpo alle cose il nostro pensiero non può far altro che cercare parole che si avvicinino al loro significato, a volte con il rischio di stravolgere o perdere il senso originario.
Lo stesso scrivere ha funzione organizzatrice poiché, nello sforzo di compilare frasi corrette e connesse tra loro, induco la mia mente a riordinare pensieri, a dargli forma. Vi è quindi un rapporto diretto tra pensare, parlare e scrivere. Ciò che scrivo riflette il mio pensare e contribuisce a dargli ordine. Più lo scritto è complesso, più lo è anche il pensare. Ma *più il pensiero è complesso, più esso tende ad essere falso*, più esso si lascia prendere dai sottili meccanismi mentali e dalla spinta all' astrazione, più sarà lontano dalla realtà che cerca di esprimere.
Quindi quando penso, parlo secondo un linguaggio che rispetta regole, suoni e grammatiche. Sebbene, come sosteneva Chomsky, le lingue naturali abbiamo una struttura naturale in gran parte comune, è possibile che l'utilizzare linguaggi diversi comporti un pensare diverso.
Secondo *la teoria della relatività linguistica* di Sapir-Whorf[5] sono le strutture della lingua a condizionare, modellare e strutturare il nostro universo mentale e cognitivo, vale a dire il nostro pensare interiore. Di qui ne deriva che il mondo è concepito in modo diverso da coloro che si servono di lingue diverse, e la differente struttura delle lingue può essere la causa delle diverse concezioni del mondo.
Il mio usare l'italiano inevitabilmente mi pone in una dimensione di pensiero diversa da quella che potrei avere se parlassi, o scrivessi, in cinese o in arabo. Una grammatica, una serie di suoni e regole, condiziona un tipo di pensiero e quindi tutto ciò che ne deriva.

Pensiero e linguaggio[6]

Vi è quindi una stretta connessione tra pensiero e linguaggio, tale da farci sostenere in sintonia con Wittgenstein che, al di là delle apparenze, vi è tra loro una chiara identità. Nella filosofia di Wittgenstein il mondo è inteso come totalità dei fatti e il linguaggio come la totalità delle proposizioni che significano i fatti stessi. Nel *Tractatus Logicus-*

[5] Whorf B. (1956) *Linguaggio, pensiero e realtà,* Bollati Boringhieri, 1970
[6] Questo paragrafo è tratto da Berra L. *Oltre il senso della vita. Depressione ed esistenza,* Apogeo, 2006, pp. 85-87

philosophicus[7] egli scrive che il linguaggio è la raffigurazione logica del mondo e «l'immagine logica dei fatti è il pensiero» (3.01). Vi è quindi uno stretto rapporto tra mondo e i suoi fatti, logica, linguaggio e pensiero. Senza logica non avremmo un linguaggio, e senza questo non potremmo pensare. Ed è la logica stessa che ci consente di raffigurare il mondo ed i fatti che in esso avvengono.

Il linguaggio esprime e concretizza il pensiero, e ci fornisce un possibile modello di realtà, con l'aiuto di un armatura logica, un *archetipo logico a priori* che è prima di ogni esperienza. Tuttavia non possiamo rappresentarci questa armatura logica, poiché per farlo dovremmo poterci situare fuori di essa, ossia fuori del mondo (Op. cit., 4).

L'organizzazione gerarchica del pensiero è perciò indipendente dalla realtà, e questo condiziona una limitazione nella nostra osservazione del mondo. Wittgenstein scrive (Op. cit., 5): «I limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo». E ancora: «Noi non possiamo pensare nulla d'illogico, poiché altrimenti dovremmo pensare illogicamente […] Infatti d'un mondo "illogico" noi non potremmo dire quale aspetto esso avrebbe».

Nella introduzione al *Tractatus* Bertrand Russell utilizza, a questo proposito, la metafora del campo visivo: come il nostro campo visivo non ha, per noi, un limite visivo, appunto poiché nulla è fuori di esso, così il nostro mondo logico non ha un limite logico poiché la nostra logica nulla conosce che sia fuori di esso.

Quindi il soggetto non è parte, ma limite del mondo poiché la sua logica mentale conforma il mondo, e quindi lo limita.

Non vi è perciò per Wittgenstein un ordine a priori delle cose, e le cosiddette leggi naturali sono un'illusione; ma vi è un ordine a priori della mente, una sua legislazione logica che dà ordine alle cose del mondo. Queste leggi a priori della logica sono come i mattoni che ci consentono di costruire gli edifici del pensiero. «Qualunque edificio tu voglia innalzare» afferma Wittgenstein «lo devi comunque costruire con *queste pietre* e con queste soltanto» (op. cit., 6).

[7] Wittgenstein L. (1921) *Tractatus Logicus-philosophicus*, Einaudi, 1998

Anche Gadamer, qualche anno più tardi, in *Verità e Metodo* riconoscerà al linguaggio il primato della nostra esperienza del mondo e della comprensione dei «caratteri che definiscono, in generale e fondamentalmente, ogni rapporto dell'uomo con il mondo»[8].
In modo simile, Heidegger scriveva, in *Essere e Tempo,* che il linguaggio è la casa dell'Essere, vale a dire che il linguaggio è l'immediata rivelazione dell'essere e l'uomo può accedere all'essere attraverso il linguaggio.
Da un punto di vista più psicoanalitico, anche per Lacan[9] il linguaggio è il fondamento costitutivo della globalità della vita dell'uomo. Il linguaggio ha nei confronti della realtà e del soggetto umano una funzione formativa e regolativa. Esso impone nomi, distinzioni e differenze e, nominando e distinguendo, delimita e specifica ruoli e funzioni
Il linguaggio è quindi, oltreché lo strumento che ci rende possibile esprimere il nostro pensiero e le nostre emozioni, anche ciò attraverso cui possiamo organizzare e definire il nostro mondo interiore. Esso ci consente di avere un oggetto da osservare nel momento in cui indaghiamo la nostra mente, e se vogliamo capire qualcosa di più sul nostro funzionamento psichico dobbiamo inevitabilmente rifarci ad un linguaggio. Anche quando indaghiamo emozioni e sentimenti abbiamo bisogno di definirli e collocarli sintatticamente e semanticamente. Prendere contatto con essi, indagarli e rielaborarli, richiede l'uso di parole e di un linguaggio che ci consenta di vederli, chiarirli, decodificarli.
Ma, come ci dice Chomsky, l'acquisizione di una lingua può essere spiegata solo postulando l'esistenza di una facoltà mentale altamente specializzata e, soprattutto innata, cioè dipendente da caratteristiche del cervello umano biologicamente e geneticamente determinate. Da questo, ancora una volta, arriviamo ad affermare che se il linguaggio possiede una base organica, anche il pensiero debba essere espressione più di un *cervello* che di un'anima.

[8] Gadamer H.G. (1960) *Verità e Metodo*, Bompiani, 2000, p. 543

[9] Lacan J. (1966) *Scritti*, Einaudi Torino, 1974

È stato ipotizzato che il linguaggio, come altre funzioni mentali sia una *exaptation*, cioè una caratteristica in grado di potenziare le nostre capacità adattive, ma che non sono state originariamente progettate per realizzare ciò per cui sono impiegate.
Per esempio nella specie umana, le pieghe laringee, comparse per impedire che, in occasione del vomito il rigurgito del cibo entrasse nei polmoni, sono state successivamente utilizzate per produrre suoni e si sono trasformate nelle corde vocali, pur mantenendo la loro funzione originaria
Una volta che si è costruita una macchina complessa, questa riesce a realizzare tante funzioni che inizialmente non erano previste.
Se in tal caso il linguaggio è un imprevisto dell'evoluzione, ne consegue che forse anche il pensiero è una espressione inattesa dell'essere umano. Infatti solo gli esseri umani possiedono una consapevolezza basata sul linguaggio e gli artifici mentali che il linguaggio rende possibili.
Il dialogo interiore si realizza quindi attraverso un linguaggio, espressione fondamentale del nostro pensare.

Il filosofare solitario o condiviso

Il pensiero, base del filosofare, può essere un fenomeno che si sviluppa interiormente oppure il risultato dell'interazione e condivisione verso l'esterno, con l'Altro. Vi è un rapporto dinamico e reciproco tra il dialogo interiore e quello esterno, nel senso che ciò che avviene all'interno del soggetto (counselor o cliente) si intreccia e si sviluppa nell'interazione con l'Altro. Ne emerge un effetto diverso in quello che possiamo chiamare *pensiero condiviso*. Nella coppia e nel gruppo si sviluppano pensieri nuovi e diversi rispetto a quello che accade nel pensare isolato e solitario. Ogni interazione è unica ed esclusiva così come il risultato che ne deriva. Ogni rapporto, duale o di gruppo, è un terreno diverso in cui si possono produrre nuovi pensieri e nuove filosofie.
Ma non possiamo dire che l'uno sia più importante dell'altro in quanto solo nella loro alternanza e sovrapposizione può avvenire un risultato significativo.

Questo scambio di pensieri che produce nuovi pensieri, avviene prevalentemente (anche se non esclusivamente) attraverso *parole*. Attraverso queste vengono comunicati stati d'animo, tramite *frasi* si espongono problemi, utilizzando un *linguaggio* si esamina e discute, dialetticamente si elaborano situazioni. Attraverso parole agiamo sul *pensiero*, e con esso sugli *eventi*. La parola infine influenza il modo d'essere nel mondo.

Quando *pensiamo* è il *linguaggio* che parla dentro di noi, è la costruzione grammaticale insieme alla sequenza di suoni mentali che forma il nostro pensiero. Quando parliamo con Altri è attraverso un linguaggio che comunichiamo idee, concetti e sentimenti.

Ciò che accade nella relazione dialettica con il cliente, segue inevitabilmente quello che accade all'interno del counselor; è nella sua organizzazione mentale, nella sua riflessione intima che si sviluppa la modalità di intervento. C'è nella relazione filosofica un continuo rapporto tra Io-*con me stesso* ed Io-*con l'altro*. Quello che avviene nella relazione risente di ciò che accade *dentro* me stesso. Questa è regola comune nei rapporti intersoggettivi, ma acquisisce maggior valore ed importanza qualora il pensiero interno debba guidare l'altro verso la ricerca di soluzioni e riposte esistenziali. Da qui ne deriva l'estrema importanza della qualità di pensiero del counselor, che deve essere pulita, chiara e ben delineata. Un pensiero confuso, istintivo, emotivo può anche funzionare ma non è in grado di garantire affidabilità e sicuro sostegno.

Possiamo quindi dire che il dialogo *esterno* riflette il dialogo *interno* del counselor, che rappresenta la guida e il riferimento per un corretto processo di pensiero all'interno della relazione d'aiuto.

Per garantire un adeguato e giusto pensare dobbiamo quindi richiedere al professionista una profonda conoscenza di sé, del proprio modo di essere e di pensare, della propria *Visione del Mondo*, della propria filosofia, dei propri punti deboli e forti, delle proprie attitudini e contro-attitudini, dei propri problemi personali, risolti o irrisolti. Questo non può che avvenire attraverso un percorso di formazione personale, che agisca nella profondità dell'individuo e nella sua consapevolezza interiore, ma che comprenda anche un confronto costante con altri professionisti, con un continuo esercizio della filosofia.

Il counseling filosofico come arte del pensare

Arte è quella attività che, basandosi sull'uso di determinati strumenti, consente l'espressione originale e creativa di contenuti emozionali ed estetici.

Nella pratica artistica si apprende l'uso di specifici strumenti, quali pennelli e colori nella pittura, scalpello e martello nella scultura, strumenti musicali nella musica, padronanza di sé, delle proprie emozioni e comportamento nel teatro e nella danza, e così via, che devono essere utilizzati in modo personale e creativo. Questo significa che non vi dovrebbe essere la meccanica riproduzione tecnica di una abilità, bensì vi deve essere la capacità dell'artista di inserire un personale contenuto emotivo ed estetico nella sua opera[10]. In un ambito così delicato come quello delle relazioni umane, un professionista che abbia molto studiato e che esegua alla perfezione tecniche apprese con scrupolo potrebbe non avere risultati rilevanti. In questo caso sarebbe proprio la sua capacità di pensare a divenire l'elemento fondamentale. L'aver affinato lo strumento *pensiero*, l'aver coltivato il proprio dialogo interiore, l'aver esercitato il pensare nella relazione con altri, consentono una maggiore capacità di entrare in una relazione empatica efficace.

Alcuni Autori ritengono che i risultati positivi siano molto più collegati alle caratteristiche di personalità del terapeuta rispetto alle tecniche da lui impiegate. Infatti alcuni terapeuti, trasversalmente a tutte le tecniche impiegate, sono costantemente più efficaci, mentre altri terapeuti producono costantemente risultati negativi[11].

Possiamo quindi affermare che nel counseling filosofico non sia tanto importante utilizzare precise e standardizzate tecniche di intervento, che siano riproducibili ed oggettivabili. Ogni relazione è unica ed irripetibile e ogni tentativo di ridurre a schemi ciò che accade nella situazione reale risulta insufficiente. È perciò necessario lavorare più sulla personalità, sulla conoscenza di sé, sulle capacità relazionali ma soprattutto sulla qualità dei processi di pensiero che accompagnano il counselor.

---

[10] Berra L. *L'arte e la scienza della psicoterapia esistenziale*, Dasein, n. 1, 2013, pp.30-39

[11] Bergin A.E., Garfield S.L. (Eds.) *Handbook of Psychotherapy and Behavior Change. An Empirical Analysis*, IV ed. Wiley, New York, 1994, p. 161.

Non è quindi tanto importante avere uno schema, una tecnica o un modello di intervento da riprodurre meccanicamente, ma piuttosto è necessario che il counselor, come essere umano o come filosofo, sia capace di affrontare (o potremmo dire *pensare*) le questioni della vita in modo chiaro e lucido, senza farsi condizionare in maniera inconsapevole da pregiudizi, pur sempre accompagnato da un spirito empatico.

Detto questo, ne deriva che le capacità fondamentali di un counselor o uno psicoterapeuta non dovrebbero essere basate su tecniche o strumenti precostituiti, da applicare pedissequamente secondo modelli di riferimento standardizzati e normati, esigenza fondamentale dei campi che vogliono dirsi scientifici, bensì sulla sua personalità e sulla capacità di pensare in modo nitido e creativo. Il counselor filosofo deve essere libero da modelli esplicativi della psiche e del suo funzionamento, da tecniche precostituite e programmate, da pensieri o filosofie già pronte ed inquadrate, ma piuttosto deve essere disponibile a pensare in modo lineare ma originale, così da poter stimolare la mente del cliente, e il suo pensare, verso la visione e soluzione dei suoi dubbi e problemi.

Fondamentale è quindi la formazione personale del professionista della relazione d'aiuto, che deve certamente comprendere una conoscenza teorico-pratica, ma anche e soprattutto una *maturità esistenziale* derivante dal costante esercizio di pensiero, sia interiore di conoscenza e riflessione su di sé, sia esterno di dialogo e confronto, di un filosofare quindi chiaro e lucido sulle questioni concrete dell'esistenza.

Bibliografia

Bergin A.E., Garfield S.L. (Eds.) *Handbook of Psychotherapy and Behavior Change. An Empirical Analysis*, IV ed. Wiley, New York, 1994

Berra L. *Oltre il senso della vita. Depressione ed esistenza,* Apogeo, 2006

Berra L. *L'arte e la scienza della psicoterapia esistenziale*, Dasein, n. 1, 2013

Berra L. *L'atteggiamento filosofico*, Nuova Rivista di Counseling Filosofico, n.13, 2016

Gadamer H.G. (1960) *Verità e Metodo*, Bompiani, 2000

Galimberti U. *Dizionario di psicologia,* UTET, 1992

Heidegger M. (1927) *Essere e Tempo*, ed. it. a cura di P. Chiodi Longanesi, Milano, 1976

Heidegger M. (1954) *Cosa significa pensare?*, SugarCo edizioni, 1996

Lacan J. (1966) *Scritti*, Einaudi Torino, 1974

Whorf B. (1956) *Linguaggio, pensiero e realtà,* Bollati Boringhieri, 1970

Wittgenstein L. (1921) *Tractatus Logicus-philosophicus*, Einaudi, 1998

Il counseling filosofico: pensare la patologia come esperienza esistenziale

Philosophical Counseling: thinking pathology as an existential experience

Martina Locca[1]

Abstract

L'articolo nasce dalla volontà di affrontare con il counseling filosofico situazioni patologiche di demenza e testimonia l'esperienza personale come counselor nel campo della malattia di Alzheimer. Dopo un excursus sulla considerazione che nei secoli la malattia mentale ha avuto e una riflessione su come approcci di tipo psichiatrico abbiano molto in comune con il counseling filosofo, viene presentato il lavoro svolto con i malati di Alzheimer e i loro familiari.

Parole chiave: counseling filosofico – demenza – malattia di Alzheimer

The article born from the desire to deal with the philosophical counseling pathological dementia situations and demonstrates the personal experience as a counselor with Alzheimer's disease. After a discussion on how mental illness has been considered over the centuries and a reflection on how psychiatric approaches have much in common with philosophical counseling, it is presented the work with people with Alzheimer's disease and their families.

Key words: counseling filosofico - dementia- Alzheimer disease

Introduzione

Approcciarsi al mondo delle demenze significa sprofondare in un mare di situazioni, di fatto esistenziali, che mettono a dura prova i sentimenti umani e la concezione di normalità che possediamo. Quando si assiste a un episodio di delirio o a una manifestazione di malessere la tendenza è quella della negazione o, forse ancora peggio, dell'umiliazione; il pensiero comune non sembra ancora avere acquisito l'abitudine

[1] Counselor filosofico diplomato SSCF e ISFiPP

all'ascolto e alla com-passione, ma anzi agisce (e reagisce) dimenticando la propria umanità. L'essere umano con la sua soggettività e unicità è un universo incredibile e affascinante quanto il suo destino di un'impossibile totale conoscenza, ma la filosofia pratica pone una possibilità d'azione; ho sempre pensato a una conciliazione tra filosofia, psicologia e psichiatria e, precisando e differenziando ciò che compete a ogni disciplina, non sono mai riuscita a considerare questi tre campi come elementi separati e incongruenti tra loro. Si pensi a Jaspers e a Laing, che hanno portato avanti un approccio filosofico a patologie mentali sintetizzabili nel quadro della psicosi, mostrando così che allucinazioni, paranoie e altri sintomi legati alla suddetta classe patologica possono essere compresi anche filosoficamente, oltrepassando la visione puramente scientifica.

Il mio lavoro vuole essere, così, uno sguardo su una strada iniziata nel Novecento e tuttora percorribile, un modo di incontrare il paziente/cliente nella propria esperienza esistenziale al di là delle specificazioni patologiche, in quanto risulta sia fondamentale dal nostro punto di vista l'esperienza che il singolo fa. Ho deciso di iniziare dalla considerazione primitiva riguardo la malattia mentale e le sue cause, fino ad arrivare alla psicologia più recente e all'approccio fenomenologico esistenziale. Da qui segue, e si collega, il counseling filosofico e l'esperienza attiva come counselor presso l'AVMA (Associazione Vercellese Malati Alzheimer). Il mondo dell'Alzheimer è vastissimo e a prima vista lontano e difficile per il nostro lavoro, ma ho creduto in questa esperienza poiché quando codesta malattia entra in una vita (e in un nucleo familiare) molti temi filosofici vengono mossi: il cambiamento, la malattia stessa, l'accettazione della diversità, i sentimenti e la responsabilità, giusto per citarne alcuni. Il percorso di counseling filosofico è stato affrontato con i parenti dei malati, anch'essi partecipi dell'esperienza patologica e i malati stessi.

Fare della filosofia una pratica, di lavoro e/o di vita, significa soprattutto essere in ascolto di noi e dell'altro e il contatto con un mondo, quello della patologia neurodegenerativa, forse per ora inesplorato dal counseling filosofico, apre a nuove sfide e rinnova la fiducia in quello che si può filoso-fare.

La malattia mentale tra superstizione e terapia

Nonostante ancora oggi la strada della comprensione dei disturbi mentali, più o meno gravi, non sia totalmente libera dai pregiudizi, c'è stato un tempo buio in cui le problematiche psichiche non venivano considerate in quanto tali ma mere conseguenze trattabili, quando possibile, sul piano morale e spirituale (religioso). Così, dall'età della pietra fino a qualche secolo fa, un comportamento fuori dalla norma era considerato perlopiù conseguenza di possessione da parte di spiriti maligni; ricordiamo a scopo esemplificativo uno dei più famosi guaritori di ogni tempo, il sacerdote Johann Joseph Gassner (1727-79). Egli, in seguito a presunte esperienze personali di possessione a opera del maligno, incominciò a esorcizzare i malati appartenenti alla propria parrocchia fino a raggiungere una notevole fama nel 1774; all'origine del suo metodo stava la differenziazione tra due tipi di malattie, quelle naturali e quelle preternaturali. Esclusivamente quest'ultime potevano essere trattate non scientificamente poiché non dipendenti da alterazioni e/o problemi fisici e venivano classificate in tre categorie in base alla gravità: *circumsessio* (imitazione di una malattia da parte del demonio), *obsessio* (causata da stregoneria) e *possessio* (possessione attiva). L'intervento curativo consisteva, dopo aver sollecitato lo spirito infestante a manifestarsi mediante sintomi, nell'esorcismo o nella raccomandazione a un medico qualora non avvenisse alcuna manifestazione. Spesso gli individui sui quali le pratiche di "disinfestazione" non davano buon esito erano torturati fisicamente con l'intento di rendere allo spirito il meno accogliente possibile la dimora corporea scelta (flagellazioni, deprivazione di cibo, rogo, ecc).

Un'altra credenza, invece, era mossa dall'idea che il disturbo mentale fosse causato da un allontanamento o smarrimento dell'anima; pensiamo per esempio alla figura dello sciamano, l'unico in grado di spostarsi da un mondo (il nostro) all'altro (l'aldilà) per ritrovare e riportare un'anima al legittimo proprietario. Si diceva che il futuro sciamano dovesse possedere qualità fuori dal comune e potesse diventare tale o per via ereditaria oppure per chiamata da parte di una divinità o di uno spirito preciso; lo sciamano aveva dunque una doppia natura, animale e umana e questo perché prima di venire al mondo nasceva da una madre uccello (rimasta gravida dopo aver ingoiato un'anima). Una volta

deposto, l'uovo veniva lasciato sull'Albero del mondo e in un determinato tempo un altro uccello, spesso un picchio, lo trasportava sulla terra e lo depositava sulla testa della donna che sarebbe stata la madre umana in modo da renderla gravida. Alla nascita il bambino aveva dei segni, per esempio potevano nascere con i denti o con la camicia; dopo un po' di anni avveniva la chiamata, consistente nell'apparizione in sogno delle anime dei morti (spesso ex sciamani) o di spiriti teriomorfi (aquila, orso, cervo, rospo, serpente, ecc). Soprattutto all'inizio, le apparizioni non erano ben accette dal prescelto che tentava in tutti i modi di sfuggirci, ma finché non giungeva all'accettazione il malessere aumentava anche a livello fisico tanto da poter portare alla pazzia o addirittura alla morte. Una volta avvenuta la risposta alla chiamata, il tutto cessava nel giro di qualche giorno. Esistono tutt'oggi tre tipi di sciamanesimo: sciamanesimo primario in cui la chiamata viene fatta da spiriti animali e lo scopo dello sciamano è garantire la caccia, la riproduzione e la salute del gruppo; sciamanesimo secondario, dove la chiamata avviene dagli spiriti antenati e la seduta sciamanica è molto complessa e ricca di corredo; sciamanesimo di possessione, praticato prevalentemente da donne. Anche per gli sciamani era ricorrente considerare il manifestarsi della vocazione come una patologia (ricordiamo che le seguaci di Diana presentate all'inizio venivano sempre considerate scellerate); nel XIX secolo i tentativi di spiegare questo fenomeno scientificamente sono numerosi, per esempio si pensa che le temperature particolarmente estreme alle quali i cosiddetti sciamani sono sottoposti, unite al genere di alimentazione possa favorire la sindrome di Menerik, malattia diffusa soprattutto nelle zone nordoccidentali della Siberia e per questo conosciuta anche come isteria artica. I sintomi sono: attacchi di panico, crisi simili all'epilessia, coazione a imitare (ecolalia ed ecoprassia) e canti e danze seguiti da un collasso che fa seguire poi una situazione di apatia malinconica. Altre spiegazioni fanno riferimento all'epilessia perché i vari stadi della crisi epilettica, fase prodromica, fase epilettoide, fase di contorsioni epilettiche, fase di eccitazione estrema e fase risolutiva possono essere assimilati alla situazione sciamanica e alla schizofrenia. Ovviamente tutte queste spiegazioni non sono più credibili, in quanto in caso di patologia il soggetto è vittima dello stato in cui si trova, mentre l'esperienza sciamanica è voluta e autoindotta.

L'etnologo Ksenofontov ha raccolto racconti che trattano l'opera dello sciamano e riportando che: «gli sciamani affermano di potere seguire nell'altro mondo le tracce dell'anima perduta, nello stesso modo in cui un cacciatore segue la selvaggina nel mondo fisico. Talvolta debbono lottare con gli spiriti, e di solito ciò avviene con l'aiuto di altri spiriti loro alleati»[2], mi induce a riflettere. Il viaggio in questione potrebbe essere un'allegoria della lotta interna a un singolo soggetto? Tralasciando patologie psichiche, in un soggetto considerato mentalmente sano ci sono momenti di lotta; per esempio in una situazione di crisi esistenziale, gli spiriti maligni potrebbero rappresentare la parte di noi che si vuole eliminare o perlomeno superare. Il singolo non è un'unità preconfezionata e intoccabile anzi, le occasioni che si vivono non solo aiutano a maturare, ma fanno emergere capacità dapprima nascoste.

Passiamo ora a un livello di organizzazione per così dire più materiale della patologia, quindi consideriamo le strutture sociali che si occupavano dei casi denominati "sragionati". All'individuo "folle" non spettava un'identità precisa, perciò – almeno fino al XVIII secolo – si era soliti internarlo insieme a tutte quelle categorie considerate pericolose e da allontanare dalla società sana: i sifilitici prima, gli omosessuali, coloro che avevano tentato il suicidio, gli stregoni e i vagabondi poi. Non essendoci una conoscenza della patologia psichica i tentativi di riabilitazione consistevano in trattamenti tutt'altro che di cura; la follia era considerata l'espressione massima del ritorno alla bestialità originaria, per cui i malati erano tra le altre cose incatenati. Nell'ospedale inglese di Bethlem già nel 1403 sono segnalati sei alienati, tenuti fermi con catene e ferri, i quali erano sottoposti a cure stagionali consistenti perlopiù in salassi siccome l'idea corrente era che il corpo dovesse essere purgato poiché sede del disturbo; sempre a proposito dello stesso ospedale, vi è un rapporto sulla metodologia applicata per contenere un folle furioso: «questi era legato con una lunga catena che traversava il muro e permetteva così al guardiano di dirigerlo e di tenerlo, per così dire, al guinzaglio dall'esterno; gli avevan messo al collo un anello di ferro che, per mezzo di una corta catena, era collegato a un altro anello; quest'ultimo scivolava lungo una

[2] G.V. Ksenofontov, *Schamanen-Geschichten aus Sibirien.*

grossa sbarra di ferro verticale fissata con le due estremità al soffitto e al pavimento della cella. Quando si cominciò a riformare Bethlehem, si trovò un uomo che era stato sottomesso per dodici anni a quel sistema di coercizione (si chiamava Norris e morì un anno dopo la sua liberazione)»[3].

La situazione vede più luce sul finire del '700 con un grande e piccolo passo verso una maggiore umanità: il dottor Pinel, al quale viene affidata la direzione del manicomio di Parigi nel 1795, decide di fare slegare i pazienti e le conseguenze di questa decisione sono risultate ovviamente positive per la condizione del malato stesso e per l'interazione con i medici. «Il filantropo decide di liberare dodici alienati che erano ai ferri. Il primo è un capitano inglese incatenato da quarant'anni e considerato il più terribile di tutti gli alienati… […] Appena liberato si precipita alla luce del sole e grida in estasi: "Com'è bello!". Tutta quella prima giornata di libertà ritrovata, egli la passa a correre, salire le scale, a scenderle dicendo sempre: "Com'è bello!". Alla sera rientra in cella e si addormenta placidamente. Nei due anni che trascorre ancora a Bicêtre, non ha più accessi di furore»[4]. Secondo Pinel era il ruolo sociale riconosciuto e approvato a favorire la guarigione, quindi mi chiedo in termini filosofici: forse il senso ritrovato? Slegare permette non solo di essere nuovamente liberi fisicamente, ma offre una possibilità di senso differente alla situazione esistenziale vissuta; in una posizione finalmente umana, l'individuo (ri)scopre se stesso e questo consente una muta accettazione ed esperibilità della patologia.

Proseguendo con gli anni, le scoperte nel campo scientifico come quella dei farmaci psicoterapeutici negli anni '50, hanno portato ulteriori miglioramenti alla suddetta situazione e l'idea che man mano ha preso piede è stata quella di ospedalizzare i malati mentali solo per un tempo limitato e poi continuare il trattamento e la cura nell'ambiente domestico. Da qui lo sviluppo sempre più rapido della psicologia, che come scienza si è evoluta e differenziata in vari approcci; il filo rosso della mia tesi prende in considerazione quello umanistico.

---

[3] M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, Bur 2016, p. 250
[4] *Ibidem,* p. 664.

L'approccio umanistico, movimento antipsichiatrico e la psichiatria esistenziale

Nel 1962 nasce, per volere di un gruppo di psicologi, l'*Association of Humanistic Psychology*, cioè l'associazione di Psicologia Umanistica; quattro i principi fondamentali:

- l'esperienza della persona (il paziente) è l'interesse primario;
- valore della dignità della persona;
- idea di più bisogni che muovono la volontà, in quanto la persona non è spinta solo da bisogni primari e fisiologici, ma anche dalla necessità di sviluppare le proprie potenzialità e capacità;
- la ricerca non è prova di valori e non può essere solo rigoroso adempimento delle regole.

Carl Rogers (1902-1987) sviluppa il concetto di *tendenza attualizzante* secondo cui ogni individuo sarebbe spinto verso il cambiamento e la realizzazione personale, perciò la terapia non deve essere di tipo direttivo (dislivello tra medico e paziente e comando) ma centrata sul cliente, proprio perché è il paziente stesso ad avere le capacità per affrontare la situazione. Si tratta di un tipo di approccio sicuramente innovativo e differente rispetto il classico pensiero che anima un percorso di tipo psicologico e un partner importante nell'iter del counseling filosofico; quest'ultimo deve ben badare a non confondersi o fondersi con il mondo psicologico, ma credo sia importante guardare anche a quello per comprendere elementi nuovi e appurare come fondamentalmente la filosofia abbia fornito un buon contributo per la nascita e lo sviluppo di diverse scuole metodologiche e di pensiero.

Nella seconda metà del '900 nasce un movimento, interno alla psichiatria, dal nome contradditorio: l'antipsichiatria; le origini del pensiero vanno individuate in Foucault, in particolare ne *La storia della follia nell'età classica* (1961) che ricostruisce le forme della repressione psichiatrica messe in atto a partire dal XVII secolo a fronte della tolleranza verso il malato di mente nel Medioevo. Perché, dunque, una parte della psichiatria si schiera contro la psichiatria comune? A essere oggetto di critica sono il concetto di

malattia mentale, qui considerato non come il risultato di disfunzioni e disturbi, ma come una scelta dell'individuo per rispondere a contraddizioni sociali e il modo in cui ci si relaziona al paziente. I rappresentanti dell'antipsichiatria considerano il paziente e ciò che esso vive e sperimenta non semplicemente come una reazione biopsichica che richiede una cura farmacologica; la terapia dovrebbe prescindere, dunque, dal ricorso a ogni forma di segregazione e dal tentativo di criticare razionalmente le costruzioni deliranti del pazienti. Il malato di mente deve essere sostenuto dal terapeuta, mentre l'istituzione psichiatrica deve presentarsi come semplice struttura sociopolitica aperta. Ronald Laing è uno dei maggiori rappresentati del movimento, nonché uno tra i principali ispiratori del movimento insieme a D. Cooper, anche se pare continuasse a definirsi uno psichiatra in quanto non condivideva le conclusioni più estreme. Ne *L'io diviso* Laing afferma di voler rendere comprensibile la pazzia e di farlo con un linguaggio semplice e appartenente alla vita comune, il linguaggio esistenziale; a questo proposito scrive che: «Le cose dette e fatte da uno schizofrenico sono destinate a restare, essenzialmente, assurde e inspiegabili se non si comprende il loro contesto esistenziale»[5]. E ancora, un passo molto rilevante per noi: «È necessario potersi orientare come persona nello schema dell'altro, anziché limitarsi a vedere l'altro come un oggetto nel proprio mondo, cioè entro il proprio sistema totale di riferimento. E si deve poter effettuare questo nuovo orientamento senza giudicare anticipatamente dove sta il torto o la ragione. La capacità di fare tutto questo è il primo e assoluto requisito per poter lavorare con gli psicotici»[6] e con altri disturbi, oserei dire. Il punto centrale non è come lavorare nello specifico con la psicosi, ma l'atteggiamento di base (noi diremmo filosofico) col quale si affronta la patologia; positive, in tutto lo sviluppo del libro, sono le testimonianze scritte dei pazienti. L'attenzione si sposta anche sull'autobiografia, così da capire e com-prendere meglio l'esperienza vissuta. «Noi schizofrenici diciamo e facciamo un mucchio di cose senza importanza, e poi mescoliamo ad esse le cose che contano, per vedere se il dottore si preoccupa

[5] R. Laing*, L'io diviso*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2010, p. 5.
[6] *Ibidem,* p. 15.

veramente di vederle e di capirle»[7] e ancora «È spaventoso rendersi conto che il dottore non riesce a vedere come siamo veramente, che non può capire cosa proviamo, e che resta sempre fermo nelle stesse idee. Io cominciavo a credere di essere invisibile, oppure a credere di non esserci affatto. E facevo confusione per vedere se il dottore avrebbe reagito a me, e non alle sue idee»[8]; queste parole testimoniano mancanze: di empatia e di ascolto, prima di tutto. Per ciò credo che situazioni patologiche, ma non dimentichiamo esistenziali, come questa possano essere affrontate anche dal punto di vista filosofico; notevole il capitolo sull'insicurezza ontologica: crescere ed essere coscienti della propria identità, del proprio essere fa parte dello sviluppo naturale della persona, ma ci sono casi in cui la percezione di sé non è presente insieme a quella del mondo circostante. «Se l'individuo non è in grado di accettare come cose naturali la realtà, l'autonomia, l'identità, l'essere vivo o di mantenere vivi gli altri, di conservare la sua identità»[9] e «se la base per vivere non è stata raggiunta, tutte le circostanze comuni della vita quotidiana costituiscono un pericolo continuo e mortale»[10]. Altro esempio è Ludwig Binswanger (uno dei massimi esponenti della psichiatria fenomenologica; egli parla di *Daseinsanalyse*[11], *antropoanalisi* in italiano), per il quale la malattia è un modo d'essere dell'essere umano; anche lui si occupa di schizofrenia e ne *Il caso Suzanne Urban – Storia di una schizofrenia* non solo riporta parti autobiografiche della stessa, ma ne analizza l'esperienza in modo fenomenologico. Il crescere della patologia è visto come il passaggio dall'esperienza di un episodio negativo (il quale assume il tema del terribile) a un dominio del terribile stesso su tutta l'esistenza; «l'essere soggetti al terribile porta con sé un modello di esperienza affatto nuovo, nuovo rispetto all'esperienza naturale, ma stabilito una volta per tutte. Si tratta di un'esperienza che rimane ferma all'esperienza di questo nuovo e, proprio all'interno di essa, all'esperienza del medesimo, cioè del vecchio ritornello»[12]. L'Esserci in questo caso perde il contatto con

[7] *Ibid.*, p. 169.
[8] *Ibid.,* p. 171.
[9] *Ibid.,* p. 35.
[10] *Ibid.,* p. 35.
[11] Esplicito riferimento al *Dasein* heideggeriano, cioè alla caratteristica esistenziale propria dell'uomo: essere (*Sein*) presente (*Da*) al mondo e a se stesso.
[12] L. Binswanger, *Il caso Suzanne Urban – Storia di una schizofrenia*, Saggi Marsilio, Venezia 2001, p. 138.

se stesso ed è dominato solamente da sospetto e dal negativo derivante dal tema; «[…] l'Esserci […] non è in questo caso più padrone di se stesso e non è più in grado di realizzarsi autenticamente come sé, ma solo più di cogliersi inautenticamente, cioè a partire dal mondo, vale a dire di lasciarsi rivendicare, aggredire, minacciare, tormentare, in una parola: impressionare»[13]. Prendo in prestito ancora una volta le parole di Binswanger perché, se si pensa al counseling filosofico, è impossibile non essere colpiti da esse, inoltre non c'è modo migliore per esprimere il concetto: «è l'analisi dell'Esserci a costituire la giusta base per la comunicazione. Come nell'esperienza naturale, così anche nell'esperienza delirante c'è un indirizzo per l'esperienza. Se siamo in grado di intendere anche l'esperienza delirante come un caso dell'esperienza generale lo dobbiamo all'analisi dell'esserci»[14].

Pensare la patologia come esperienza esistenziale

L'Alzheimer in breve

La malattia, o morbo, di Alzheimer è una forma di demenza neurodegenerativa progressivamente invalidante che determina la perdita delle capacità intellettive; deve il suo nome allo psichiatra tedesco Alois Alzheimer che nel 1907 la riconobbe in una sua paziente, Auguste D. di cinquantuno anni e morta dopo cinque anni dall'insorgere della malattia. Nel 1910 la patologia è inserita da E. Kraepelin nel *Trattato di psichiatria* e denominata da lui malattia di Alzheimer o demenza presenile; è determinata dalla perdita, lenta, di cellule nervose in tutte le aree della corteccia cerebrale. Ciò è causato dall'aumento della proteina tau e dall'accumulo della sostanza beta-amiloide, tossica e dall'effetto nocivo, che provoca una morte neuronale progressiva. Questo eccesso di beta-amiloide si manifesta con le cosiddette placche, mentre un altro tipo di accumulo di sostanze patologiche è all'interno dei neuroni: i gomitoli neurofibrillari; entrambi causano un'atrofia cerebrale. Gli elementi caratteristici della malattia sono, quindi, la

[13] *Ibidem*, p. 122.
[14] *Ibid.*, p. 141.

presenza di placche senili nell'encefalo, di grovigli neurofibrillari e la perdita di neuroni. Le placche sono costituite da una sostanza proteica chiamata amiloide, il cui componente principale è un peptide, il peptide beta-amiloide, che si forma scindendosi dalla proteina precursore dell'amiloide; i grovigli neurofibrillari, invece, sono formati da una forma insolubile di proteina tau, componente del citoscheletro cellulare. La prima zona a essere colpita è la corteccia entorinica, cioè la regione d'ingresso all'ippocampo, che nelle prime fasi della malattia subisce una perdita significativa di cellule; con l'avanzare del morbo le aree interessate aumentano tanto che si sviluppano difficoltà di linguaggio, di *problem solving* e di giudizio.

Circa il 98% dei pazienti sviluppa la forma tardiva della malattia, ma il processo degenerativo comincia anni prima rispetto la manifestazione dei primi sintomi, quindi intorno ai quaranta-cinquantanni; la diagnosi avviene mediante esami neuropsicologici di conferma del deficit cognitivo e tac che dimostrano una riduzione di corteccia cerebrale in zone specifiche del cervello. Tra i fattori di rischio vi è il patrimonio genetico e le forme presenili (prima dei 65 anni), rare, hanno maggiore probabilità di trasmissione familiare.

Durante gli ultimi venticinque anni la ricerca ha avuto lo scopo di interferire con la produzione di beta-amiloide tramite inibizione degli enzimi che controllano la sua produzione o con i fattori che possono influire sul suo accumulo nella corteccia, ma i risultati seppur validi sulle cavie non sono stati tradotti in terapia a causa degli effetti collaterali; la prevenzione si occupa prevalentemente dell'alimentazione e dell'attività fisica. Da alcuni anni la terapia farmacologica si basa su inibitori delle acetilcolinesterasi[15] che migliorano temporaneamente la memoria; terapia coadiuvante è quella non farmacologica, poiché il coinvolgimento multidisciplinare è importante per affrontare il corso della malattia. In Italia ci sono circa 600.000 pazienti con Alzheimer.

[15] Inducono un aumento dei livelli di acetilcolina, neurotrasmettitore importante per la memoria; questi farmaci non eliminano la malattia, ma ne rallentano il decorso.

Esperienza sul campo

Innanzitutto non nascondo che avere la benché minima possibilità di presentare il counseling filosofico è stato molto difficile, tanto da rasentare quasi l'impossibile; ho comunque deciso di trovare un posto alle pratiche filosofiche nei miei luoghi, in quanto testardaggine e tenacia personale hanno sempre mal sopportato la realtà "classica e chiusa" in cui vivo. Tra le varie idee su come e dove fare tirocinio, c'è sempre stata quella di lavorare con i malati di Alzheimer e con il mondo che li circonda; ovviamente preciso che mi riferisco a malati in uno stadio ancora iniziale o comunque non particolarmente avanzato. Perché questo pensiero? Innanzitutto perché ho avuto esperienza diretta, in famiglia, di questa patologia e poi perché, anche se non si tratta di una problematica puramente psicologica, credo sia un campo a cui si debba e si possa dare filosoficamente voce. Come si è visto, sono molto interessata alle attività coordinate di counseling filosofico e psicologia/psicoterapia, dunque vedo la realtà dei malati d'Alzheimer e dei *caregivers* come un'esperienza esistenziale, e quindi come tale possibile oggetto di pensiero.

Ho iniziato la mia esperienza presso la sezione territoriale di Vercelli dell'AIMA (Associazione Italiana Malati Alzheimer), "il centro della memoria" organizzato e gestito dall'associazione in collaborazione con il comune e l'azienda sanitaria locale, il 19 ottobre 2016. Sono stata subito accolta in quella che è una grande famiglia, quindi la mia presenza in sede è andata oltre alle sedute individuali di counseling filosofico e ho potuto assistere e partecipare sia ad alcune attività svolte da malati e familiari, quali l'ora settimanale di canto e ginnastica, sia al primo convegno organizzato e voluto fortemente dall'associazione. Mi è stato possibile, così, osservare e sentire tante esperienze di vita e, non nascondo, stare in stretto contatto con la parte di me più sensibile perché quella che si respira in via Forlanini è aria di semplicità, di forza e di vita, in qualsiasi forma essa si presenti.

Gli incontri individuali di counseling filosofico si sono tenuti settimanalmente per cinque settimane, con la durata di circa un'ora ciascuno, nella stanza solitamente utilizzata per gli incontri psicologici e chiamata "della memoria"; per disposizioni già vigenti, ho trovato suddetto luogo non arredato se non da un tavolo, otto sedie, un

orologio e un mobiletto, in quanto l'idea di base riferitami è quella di lasciar posto ai ricordi di ognuno. Personalmente, la prima volta in cui ho visto la stanza non ho percepito accoglienza, ma freddezza e vuoto; ho cercato, quindi, di offrire un setting diverso durante i miei incontri, ovviamente apportando minime modifiche: sul tavolo (troppo lungo e quindi grande per sole due persone) ho sistemato due bicchieri, una bottiglia d'acqua e un cestino con alcune caramelle al fine di delimitare quello che sarebbe stato poi il nostro spazio; le due sedie che servivano a me e al cliente venivano ogni volta sistemate in modo da porci non una di fronte all'altro, ma neanche separate dal tavolo. Porta quasi sempre chiusa, anche se la stanza si trova in una zona della struttura separata dai luoghi di aggregazione.

Questo tirocinio ha preso, inaspettatamente ma felicemente, due strade, in parte unite in parte divise: ho lavorato sia con i *caregivers* sia con i malati e ho sperimentato anche una sessione di lavoro filosofico condiviso; credo che i momenti di comunione siano importanti innanzitutto per non escludere il malato e poi perché quello cui ho puntato è appunto una comprensione filosofica dell'esperienza esistenziale del singolo, per cui non ho visto ragioni per escludere qualcuno.

Una parte del lavoro si è quindi svolta con i familiari dei malati, per la precisione con quattro mogli. Una delle lezioni impartiteci più spesso durante la scuola di counseling è stata quella sulla gestione e l'ascolto del silenzio e ammetto di essere stata in leggera tensione nell'incognita di incontralo, invece non si è mai presentato! La necessità di parlare ed essere ascoltati era talmente forte da non permettere nessuna intromissione, neppure quella del silenzio. Come facilmente immaginabile, le tematiche e le problematiche riscontrate si possono riassumere in: accettazione della malattia, cambiamento, difficoltà nel riconoscere la persona cara (ora uguale e diversa) ed enorme senso di responsabilità; i *caregivers* sono soli nella gestione di numerosi cambiamenti esistenziali che avvengono in conseguenza alla malattia e ciò comporta il bisogno di un aiuto, necessario sia per essi sia per i malati. Tra le tante esperienze legate al cambiamento che mi sono state riportate, penso all'apparente semplice momento in cui non è più possibile permettere al malato di guidare. Proprio riguardo questa situazione, durante uno degli incontri, ho costatato come sia vero che quella

meravigliosa e tanta astratta parolina, *empatia*, sia assente nella maggior parte delle relazioni medico-paziente; come ogni cosa facente parte la nostra vita e quindi in qualche modo caratterizzante noi stessi, non poter più avere a disposizione la propria macchina perché qualcuno te lo proibisce non è un passo facile da compiere e soprattutto da comprendere e accettare. Pensiamo al signor G., che ha avuto una vita intensa e ricca di soddisfazioni anche in ambito lavorativo e per il quale l'utilizzo dell'auto anche e soprattutto per scopi lavorativi è sempre stata una silente certezza; a un certo punto la malattia arriva, lentamente, a occupare la sua vita e questa sofferta ma inevitabile convivenza reca con sé grandi cambiamenti, tra i quali l'impossibilità di guidare. Come comunicare a lui questo? E soprattutto, chi deve farlo? La moglie, che dopo aver richiesto sostegno, ha vicino a sé soltanto un "Gli tolga le chiavi!"; con questo e altri pesi simili la signora L. arriva da me. Il senso di responsabilità, percepito come enorme, è uno dei principali sentimenti riportati e sul quale abbiamo lavorato.

In generale il primo incontro è stato per ciascuna un modo per conoscerci e per permettermi di preparare l'input di quello che sarebbe stato il nostro percorso insieme; spesso ho messo in pratica la meditazione filosofica: la prima volta durata non più di dieci minuti e basata sulla visualizzazione di un momento o un pensiero sereno. Credo molto in quello che la concentrazione su di sé può portare alla luce e far scoprire e i feedback ricevuti sono stati molto interessanti e soddisfacenti; tra l'altro, una delle attività motorie proposte dall'associazione è *Taiji*, in collaborazione con una palestra di arti marziali della zona e qui è presente quella che viene chiamata la "stanza della piramide". Ho avuto occasione di vederla e di parlare con il maestro della palestra, il quale mi ha fornito qualche delucidazione in merito; al di là delle credenze o meno riguardo la mineralogia, i campi energetici e quant'altro, in questa stanza si medita, inevitabilmente, perché per circa un'ora si rimane stesi e soli con se stessi. Alcune mogli dei malati hanno provato e l'unione della meditazione filosofica mi è sembrata fin da subito molto importante.

Le meditazioni successive si sono svolte con il supporto di un'immagine o di una frase, entrambe collegate all'esperienza dell'ospite; la signora V., per esempio, si è mostrata fin da subito disponibile a questa "tecnica", seppur la denominazione "meditazione"

lascia sempre un po' di mistero; mi aveva riferito di non riuscire a stare in silenzio e immobile in quanto colta da ansia e sensazione di pesantezza (perfino in chiesa era in difficoltà a rimanere in silenzio), quindi ho deciso di farle percepire se stessa in modo diverso, con l'attenzione a non farla stare male. La prima meditazione, così, è durata meno del previsto perché vedevo in lei reazioni negative e non volevo sforzarla, ma cosa mi ha riferito al termine è stato molto importante per entrambe. Dopo l'iniziale difficoltà a entrare nel momento di centratura, ha sentito come "blocco", questo il termine usato, a livello della pancia e delle vie respiratorie (come le era già capitato in precedenza); poi è riuscita a visualizzare una situazione serena – una passeggiata nel bosco con i cani – e la sensazione che ha preso il posto della precedente è stata la calma. La settimana seguente mi ha detto di aver messo in pratica esercizi di respirazione e visualizzazione e di averli trovati molto utili, così abbiamo continuato con un'altra meditazione filosofica, questa volta su una frase di Freud: "ognuno deve trovare da sé il modo particolare in cui può essere felice"; frase che ha colpito nel segno: al termine della pratica la sensazione dell'ospite è stata di chiusura in gola e una frase significativa: non sono libera! Compito a casa, dunque, pensare cosa poter fare per essere serena. All'incontro successivo la signora si è presentata molto agitata e carica di pensieri e problemi di gestione familiare emersi nei due giorni precedenti, perciò questa volta la *meditatio* ha avuto come finalità innanzitutto il ritrovamento di tranquillità (anche e soprattutto a livello respiratorio).

Con i malati

Ogni due settimane, il mercoledì, i familiari si ritrovano per partecipare al gruppo di auto mutuo aiuto gestito da un'assistente sociale ed è necessario trovare un'attività da far svolgere ai malati; dopo le prime settimane, servite per creare un legame anche con loro attraverso la partecipazione ad attività ludico-riabilitative, mi è stato permesso di gestire le due ore di "intrattenimento". Come avrò modo di ripetere, il mondo dei malati di Alzheimer è uno spazio a parte, così come accade per chi soffre di disturbi psichici, e proprio per questo non è facile accedervi per noi stranieri; l'esperienza esistenziale vissuta, seppur senza memoria, necessita una comprensione e

un'accettazione. Il malato in quanto persona deve essere ascoltato e il suo sé lasciato libero di esprimersi, solo così ci accorgeremo (e faremo notare) come l'individuo sia diverso ma uguale e come Alzheimer sia uno dei cambiamenti che ha deciso di intervenire.

La prima condivisione con il gruppo di malati è stata un pomeriggio di novembre nella stanza di ricreazione, chiamiamola così, in cui solitamente ci si aggrega per una piccola merenda o un sorso di tè; ho voluto iniziare facendo immaginare ai signori di essere una piccola comunità di ricerca con un risultato da raggiungere: rispondere alla domanda del giorno e cioè se sia possibile comunicare le nostre emozioni e i nostri pensieri senza il linguaggio verbale; ho scelto la canzone di De Andrè, *Un matto*, come stimolo e come un esempio di vita fra tanti. Ovviamente le loro condizioni cognitive non hanno permesso un classico lavoro filosofico soprattutto perché il rimanere in ascolto, silenziosamente, è stato molto difficile, ma una frase tratta dal brano e scritta su una lavagna ha permesso una buona e soddisfacente continuazione: "tu prova ad avere un mondo nel cuore e non riesci a esprimerlo con le parole"; dopo aver cercato di elencare, o meglio incitato loro a riflettere, su quali altre possibilità abbiamo per esprimerci (il ballo, la cucina, la gestualità, il disegno), da "tu prova ad avere un mondo nel cuore e non riesci a esprimerlo con le parole" il focus si è spostato su ognuno di loro. Con un foglio bianco e diversi colori a disposizione tra cui scegliere, ho chiesto di disegnare un cerchio che rappresentasse il mondo di ciascuno e in seguito di metterci dentro ciò che in quel momento volevano esprimere mediante l'arte.

Altra esperienza di un'ora e mezza circa, input l'immagine di una scatola chiusa ma con tre fori (il disegno de *Il piccolo principe* in cui si immagina venga contenuta una pecora): ho presentato la scatola, da considerare speciale in quanto contenente una parte importante (un ricordo, un affetto, un sentimento, un luogo) di ognuno dei presenti e ho fatto notare come i tre fori servissero per poter sbirciare il contenuto, solitamente segreto e invisibile. Una volta coscienti di questo, era necessario renderlo manifesto avendo a disposizione fogli, pennarelli e pasta *didò*; i risultati sono stati, per me, straordinari.

Soprattutto in seguito a queste esperienze dirette, posso dire che un aiuto di filosofico non solo è possibile nel campo dell'Alzheimer, ma apporta effetti positivi in quanto l'espressione di sé, sollecitata, viene fuori. Certo i modi d'interazione e di messa in atto delle attività devono adattarsi più che mai alla situazione, in quanto non si ha che fare con bambini, ma neanche con adulti considerati mentalmente sani, perciò requisito fondamentale è entrare e far proprio un altro mondo. Se vogliamo tirare le somme riguardo quali attività hanno portato maggiori risultati, sicuramente ai primi posti ci sono il disegnare e il colorare, mentre l'ascolto di brani musicali ha determinato una situazione più complicata e caotica (la musica incitava a ballare e a canticchiare, quindi il focus veniva dimenticato). I malati con cui mi sono rapportata avevano bisogno di rimanere in attività, qualsiasi essa fosse, perciò di grande importanza è stato essere preparati alla dinamicità; in generale bisogna aspettarsi (e quindi sapere in qualche modo gestire) i "tentativi di fuga" e per quanto ho avuto modo di provare, accettare ogni parola, gesto o espressione dei malati perché sono tutte aperture verso il loro spazio e a loro visione del mondo.

Per evitare una totale separazione tra familiari e malati, ho pensato ad attività condivise quali il dialogo socratico dimostratosi un'occasione in più per coinvolgere più visioni del mondo possibili; una quindicina di partecipanti. Dopo una breve introduzione su Socrate, il suo modo di fare filosofia e accenni sulla modalità del lavoro che sarebbe seguito, i temi proposti sono stati la famiglia, l'amore e l'amicizia; una votazione democratica ha stabilito la netta vittoria di quest'ultima. Inizialmente il raccontare le esperienze personali legate al tema ha creato un attimo di confusione, ma poco è bastato per stabilire un ordine di intervento e da quel momento ognuno ha dato il proprio contributo, alcuni seppur con un concetto riguardo l'amicizia; la partecipazione è stata attiva anche da parte dei malati, che sono riusciti a restare nel tema e a riportare pezzi di vita e di sé. In poco tempo la lavagna si è riempita di parole ed è stato molto stimolante constatare la loro forza, insieme a quella dei pensieri a esse collegate.

Il passo seguente è stato formare due gruppi, ciascuno con il compito di scrivere una definizione di amicizia utilizzando i gruppi di parole precedenti; sempre dopo

votazione, è stata scelta la seconda definizione proposta e cioè: "l'amicizia è condivisione, fedeltà, rispetto e tanto tanto affetto. È aiuto e sincerità, disinteresse, comprensione, ascolto e appoggio; richiede continuità". Mi ha fatto piacere vedere l'entusiasmo con cui tutti hanno preso parte alla sessione e i feedback positivi ricevuti al termine hanno dimostrato quanto sia liberatorio, necessario e stimolante essere in grado non solo di condividere, ma di manifestare i propri pensieri e la propria visione del mondo in un clima di libertà e di accoglienza.

Termino questa esperienza arricchita, prima di tutto nell'animo; ho visto persone aprirsi a me piano piano e altre quasi immediatamente, ma tutte hanno condiviso una parte intima di sé. C'è stato un vivo scambio di visioni, pensieri, emozioni e sensazioni; credo che l'empatia sia sempre stata presente ed è questo uno degli elementi più importanti, tutto è stato naturale, senza sforzi volti a creare qualcosa che in realtà è slegata da qualsiasi insegnamento. La forza del counseling filosofico risiede sì nel nostro atteggiamento specifico, ma soprattutto in noi come counselor; guide del nostro filoso-fare devono essere, oltre alla preparazione, l'intuito, la consapevolezza di sé e il sentimento perché solo così riusciremo a com-prendere le esperienze dell'altro.

Bibliografia

Berra Lodovico, *Filosofia ed esistenza. Analisi esistenziale, logoterapia e counseling filosofico*, Libreria Universitaria edizioni, Padova 2012.

Binswanger Ludwig, *Il caso Suzanne Urban – Storia di una schizofrenia*, Saggi Marsilio, Venezia 2001.

Foucault Michel, *Storia della follia nell'età classica*, Bur 2016.

Lahav Ran, *Comprendere la vita*, Apogeo Milano 2004.

Laing Ronald, *L'io diviso*, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino 2010.

La dimensione andragogica del dialogo

The andragogic dimension of dialogue

Mattia Loreti[1]

Eppure gli uomini vanno ad ammirare le vette dei monti,
le onde enormi del mare, le correnti amplissime dei fiumi,
la circonferenza dell'Oceano, le orbite degli astri,
mentre trascurano se stessi[84]
Sant'Agostino

Abstract

Il counseling e le pratiche filosofiche sono accomunati da una marcata dimensione educativa. Il confronto con diverse visioni del mondo, che avviene tramite un dialogo ben costruito, favorisce la maturazione individuale: vengono affinate le capacità razionali e relazionali della persona, oltre che il grado di consapevolezza di sé e del proprio vissuto esperienziale. Questo cammino di crescita e di manifestazione della propria autenticità approda ad una dimensione andragogica nel momento in cui va a caratterizzare l'intero arco della propria vita.

Parole chiave: andragogia – consapevolezza – dialogo – orientamento – significato

Counselling and philosophical practices have in common a strong educational dimension. Comparing different world visions through a well-built dialogue, allows individuals to mature: the personal rational and relational capabilities, the degree of self-awareness and the awareness of the own personal experience are improved with these practices. This path of personal maturation and the manifestation of authenticity should not be limited to scholar discussions within the isolated academic communities. Instead, it should find its implementation in the everyday life of the ordinary person; this will then provide us with the means for life-long education of adults.

Key words: andragogy – awareness – dialogue – guidance – meaning

---

[1] Mattia Loreti ha conseguito la laurea magistrale in "Metodologie filosofiche" presso l'Università degli Studi di Genova. Parallelamente agli studi universitari, ha concluso il percorso di formazione biennale SSCF & ISFiPP per counselor filosofici. I suoi interessi spaziano dalla filosofia antica alla filosofia applicata, dall'etica alla filosofia del linguaggio, con numerosi approfondimenti nei campi della psicologia, della pedagogia e della sociologia: un insieme di discipline umanistiche che lo hanno convinto dell'importanza fondamentale del dialogo per la formazione e la crescita delle persone.

[84] Sant'Agostino, *Confessioni*, libro X, 8, 15, trad. it. di Carlo Carena, Einaudi, Torino 2002, p. 347.

Un modello andragogico per il ri-orientamento del Sé

Quando si parla di *andragogia*, si intende una teoria dell'apprendimento secondo la quale il processo educativo, alla base della trasformazione e dell'accrescimento del Sé, sebbene con bisogni differenti nelle diverse fasi evolutive, prosegue in modo continuativo e interattivo per tutto l'arco della vita umana. Ogni esperienza, ogni incontro, ogni evento rappresentano l'occasione per imparare qualcosa di nuovo. Questo modello ricerca gli approcci utili a migliorare l'apprendimento delle persone adulte, stimolando le risorse personali e promuovendo la realizzazione di sé.

L'essere umano si trova a dover adattarsi, a sviluppare dei caratteri necessari per potersi inserire in nuovi contesti. L'esperienza ha una componente abitudinaria e conservativa davanti alla quale il cambiamento può incutere timore: perché dovremmo rimetterci in discussione, senza sapere se le nuove variabili ci gioveranno, se ci troviamo in una situazione relativamente tranquilla? La risposta a questa domanda si individua nel desiderio di accrescere se stessi e nella possibilità di sviluppare l'attitudine ad adattarsi alle novità. Nell'arco della propria esperienza siamo messi davanti a un susseguirsi di percorsi formativi ogniqualvolta ci confrontiamo con nuovi contesti che richiedono il confronto con nuove persone o lo sviluppo di capacità specifiche. La criticità dei cambiamenti esperienziali ha suscitato notevole attenzione in alcuni studiosi che quindi si sono interessati al problema cercando di comprendere come sia possibile assecondare e arricchire quell'evoluzione di noi stessi che molte volte viene richiesta, se non addirittura imposta, dagli eventi della vita.

Sebbene il termine sia stato coniato in Germania da Alexander Kapp nel 1833, l'andragogia deve la sua diffusione nella letteratura anglofona a Malcolm Knowles, educatore statunitense e direttore del corso in *Adult Education* presso la *North Carolina State University*. Egli definisce l'andragogia come «l'arte e la scienza di aiutare gli adulti ad apprendere»[85] in contrapposizione alla pedagogia che rivolge i propri sforzi verso i più giovani. Le persone adulte hanno esigenze diverse e vissuti più ampi rispetto ai ragazzi in età scolare, per questo è necessario individuare i caratteri dell'apprendimento adulto. Knowles ne ha individuati sei:

[85] M. Knowles, *Quando l'adulto impara. Pedagogia e andragogia*, Angeli, Milano 2002, p. 73.

Bisogno di conoscere. Gli adulti desiderano conoscere il motivo per il quale occorre ricercare nuove conoscenze o abilità e pertanto analizzano i vantaggi che queste possono apportare alla propria quotidianità. È compito del facilitatore sostenerli nella individuazione e definizione di questi bisogni di conoscenza, possibilmente con il sostegno di esempi tratti dal vissuto di ciascuno[86].

Concetto di sé. Il discente non dipende più dall'insegnante, come nel caso dei bambini in ambito scolastico, ma è volto all'auto-direzione del sé. Occorre allora riconoscere agli adulti il loro senso di autonomia[87].

Ruolo dell'esperienza. L'adulto porta con sé la propria esperienza, qualitativamente e quantitativamente differente rispetto a quella dei bambini. Per i bambini «l'esperienza è qualcosa che capita loro», per gli adulti «l'esperienza rappresenta chi sono»[88] ed è la principale fonte di apprendimento.

Disponibilità ad apprendere. Gli adulti sono maggiormente disposti a imparare qualcosa di nuovo per far fronte alle esigenze dei propri contesti quotidiani ed esperienziali.

Orientamento verso l'apprendimento. I bambini vengono istruiti attraverso le materie che si trovano a studiare, i più grandi invece continuano la propria educazione in relazione alla vita reale. «Gli adulti sono motivati ad investire energie nella misura in cui ritengono che questo potrà aiutarli ad assolvere dei compiti o ad affrontare problemi con cui si devono confrontare nelle situazioni della vita reale»[89].

Motivazioni. Se adeguate, esse spronano a ricercare la trasformazione e l'accrescimento di sé. Le motivazioni possono essere interne (autostima, l'amore verso se stessi, desiderio di una vita migliore) o esterne (scalata sociale, ricchezza, promozioni, riconoscimenti), ma secondo Knowles sono le prime, le motivazioni interne, a influenzare maggiormente la volontà delle persone[90].

Gli adulti hanno la necessità di imparare in maniera esperienziale, attraverso il confronto con situazioni problematiche paragonabili a quelle che ciascuno può

---

[86] Cfr. *Ivi*, p. 77.
[87] Cfr. *Ivi*, p. 78.
[88] *Ivi*, p. 79.
[89] *Ivi*, p. 80.
[90] Cfr. *Ivi*, p.82.

affrontare di giorno in giorno. Il modello andragogico non si propone di fornire contenuti e nozioni, ma si dedica alla maturazione di capacità pratiche con l'obiettivo, da una parte, di rendere le persone più consapevoli, autonome e responsabili attraverso una ricerca conoscitiva attiva e coinvolgente, dall'altra, di stimolare l'espressione delle risorse personali per promuovere il rinnovamento e la realizzazione di sé.

Knowles delinea una nuova figura di docente, che deve assicurare un clima favorevole all'apprendimento coinvolgendo i presenti sia nell'attuare il progetto educativo, sia nella valutazione dello stesso al suo termine. Gli adulti, in quanto persone a cui attribuire consapevolezza e responsabilità, ricoprono ruoli decisionali nella determinazione sia degli obiettivi sia delle modalità educative. Questo processo, però, può incontrare alcuni ostacoli quali pregiudizi, scarsa disponibilità a impegnarsi, poca consapevolezza dei propri mezzi. In tali casi occorre un lavoro preliminare teso al raggiungimento di uno stato di autocoscienza e di predisposizione al lavoro che possa favorire l'apprendimento. Altrettanto fondamentale risulta lavorare sulle motivazioni: nei casi di scarsa fiducia in se stessi e nelle proprie possibilità le motivazioni possono non essere abbastanza forti da muovere il soggetto verso qualcosa di nuovo. Il fattore motivazionale rappresenta invece una risorsa di prim'ordine per incentivare il desiderio di cambiare e possibilmente migliorare se stessi.

Tramite differenti pratiche gli adulti acquisiscono inconsciamente maggior consapevolezza e creatività ampliando così le proprie conoscenze. Si valorizzano le esperienze individuali e situazionali che differenziano le persone al fine di sottolineare come il contesto di apprendimento influisca sullo sviluppo e sull'identità di ciascuno, come esso determini risposte differenti, adattive. «Qualsiasi gruppo di adulti sarà più eterogeneo – in termini di *background*, stile di apprendimento, motivazione, bisogni, interessi e obiettivi – di quanto non accada in un gruppo di giovani. Ciò significa che in molti casi le risorse di apprendimento più ricche risiedono nei discenti stessi. Di qui la maggiore enfasi posta nella formazione degli adulti sulle tecniche esperienziali – tecniche che si rivolgono all'esperienza dei discenti, come discussioni di gruppo, esercizi di simulazione, attività di *problem solving*, metodo dei casi e metodi di laboratorio

– rispetto alle tecniche trasmissive. Di qui, anche la maggiore enfasi sulle attività di aiuto tra pari.»[91].

È possibile tracciare un parallelismo tra la figura dell'*andragogo* e il counselor. Entrambi facilitano, muovendo da diversi approcci e metodologie, la manifestazione delle qualità personali delle persone col fine di accentuarne il proprio grado di autonomia e di autocoscienza. Riconoscono le potenzialità e le possibilità di crescita del proprio interlocutore, rimarcando sempre la sua l'unicità in base a ciò che ha esperito, a ciò in cui crede, a ciò che pensa, dice o fa. Infine, vagliano la coerenza e l'efficacia dei contributi offerti dai partecipanti al lavoro di gruppo.

Andragogia e counseling prestano grande attenzione al tema dell'orientamento «inteso come una nuova politica di intervento sociale e come azione strategica per sostenere le diverse fasi di transizione della vita umana»[92]. Fin dalle fasi della prima giovinezza, dell'adolescenza, e poi dell'adultità e della senescenza, l'essere umano è caratterizzato da continue *ricomposizioni identitarie* dovute ai nuovi ruoli che si trova a ricoprire[93]. All'interno di una «*ricerca di un'identità* non ancora conquistata»[94] il facilitatore ha il compito di stimolare nel cliente «la capacità di prendere decisioni essenziali per il proprio "dover essere".»[95]. Il processo orientativo si propone di «formare nella persona la capacità di reagire adeguatamente in qualsiasi situazione, rendendo così effettiva la libertà personale»[96].

Le pratiche filosofiche rientrano a pieno diritto in un'ottica andragogica nel momento in cui stimolano la crescita, la maturazione o l'edificazione della persona. Analogamente anche la ricerca dell'autonomia personologica e della maturità

---

[91] *Ivi*, p.79.

[92] O. Rossi Cassottana, *Cinquant'anni di orientamento tra delineazioni dei significati, ascolto delle dimensioni personologiche, primalità delle interpretazioni pedagogiche e attenzione ai condizionamenti socioculturali*, in: "Formazione, lavoro, persona", a. V, n. 13 (mar. 2015), p. 16, rivista online reperibile all'URL: <http://www.forperlav.eu/struttura/cqia_struttura.asp?id_notizia=73612&cerca=cqia_rivista_contributi1>.

[93] Cfr. O. Rossi Cassottana, *La pedagogia dell'orientamento tra ricerca di significati e attenzione psicopedagogica alle specificità delle fasi evolutive: verso un progetto di autorientamento*, in: "Pedagogia oggi", n. 1 (2015), pp. 366-368, reperibile all'URL: http://www.siped.it/12015-la-pedagogia-dellorientamento-tra-ricerca-di-significati-e-attenzione-psicopedagogica-alle-specificita-delle-fasi-evolutive-verso-un-progetto-di-autorientamento/.

[94] *Ivi*, p. 366.

[95] *Ivi*, p. 370.

[96] G. Boncori, *L'orientamento. Metodi, tecniche, test*, Carocci, Roma 2002, p.18, citato in: *ivi*, p. 371.

individuale, in un processo dinamico e continuo verso l'acquisizione della consapevolezza di sé e della propria *autenticità*, esprime un obiettivo primario dell'*Adult Learning*. A tal proposito, Mario Mencarelli, noto pedagogista che si è anche confrontato con il pensiero rogersiano, sottolinea l'importanza della ricerca della propria *autenticità* come motivazione fondamentale per un'efficace attività educativa. Come ha ben evidenziato Olga Rossi Cassottana, proprio «il cogliere "l'essenza della creatività in questo incontro con se stessi", tanto che soltanto la persona può valutare interiormente la qualità del suo prodotto creativo, mentre gli altri potrebbero essere solo degli estimatori molto parziali»[97], rappresenta il tratto più originale dell'approccio "centrato sulla persona".

Se "educare" significa tirare fuori ciò che qualcuno ha dentro di sé, ecco allora che le pratiche filosofiche e, a questo punto, andragogiche, hanno una spiccata valenza educativa. Ognuno ha una propria filosofia, intesa come *modus vivendi* e *operandi*, anche se forse non ne è cosciente, e ha una propria visione del mondo. Occorre esplicarla (tirarla fuori) e lavorarci insieme in modo non prescrittivo. «Ogni uomo più o meno consapevolmente *progetta* la sua vita, sulla base delle sue capacità naturali e delle circostanze in cui si trova, e adatta e trasforma il suo progetto a seconda di tali circostanze, che spesso non sono da lui controllabili. Questo progetto è la sua filosofia, anche se lui di questa disciplina non conosce neppure il nome»[98].

Il fatto che chiunque abbia una propria e unica visione della realtà può far pensare ad una sorta di relativismo. Questo è errato. La posizione relativistica elimina qualsiasi relazione dialogica e rappresenta un rischio per la filosofia in quanto tale. Nel caso di un contrasto, infatti, si può concludere il discorso con: "io la penso in un modo, tu la pensi diversamente, va bene così". Il counseling inteso come relazione d'aiuto punta invece a uno scambio di idee, al confronto, alla maturazione di una coscienza di sé costruita e rafforzata tramite le critiche (in senso positivo e negativo) dell'altro. La

[97] Sull'influenza di Carl Rogers sulla pedagogia di Mario Mencarelli si veda l'originale saggio ricognitivo: O. Rossi Cassottana, *La lettura della «non direttività» rogersiana da parte di Mario Mencarelli quale dimensione metodologica non tecnicistica*, in: "Prospettiva EP", 21, n. 2-3 (1998), pp. 133-134. La citazione interna di Rossi Cassottana è tratta da: M. Mencarelli, *Scuola materna*, La Scuola, Brescia 1978, p. 63.

[98] N. Abbagnano, *Questa pazza filosofia. Ovvero l'io prigioniero*, Editoriale nuova, Novara 1979.

filosofia stessa si nutre di questi dialoghi tra dare e ricevere, di queste continue aperture a nuove idee e ampliamenti di orizzonti razionali e spirituali.

Dialogare diviene allora con-filosofare, lavorare insieme con una prospettiva formativa e trasformativa. Il cliente deve essere parte attiva nel suo personale cammino di crescita, non è il ricevente di una terapia prestabilita, propria di un paradigma a cui il terapeuta di turno fa riferimento. Il counseling cerca di instaurare un ambiente rassicurante che permetta al consultante di manifestare se stesso e aprirsi per ciò che realmente è. Solo in questo modo si può verificare quello che Rollo May definiva un "incontro umano" in cui due persone entrano in contatto e si confrontano in modo autentico, congruente e creativo.

Già le accademie elleniche, quella platonica e aristotelica in primis, vedevano nella filosofia l'apice del proprio percorso educativo, rivolto primariamente a discenti in età adulta. Oltre alle virtù dianoetiche, conoscitive e intellettuali, esse miravano allo sviluppo delle virtù etiche, riguardanti la pratica. In tale panorama era fondamentale affinare la propria *phronesis* (dal greco: φρόνησις), la "saggezza pratica", per poter vivere ottimamente. È in quest'ottica che si sottolinea «il lavoro educativo e politico della filosofia. Un esercizio filosofico che non mira tanto alla sistematizzazione dell'essere, ma che invita il soggetto a trasformare se stesso»[99] in una prospettiva indubitabilmente andragogica.

La buona comunicazione

Ciò che accomuna andragogia, relazione d'aiuto, counseling, e filosofia è la natura spiccatamente dialogica di queste pratiche. Esse si sviluppano su un confronto tra più interlocutori a cui vengono riconosciute capacità razionali, comunicative e argomentative; doti intellettuali che vengono inoltre affinate durante i lavori di gruppo. Al di là delle capacità dei singoli, la conversazione, intesa come un'attività interattiva e intenzionale, ha delle regole per potersi sviluppare in maniera adeguata. Herbert Paul Grice, filosofo del linguaggio e pragmatista inglese, ha individuato quattro massime,

[99] Osservatorio critico sulle pratiche filosofiche, *Consulente e filosofo*, a cura di Pier Aldo Rovatti, Mimesis, Milano - Udine 2009, p. 108.

cioè dei principi regolativi che governano secondo logica e pertinenza la conversazione, da rispettare affinché si possa sviluppare tra gli interlocutori uno scambio verbale razionale, cooperativo e orientato ad uno scopo. Esse non rivestono funzione normativa, non sono regole rigide il cui mancato rispetto decide della correttezza o meno di una conversazione. Le violazioni non solo sono frequenti ma addirittura previste. Le massime hanno solo una funzione orientativa verso quello che potremmo definire un andamento regolare del discorso, in cui lo scarto è previsto e in quanto scarto viene dotato di significato. La loro forza esplicativa dipende da ciò che accade quando il comportamento non è conforme a quello previsto e consente di ricostruire certi impliciti propri della comunicazione.

Grice ritiene che all'interno di una conversazione i partecipanti sottostanno al *principio di cooperazione* che recita: «Conforma il tuo contributo conversazionale a quanto è richiesto, nel momento in cui avviene, dall'intento comune accettato o dalla direzione dello scambio verbale in cui sei impegnato»[100]. Tale principio si declina sotto forma di quattro massime, che riprendono le quattro distinte categorie dell'intelletto proposte da Kant: *quantità*, *qualità*, *relazione* e *modo*.

Massima della quantità. "Non essere reticente o ridondante". Il parlante fornisca un contributo informativo adeguato. Non offrire un contributo informativo né insufficiente né eccessivo, ma tanto informativo quanto richiesto

Massima della qualità. "Sii sincero, fornisci informazione veritiera, secondo quanto sai". Questa massima richiede che si offra un contributo vero, ossia che non si riportino informazioni false o per le quali non si disponga di prove adeguate a dimostrarne la veridicità

Massima della relazione. "Sii pertinente". L'intervento dovrà essere pertinente a ciò di cui si sta parlando

Massima del modo. "Evita l'ambiguità". Bisogna essere chiari e perspicui quando si dialoga con qualcuno. Questo significa: evitare oscurità e ambiguità, essere concisi e ordinati

---

[100] H.P. Grice, *Logica e conversazione Saggi su intenzione, significato e comunicazione*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 60.

«Il principio di cooperazione e le massime fungono da regole che stabiliscono come ci si dovrebbe comportare per rendere uno scambio verbale il più cooperativo possibile, così da raggiungere lo scopo condiviso dagli interlocutori»[101]. A fianco di questi assunti, esistono ulteriori «norme di *cortesia* che mirano a costituire, tutelare o rafforzare il rapporto tra i partecipanti attenuando la conflittualità e favorendo lo svolgimento sereno di un'interazione verbale»[102]. Definendo la nozione di cortesia (*politeness*) dobbiamo distinguere due aspetti: quello "non-tecnico", al quale ci si rifà valutando, in maniera impressionistica, un comportamento o una dichiarazione come *cortese/scortese* e quello "tecnico", che è alla base di un approccio alla pragmatica interculturale denominato *politeness theory*[103]. Robin Tolmach Lakoff, docente di linguistica alla *University of California* di Berkley, ha elaborato una propria concezione della cortesia come "*conflict avoidance*" e come dimensione "parallela" al principio di cooperazione esposto da Grice. Tale concezione si articola su tre principi universali della cortesia da adattare alle diverse circostanze e ai propri interlocutori:

Non ti imporre (*Don't impose*). Questo principio richiede di rispettare la persona alla quale si sta parlando. Ciò vale soprattutto in contesti formali

Offri alternative (*Give options*). Occorre porsi in modo da offrire libertà di scelta a chi ci ascolta (ad esempio evitando l'uso di verbi in forma imperativa in favore di quelli al condizionale)

Metti il tuo interlocutore a suo agio (*Make [Alter] feel good, be friendly*). Invita i parlanti ad essere amichevoli, a instaurare una ambiente cordiale e accogliente per permettere ai propri interlocutori di essere se stessi senza sentirsi giudicati[104]

Tutte queste norme che governano uno scambio verbale ben riuscito si possono rivalutare in una relazione d'aiuto e nei lavori di gruppo di cui ho parlato nei capitoli

---

[101] F. Domaneschi, *Introduzione alla pragmatica*, Carocci, Roma 2014, p. 45.
[102] *Ivi*, p. 250.
[103] Le prime formulazioni della *politeness theory* fanno la loro comparsa in alcuni lavori degli anni settanta del secolo scorso dovuti a Penelope Brown, Geoffrey Leech, Stphen C. Levinson e Robin Tolmach Lakoff. Gli autori cercarono di estrapolare una nozione teorica astratta di *politeness* che avesse una propria validità per lingue e culture diverse.
[104] Cfr. R.T. Lakoff, *The Logic of Politeness: or, Minding Your P's and Q's*, in: C. Corum, T.C. Smith-Stark, A. Weiser (Eds.), "Papers from the Ninth Regional Meeting of the Chicago Linguistic Society", Chicago Linguistic Society, Chicago 1973, pp. 292-305.

precedenti. Il principio di cooperazione va sempre osservato nelle pratiche filosofiche: dal momento che più persone si confrontano in uno scambio di idee intorno ad un argomento, esse devono collaborare nell'intento di trovare delle risposte accettabili e condivise alle proprie domande. «Il dialogo, infatti, avendo in sé una dimensione di incontro tra individui con esperienze di vita differenti ed implicando un incontro/scontro di credenze, deve muoversi verso una direzione se si mira alla reale possibilità di incremento delle conoscenze di ciascuno»[105]. Più nel dettaglio, ognuna delle massime enunciate dal Grice si ripercuote in qualche modo sul confronto.

La massima della *quantità* vale in particolar modo quando un insieme di persone più numerose partecipa ad una discussione. Nelle comunità di ricerca, ad esempio, ciascuno ha il diritto di intervenire e di esporre il proprio pensiero, ma ciò è possibile solo se chi parla non si dilunga eccessivamente. Ipotizzando che una sessione duri indicativamente tra i sessanta e i novanta minuti e il gruppo sia composto da dieci-quindici elementi, in cui ciascuno parla per più di tre minuti, ecco che non c'è più lo spazio per il confronto o per qualsiasi altra attività che il lavoro di gruppo prevede. Si deve allora, come afferma Grice, offrire un contributo informativo adeguato senza dilungarsi troppo in discorsi che non corrispondono al fine del lavoro.

La seconda massima, quella della *qualità*, va rispettata in ogni ambito. In un lavoro corale se qualcuno adduce informazioni false va a ledere la possibilità degli altri di arrivare a una conclusione coerente. Concedere spazio alla creatività di ognuno non significa proporre argomentazioni infondate: queste devono essere quantomeno verosimili per produrre esempi o soluzioni originali e condivisibili. All'interno del counseling individuale la qualità dei propri interventi è indice della congruenza del cliente e del counselor. Colui che tralascia informazioni o che intende mentire per non svelare se stesso, può comportarsi in tal modo per molteplici motivi: può non sentirsi a proprio agio, non essere pronto a condividere determinate esperienze o forse desidera cambiare argomento di discussione. C'è anche il caso in cui il cliente non sia consapevole di alcuni lati di sé o che addirittura li rinneghi, più o meno consciamente,

[105] *Dizionario del counseling filosofico e delle pratiche filosofiche*, a cura di L. Nave, P. E. Pontremoli, E. Zamarchi, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 370.

trovandosi pertanto in una situazione di sofferenza esistenziale, e proprio per questo abbia deciso di rivolgersi ad un counselor. In questo caso è possibile chiarificare le tematiche "oscure", facilitare la presa di coscienza e possibilmente accettare quegli aspetti di sé che provocano il disagio e ostacolano il benessere del consultante.

La massima della *relazione* sembra alquanto scontata: all'interno di un dialogo filosofico, sia che si parli di counseling individuale, sia che si parli di P4C, oppure di pratiche con i gruppi, ogni partecipante modulerà il contenuto dei propri interventi in modo da risultare attinente al tema di cui si sta parlando. Se un intervento sembra discostarsi eccessivamente dal tema prefissato, si possono chiedere chiarimenti riguardo a quanto viene enunciato. Occorre equilibrio tra le diverse parti: ciò che per qualcuno può sembrare discordante per altri può risultare confacente alla conversazione. Starà al facilitatore trovare un buon punto d'incontro per bilanciare il dibattito.

L'ultima massima di Grice, la massima del *modo*, richiama la volontà di instaurare un dialogo circolare e cooperativo. Parlare in modo chiaro affinché tutti possano comprendere, senza essere prolissi o ripetitivi, spiegarsi meglio nel momento in cui ci poniamo in modo confuso, permette al lavoro filosofico di scorrere in modo più fluido e continuativo.

Le norme della cortesia permettono di far luce sul carattere umano ed educativo delle pratiche filosofiche. L'essere educati, attenti e disponibili all'ascolto sono capacità che si basano sul rispetto del proprio interlocutore, in quanto persona con una propria dignità e un propria storia. «Considerare qualcuno come una persona significa ammettere che questo soggetto umano ha in sé le capacità di assumere liberamente la propria crescita»[106]: nessuno è escluso dal percorso di maturazione e sviluppo di sé. Il facilitatore è il primo ad ammettere di essere presente per imparare qualcosa di nuovo, così come tutti gli altri. Le norme del Lakoff favoriscono un clima cordiale e un gruppo unito nel segno del riguardo che ciascuno ha verso gli altri. Le critiche educate senza imposizioni, il libero spazio concesso nel decidere quale visione del mondo accettare, il sentirsi parte del progetto filosofico ed educativo,

[106] C. Scurati, *Non direttività*, La Scuola, Brescia 1976, p. 37.

assecondano un ambiente di lavoro ottimale per lo sviluppo individuale e della comunità di ricerca.

Una buona comunicazione, se sincera, è sinonimo di congruenza e genuinità, permettendo il raggiungimento di rapporti interpersonali più fecondi. Ciascuno impara a rispondere ai sentimenti, lasciandosi coinvolgere pienamente, impara anche a rispondere alle esigenze dei propri colleghi per far sì che si sentano "al sicuro", inoltre tende a valorizzare ogni peculiarità individuale evitando il più possibile giudizi di valore. Rogers scrive: «mi sono convinto che quanto più riesco ad instaurare una relazione libera da giudizi e da valutazioni, tanto più il mio partner potrà sentire posto in sé ogni criterio di valutazione, ogni sorgente di responsabilità e potrà sentire che il significato e il valore della propria esistenza dipendono solamente da sé, per cui nessun giudizio esterno potrà alterarli»[107]. Il facilitatore che segue questo principio consente ad ogni partecipante di manifestare e affinare capacità dialogiche, argomentative, ma anche quelle autovalutative e relazionali.

Il valore del dialogo filosofico

Il counseling filosofico indica intenti che, a mio parere, vanno a toccare alcuni aspetti sostanziali dell'essere umano. In primo luogo si propone come mezzo di maturazione e trasformazione personale, secondariamente desidera contribuire al benessere degli individui, infine promuove l'apertura al mondo nella sua complessità e la considerazione dell'altro come soggetto con cui confrontarsi per accrescere il proprio essere. Ma procediamo gradualmente.

Una delle più grandi ambizioni della filosofia è sempre stata quella di poter contribuire al benessere delle persone: una lunga tradizione filosofica si è sviluppata proprio con lo scopo di aiutare se stessi e gli altri a raggiungere un certo grado di stabilità interiore, a *curare* le sofferenze dell'anima. Gorgia sottolinea il grande potere del *logos* nel raggiungimento di questi intenti, capace com'è di compiere cose divine e di dominare gli animi umani infondendovi ogni sorta di sentimenti: «la parola è un gran dominatore, che con piccolissimo corpo e invisibilissimo divinissime cose sa compiere; riesce infatti

[107] C.R. Rogers, *La terapia centrata-sul-cliente. Teoria e ricerca*, G. Martinelli, Firenze 1970, pp. 83-84.

e a calmar la paura, e a eliminare il dolore, e a suscitare la gioia, e ad aumentare la pietà. Come non v'è nessuna utilità d'un arte medica che non liberi il corpo dai suoi mali, così neppure della filosofia se non si libera dalle sue passioni.»[108]. Epicuro, da parte sua, sostiene che «vana è la parola di quel filosofo dalla quale nessuna passione umana viene curata»[109], e che «né giovane indugi alcuno a filosofare, né vecchio di filosofare si stanchi: giacché nessuno è immaturo, nessuno troppo maturo per pensare alla salute dell'anima. Chi dice che di filosofare non è ancor l'ora, o è passata, fa come chi dicesse che ancora non è giunta o non è più l'ora di essere felice.»[110].

Il counseling filosofico nasce come nuova relazione d'aiuto e dialogo critico sulle questioni esistenziali dell'individuo e si propone, in alternativa al determinismo teorico delle psicoterapie, integrato con l'approccio filosofico speculativo e pratico, di far emergere in lui qualità e risorse fondamentali per la gestione di situazioni di disagio che naturalmente investono l'esistenza di ognuno di noi. Il carattere terapeuitico[111] del counseling filosofico si configura, allora, come un'indagine volta a prendere coscienza, chiarire, accettare un fenomeno *non patologico*, ma che provoca disagio nel cliente. Riprendendo Epitteto: «Ciò che turba gli uomini non sono le cose, ma i giudizi che essi formulano sulle cose»[112]. Si può allora intraprendere un lavoro critico sui nostri giudizi e sulla nostra visione del mondo per individuare le incongruenze, le incertezze, i punti deboli. Problematizzare l'esistente vuol dire porre in discussione tutte quelle certezze sedimentate in noi, utilizzando l'analisi critica e il pensiero logico. Questa riflessione ci permette di esplorare nuove sfumature di significato e trasformare il modo con cui interpretiamo la realtà; ci consente insomma di aprirci a nuove, insperate soluzioni e moltiplicare gli scenari possibili. «L'obiettivo fondamentale del counseling è offrire alla persona che fruisce dell'intervento l'opportunità di scoprire, esplorare e chiarire i propri schemi di pensiero e di azione, per vivere in modo più congruente,

---

[108] Gorgia, *Encomio di Elena*, fr. 11, 8 Diels-Kranz, trad. it. di M. Timpanaro Cardini, in: Aa.Vv., "I presocratici. Testimonianze e frammenti", vol. II, Laterza, Bari 1990, pp. 929-930.
[109] Epicuro, *Sentenze e frammenti*, trad. it. di Carlo Diano, in: Epicuro, "Scritti Morali", a cura di Giuseppe Serra, Rizzoli, Miano 1994, p. 77.
[110] Epicuro, *Lettera a Menaceo*, trad. it. di Carlo Diano, in: *Ivi*, p. 51.
[111] Per "terapeutico" intendo non tanto la cura di una patologia, ma il sostegno nei confronti di un disagio o di una difficoltà.
[112] Epitteto, *Manuale*, 5, in: "Manuale di Epitteto", a cura di P. Hadot, Einaudi, Torino 2006, p. 153.

vale a dire aumentando il proprio livello di consapevolezza, facendo un uso migliore delle proprie risorse rispetto ai propri bisogni e desideri e pervenendo a un grado di maggiore benessere.»[113].

Socrate affermava di non sapere niente, proprio perché se non so niente sono portato a pormi quesiti su tutto. La filosofia nasce, in un certo qual modo, dalla problematizzazione dell'ovvio: il filosofo interrogandosi trascende, o cerca di farlo, una normale dimensione di pensiero. La filosofia nasce come istanza critica, come rifiuto dell'ovvio, come non rassegnazione a quello che oggi chiameremmo *sano realismo*. La filosofia svolge un ruolo importante, non perché sia una disciplina competente di qualcosa, ma solo perché non accetta qualcosa, una non accettazione di ciò che c'è, che si esprime attraverso un tentativo di trovare le contraddizioni del presente e dell'esistente e argomentare possibilità di soluzioni: in una parola, *pensare*. In tal senso la filosofia aiuta ad aiutare se stessi, a sviluppare una capacità autocritica e valutativa recuperando il rapporto con la propria interiorità e cercando delle risposte alle domande di senso che poniamo a noi stessi. Tramite l'analisi critica di diversi aspetti della vita si prende consapevolezza di come siamo fatti, di come agiamo o pensiamo. «Il lavoro di consulenza, se vuol esser realmente filosofico, deve in primo luogo essere una *libera ricerca senza presupposti, senza schemi precostituiti, senza modelli* che facciano scivolare il dialogo tra consulente e consultante in una diagnosi del primo sul secondo. [...] Sarà l'incontro, la narrazione dell'altro, il dialogo stesso che ci rivelerà cosa dire e cosa fare; prima, possiamo solo dire che dovrà esser *fatto filosofia*.»[114]. Le persone che attraversano momenti di disagio esistenziale o relazionale possono sentire la necessità di un interlocutore attento e professionalmente preparato con il quale aprirsi per condividere riflessioni e considerazioni. L'individuo che si sente ascoltato e compreso trae giovamento dall'esperienza e spesso ritrova, da solo, le necessarie forze per proseguire nel suo cammino.

---

[113] M. D'angelo, *Avere cura dei sani: filosofia, pedagogia, logoterapia*, in: "Filosofia in pratica: discorsi sul counseling filosofico. Atti del primo Convegno nazionale della Società italiana counseling filosofico (SICoF)", a cura di L. Berra e A. Peretti, Libreria Stampatori, Torino 2003, p. 66.

[114] N. Pollastri, *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Apogeo, Milano 2004, pp. 223-224.

Questo libero dialogo assume una dimensione educativa nel porsi come una proposta di crescita cognitiva, emotiva, morale e sociale, consentendo – come sosteneva Achenbach – di «prendere sul serio la vita stessa come l'unico capolavoro filosofico»[115]. Il lavoro filosofico non si ferma mai, ricerca costantemente il proprio oggetto senza mai possederlo: nel momento in cui si pensa di arrivare ad una verità, ci si accorge di come essa sia fragile, evanescente, oppure si scoprono nuove sfaccettature di essa non ancora prese in considerazione. Così anche la crescita del singolo può sempre affinarsi, svelando, attuando, perfezionando assiduamente peculiarità del proprio essere. Stimolando le persone ad allargare il proprio sguardo sulla realtà tramite un lavoro auto-interrogativo su di sé e sui propri valori, la filosofia consente di scoprire e "tirar fuori" (*educĕre*) i lati ancora inespressi del singolo individuo: il compito del counseling è «*educare*, in ogni stadio della vita umana, nel senso di, *liberare*, tutte le energie fisiche, psichiche, spirituali e relazionali che esistono in forma potenziale nella persona; nel senso di *aiutare l'altro a trasformare le possibilità in capacità*»[116].

L'atteggiamento filosofico diviene, a questo punto, *maieutico*, ovvero volto a manifestare il potenziale intrinseco nel proprio interlocutore, le sue capacità cognitive, affettive, morali, sociali. Segue il principio dell'*epoché* scettica per una considerazione positiva dell'altro, libera da pregiudizi di qualsiasi sorta. «*Praticare il non sapere* significa vivere la consapevolezza della propria ignoranza e della propria impossibilità a partorire, dunque "sospendere" il proprio desiderio di trasmettere tutto ciò che si sa e si ritiene vero per mettere gli altri nelle condizioni di poter generare i frutti della propria visione del mondo»[117]. Significa inoltre stimolare il desiderio di ricerca di chi si ha davanti per una crescita autentica e responsabile del Sé: «Una vita senza ricerca non è degna per l'uomo di essere vissuta»[118].

L'atteggiamento filosofico richiede poi di mettere in pratica l'ascolto attivo verso il proprio interlocutore e verso se stessi. «Solo la sana consuetudine dell'ascolto di sé e

---

[115] G. Achenbach, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità di vita*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 179.
[116] M. D'Angelo, *op. cit.*, p. 71.
[117] L. Nave, *L'arte di far partorire i pensieri e l'assistenza al parto. Riflessioni sulla maieutica socratica nelle pratiche filosofiche*, in: "Rivista italiana di counseling filosofico", n. 11 (2015), pp. 47-48.
[118] Platone, *Apologia di Socrate*, 38 A, trad. it. di G. Reale in: "Platone. Tutti gli scritti", a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1994, p. 42.

l'apertura fiduciosa alla totalità dell'esperienza consentono alle persone di crescere in autenticità e in responsabilità, facendo di esse non soltanto individui capaci di realizzare le proprie potenzialità, ma anche persone in grado di promuovere in modo costruttivo l'evoluzione dell'umanità»[119]. Con Socrate, in particolar modo, viene posto l'accento sull'importanza del dialogo come pratica filosofica condivisa e volta alla conoscenza di se stessi. L'esercizio spirituale trova così nella forma dialogica uno strumento di rigoroso controllo razionale. «Ogni esercizio spirituale è dialogico, nella misura in cui è esercizio di presenza autentico, a sé e agli altri»[120]. Senza la dimensione dialogica la filosofia perde la sua dimensione più pura e fondamentale e, conseguentemente, muore dentro un'aula dove a regnare sono i fronzoli di termini aulici, per molti incomprensibili, e pensieri oltremodo vetusti e oramai passati di moda. Non accade sempre così, certo, ma troppo spesso questo si verifica, con conseguente danno di immagine per una delle più antiche discipline dell'umanità.

È importante recuperare la dimensione dialogica a più voci poiché è all'interno del rapporto interpersonale che si mettono in pratica le qualità più propriamente umane, oltre a quelle filosofiche ovviamente. La persona matura ricerca un giusto equilibrio tra soggettività, l'insieme dei caratteri personologici alla base della propria identità, e intersoggettività, che permette un appoggio esterno e un punto di confronto per il proprio cammino di crescita. L'altro diventa fonte insostituibile di stimoli per accrescere il proprio essere, consente di «ampliare e arricchire la nostra appropriazione simbolica del mondo, le mappe della nostra "realtà", e con esse la nostra vita»[121].

Il dialogo porta alla «manifestazione attiva di un nuovo prodotto di relazione, la cui comparsa è determinata dall'irripetibilità dell'individuo da un lato e dai materiali, dagli eventi, dagli esseri umani o dalle circostanze inclusi nella sua vita, dall'altro»[122]. In questo scambio di prospettive si realizza un processo di crescita continuo in relazione anche al proprio modo di stare al mondo: se da una parte l'esperienza è «una fonte di

---

[119] D. Bruzzone, *Carl Rogers. La relazione efficace nella psicoterapia e nel lavoro educativo*, Carocci Faber, Roma 2007, p. 87.
[120] P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005, p. 46.
[121] Osservatorio critico sulle pratiche filosofiche, *op. cit.*, p. 19.
[122] C.R. Rogers, *Client-Centered Therapy. Its current practice, implications, and theory*, Houghton Mifflin Company, Boston 1951, p. 498, citato in: C. Scurati, *op. cit.*, pp. 23-24.

conoscenza insostituibile»[123], dall'altra l'estensione della propria auto-consapevolezza produce effetti benefici anche dal punto di vista pratico e esistenziale.

«La nostra più grande paura non è quella di essere inadeguati, la nostra più grande paura è quella di essere potenti al di là di ogni misura. È la nostra luce, non la nostra oscurità, che più ci spaventa. Agire da piccolo uomo non aiuta il mondo! Non c'è nulla di illuminante nel rinchiudersi in se stessi cosicché le persone intorno a noi si sentiranno insicure. Noi siamo nati per rendere manifesta la gloria che c'è dentro di noi: non è solo in alcuni di noi, è in tutti noi! Se noi lasciamo la nostra luce splendere, inconsciamente diamo alle altre persone il permesso di fare lo stesso. Appena ci liberiamo della nostra paura, la nostra presenza automaticamente libera gli altri»[124].

Prospettive odierne

In un'epoca ipertecnologica come la nostra sembra non esserci un'esigenza sociale della filosofia[125], sembra che non ci sia più tempo per fermarsi a riflettere. In un tempo che vive grandi e repentine trasformazioni, invaso da una sovrabbondanza di informazione, o meglio dire da una sovrabbondanza di dati e da una scarsità di informazione, si dedica minore attenzione alla pulsione innata nella natura dell'uomo a esplorare oltre le convenzioni e i modelli imposti dall'esterno. «I problemi dell'oggi, in larga misura, sono determinati dalla velocità dei cambiamenti che investono l'umanità e dalla loro qualità. La nostra Era sta accelerando ad un ritmo che nessuna generazione aveva mai sperimentato. Tutto corre e invecchia con una rapidità che sembra non lasciare spazio a nessun ripensamento, a nessuna sedimentazione»[126].

L'individuo perde se stesso in questa frenesia forzata, si chiude in uno stato di solitudine-indipendenza e di disorientamento da cui difficilmente può uscire con le proprie forze, ma contro il quale non può chiedere aiuto, onde evitare la messa alla

---

[123] D. Bruzzone, *op. cit.*, p. 58.

[124] Dialogo doppiato in italiano trascritto dal film: *Coach Carter*, diretto da Thomas Carter, Paramount, Stati Uniti 2005, min. 101-102. La citazione riprende le parole del discorso di investitura a Presidente della Repubblica Sudafricana di Nelson Mandela (1994).

[125] Cfr. G.B. Achenbach, *op. cit.*, p. 11.

[126] R. Grande et al., *Esperienze di counseling. Individuale, aziendale, genitoriale, sportivo*, Alpes Italia, Roma 2011, p. V.

berlina delle proprie debolezze. «Emerge la necessità di una conoscenza in grado di abbracciare in una visione di insieme le macrocornici all'interno delle quali si continua a definire e ridefinire il senso dei rapporti interpersonali e delle pratiche sociali»[127]. «L'uomo occidentale rischia […] di trovarsi dotato di conoscenze iperspecialistiche ma isolate, e soprattutto incapaci di comprendere quell'"aria di crisi", che sta avanzando ma che non ha ancora esaurito la sua portata di cambiamento»[128].

È sempre più importante "apparire" rispetto a "essere" per rispettare i modelli sociali condivisi, per farsi accettare all'interno della società, ma in vero «all'individuo sfugge il senso generale del proprio agire e di quello collettivo»[129]. Dati questi presupposti può una persona definire se stesso in modo consapevole, riconoscere a sé il proprio valore intrinseco? «L'identità è una conquista che si capitalizza nell'ordine del singolare ma che si opera nell'ordine della intersoggettività. La realizzazione di sé passa per lo sguardo dell'altro»[130]. Occorre allora trovare un giusto equilibrio tra individualità e ambiente sociale. «La biografia individuale è sì libera di progettarsi secondo parametri soggettivi, ma l'insieme di ruoli sociali e di strutture normative assolve una funzione stabile di riconoscimento e di legittimazione sociale delle scelte che è individuale»[131].

Quando i modelli convenzionali e standardizzati surclassano la possibilità di esprimere la propria peculiarità, allora dovremmo avere la capacità di interrogarci, di mettere in discussione questi modelli e le verità precostituite, al fine di discernere in maniera chiara cosa faccia intrinsecamente parte della nostra identità e cosa, invece, sia il portato di una mera socializzazione, mai realmente integrata nella propria persona. In una tale dimensione possono sorgere dei disagi: un tema che ci coinvolge da vicino, rispetto al quale proviamo un senso di estraneità, ma che pensiamo essere parte integrante di noi stessi, può suscitare un intimo stato di turbamento. La necessità di individuare un soggetto terzo con il quale parlare profondamente e apertamente della propria esistenza, con il quale condividere riflessioni e chiarificare problematicità

---

127 S. Contesini et al., *Fare cose con la filosofia. Pratiche filosofiche nella consulenza individuale e nella formazione*, Apogeo, Milano 2005, p. 22.
128 *Ivi*, p. 44.
129 *Ivi*, p. 22.
130 R. Grande et al., *Esperienze di counseling*, cit., p. 21.
131 S. Contesini et al., *op. cit.*, cit., p. 23.

esistenziali, senza però vedersi fornire risposte scontate, magari afferenti a logori stereotipi, è un bisogno imprescindibile che può chiamare in causa la professionalità dei filosofi. «Non è reperibile un senso della nostra esistenza se prima non perveniamo a una chiarificazione della nostra visione del mondo, responsabile del nostro modo di pensare e di agire, di gioire e di soffrire. Questa chiarificazione non è una faccenda di psicoterapia. Chi chiede una consulenza filosofica non è "malato", è solo alla ricerca di un senso. E dove è reperibile un senso, anzi il senso che, sotterraneo e ignorato, percorre la propria vita a nostra insaputa se non in quelle proposte di senso in cui propriamente consiste la filosofia e la sua storia?»[132].

Scrive Achenbach che non basta pensare e riflettere per arrivare a filosofeggiare in modo soddisfacente ed efficace, ma è necessario anche «prendere posizione sulle proprie prese di posizione» affinché il pensare non si avviti su se stesso rimanendo spesso bloccato[133]. I due attori del dialogo filosofico ambiscono al raggiungimento degli stessi obiettivi: quelli di portare il *focus* dell'incontro su questa meta-riflessione (riflessione sulla riflessione) e, conseguentemente, mantenere il consultante in uno stato di salute psichica facendolo lavorare intorno ad un equilibrio prima che questo possa sfociare in esiti patologici.

Questo è solo uno dei possibili casi in cui il counseling filosofico può intervenire, ma senza dubbio è testimone di come le pratiche filosofiche desiderino dare una scossa, risvegliare la *scienza prima*, che grandi contributi in passato ha saputo offrire al bene dell'umanità.

Le pratiche filosofiche concedono spazio a chi vuole esprimere ciò che pensa, a chi ha l'esigenza di riflettere sul proprio vissuto, esaltano l'idea di una vita consapevole di sé. Non solo: trovare un momento per riflettere su se stessi e sui modelli sociali consente di aggiornarli, modificarli, accettarli consapevolmente. Aprirsi al dialogo e al confronto consente la riattivazione di competenze relazionali che liberano lo spazio per l'espressione della soggettività e favoriscono un percorso di ricerca e scoperta.

---

[132] U. Galimberti, *I miti del nostro tempo*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 155.
[133] Cfr. G.B. Achenbach, *op. cit.*, pp. 26-27.

Fin dall'esperienza della Grecia antica molte correnti filosofiche hanno riconosciuto un «legame intimo esistente tra la ricerca del benessere e il rafforzamento della capacità deliberativa.»[134]. Questa offre non soltanto un maggior controllo e grado di consapevolezza di sé, ma va a combattere l'individualismo e la spersonalizzazione odierna, in favore della cura di sé fatta di attenzione ai significati, di ricerche di senso più congruenti e fondate che possano costituire una base per progetti esistenziali solidi e realistici.

Non dimentichiamoci che la filosofia nasce anche per formare i cittadini, i futuri membri di una società. La società è composta di molte parti che cooperano in vista di un obiettivo condiviso: in questo contesto la dimensione dialogica rappresenta uno stile di vita comunitario, fondamento di una vita insieme. Dialogare è un'attività sociale e partecipativa che conferma la presenza dell'altro e ne riconosce l'importanza.

Il counseling filosofico «è un viaggio personale nel mondo delle idee indirizzato verso la saggezza»[135]. Mi sembra interessante una definizione che Lahav propone per il concetto di "saggezza": essa si configura come la capacità di guardare oltre la condizione attuale. Egli afferma: «Con nozioni come quella di saggezza e quelle collegate di spiritualità, profondità, pienezza di significato e edificazione, intendo vari modi in cui la persona si apre all'incontro con gli orizzonti infiniti di significato che s'intersecano nella realtà umana»[136]. Oggi questa dimensione è stata dimenticata, o quantomeno è stata collocata in secondo piano, in favore dei saperi tecnici, distaccati, scientifici, tecnologici che offrono una soddisfazione immediata, ma meno profonda, dei bisogni dell'uomo: ampliare e approfondire la propria visione del mondo permette, invece, di vivere appieno la propria vita e di "uscire dalla caverna" sottolineando la propria unicità in rapporto con la realtà[137]. Nel perseguimento di questo obiettivo le conversazioni filosofiche possono aiutare a entrare in relazione con la profondità dell'essere umano e quindi a vivere meglio.

---

134 S. Contesini et al., *op. cit.*, p. 121.
135 R. Lahav, *Comprendere la vita. La consulenza filosofica come ricerca della saggezza*, Apogeo, Milano 2004, p. 56.
136 *Ivi*, p. 60.
137 Cfr. *ivi*, p. 64.

Interrogarsi, riflettere, dare valore agli eventi, sono facoltà tipicamente umane alla base della capacità di ciascuno di filosofare. Ciascuno di noi ha una propria visione del mondo, «nessuno di noi abita il mondo, ma esclusivamente la propria visione del mondo»[138], una rete concettuale di idee che sta alla base dell'essere persona. Il lato più complesso sta però nell'andare a lavorare su questa rete, e quindi su se stessi, analizzandone i termini, accogliendo e accettando ciò che può emergere. «La proposta di una filosofia come pratica sociale non è né un mitico richiamo alle origini né un troppo ottimistico progetto di rilancio della razionalità moderna»[139], anzi è una risposta concreta all'esigenza di senso che oggi è forse più forte che mai, oggi che la filosofia spesso diserta se stessa, diventando il *mestiere dell'insegnamento* piuttosto che una *pratica di vita.*

Nonostante questa "professione" dia segni di crisi, molti studenti italiani continuano a iscriversi alle varie facoltà di filosofia, anche se "la filosofia non ti dà un mestiere", come ricorda l'immancabile *refrain* che molti ragazzi avranno ascoltato dai propri genitori dopo aver loro comunicato la propria "scellerata" decisione[140]. Poi, però, è sufficiente che a Modena si organizzi un Festival*filosofia*[141] o a Sarzana un *Festival della Mente*[142] – e qui mi limito a citare solo alcuni dei casi più noti di manifestazioni culturali

---

138 U. Galimberti, *Il successo della filosofia*, in: "La Repubblica", 22 ottobre 2003.

139 A. Cosentino, *Filosofia come pratica sociale*, Apogeo, Milano 2008, p. 121.

140 I genitori sono perlopiù propensi ad invitare i propri figli a "professionalizzare" la scuola, a "specializzarla" per i mestieri, in ciò indotti anche da certe campagne mediatiche tese ad esaltare i valori del cosiddetto "saper fare" e a svalutare, in maniera sottesa, tutto quello che è puramente speculativo. Volendo amaramente ironizzare, potremmo dire che è cosa risaputa: già l'umorista Achille Campanile ci ricordava «che i grandi pensatori sono quelli che non hanno pensieri, altrimenti avrebbero altro a cui pensare»(A. Campanile, *Gli asparagi e l'immortalità dell'anima*, Rizzoli, Milano 1974, p. 141).

141 Si tratta di una manifestazione culturale nata nel 2001 e che si svolge a Modena, Carpi e Sassuolo durante un fine settimana della metà di settembre. È caratterizzata da lezioni magistrali, mostre, concerti, film, giochi e cene che trattano ogni anno uno specifico tema attinente alla filosofia. Per tutta la durata del weekend, lezioni magistrali vengono tenute da personalità illustri nel campo della filosofia, italiane e straniere, nelle piazze pubbliche, nei teatri e nelle chiese delle tre città. Tutti gli eventi sono gratuiti. Ideatrice e guida ne è Michelina Borsari, oggi direttrice scientifica del Consorzio del Festival*filosofia*, ente nato nel 2009 per dare alla manifestazione una struttura gestionale e giuridica autonoma e al quale è demandato il compito di progettare e organizzare le varie edizioni della manifestazione. Secondo i dati forniti dal sito del Festival, 1 milione e 844 mila sono le presenze fatte registrate dalla manifestazione dal 2001 al 2014, oltre 200.000 quelle della sola edizione 2015 (Cfr. *Festivalfilosofia* all'URL: <http://www.festivalfilosofia.it/>).

142 Il Festival della Mente di Sarzana (SP) è il primo festival europeo dedicato alla creatività e ai processi creativi. Fondato e diretto dal 2004 al 2013 da Giulia Cogoli (con Raffaele Cardone dal 2004 al 2007) è oggi diretto da Gustavo Pietropolli Charmet e Benedetta Marietti. Si svolge il primo fine settimana di

dedicate alla trattazione di temi speculativi – e le piazze si riempiono, per di più pagando in alcuni casi anche un biglietto di ingresso[143]. Si tratta di un'ennesima moda? Il crescente numero di partecipanti negli anni farebbe pensare a tutt'altro. Forse questi eventi sono, invece, il riconoscimento del valore che le persone di qualsiasi estrazione sociale o culturale riconoscono, più o meno consciamente, alla filosofia; forse costoro che intervengono in massa lanciano un messaggio a una disciplina che spesso, abdicando alla propria principale vocazione, li ha lasciati orfani nella ricerca di una risposta alla «domanda di senso da parte di esistenze, che nascono, crescono, lavorano, producono, consumano, invecchiano, muoiono, senza riuscire a rintracciare nel proprio vissuto una traccia di sé in cui riconoscersi e a cui dare espressione. Di ciò ognuno di noi soffre, anzi forse questa è l'essenza del dolore che deriva dal fatto che, forniti per natura di una coscienza, viviamo vite irriflesse, a cui non prestiamo la minima attenzione»[144].

«La grande filosofia ha da sempre preso la vita più seriamente di quanto "la serietà della vita" non abbia preso seriamente la filosofia. Il suo atteggiamento fondamentale verso la vita era già un peso pieno di rispetto»[145]. Ecco allora la peculiarità e la pretesa della filosofia: essa richiede coraggio dal momento che «non ci rende le cose più facili, ma di norma le rende più difficili. […] Tira fuori ciò che non vogliamo vedere»[146], e richiede un impegno umano verso di sé e la propria vita. Ognuno di noi, avendo una propria unica storia, non può essere incasellato, e se «il significato reale della filosofia vive in tutto quello che essa non ha ancora raggiunto»[147], la filosofia stessa può trarre

---

settembre ed è promosso dalla Fondazione Cassa di Risparmio della Spezia e dal Comune di Sarzana. Ogni edizione si articola su tre giornate in cui relatori italiani e internazionali propongono incontri, letture, spettacoli, laboratori e momenti di approfondimento culturale, indagando i cambiamenti, le energie e le speranze della società di oggi, rivolgendosi con un linguaggio accessibile al pubblico ampio e intergenerazionale che è la vera anima del festival. Gli eventi sono a pagamento. Cfr. *Sarzana Festival della Mente*, sito ufficiale del Festival, all'URL:
<http://www.festivaldellamente.it/>.

143 Per un'ampia panoramica sui festival culturali in Italia: *Città in festival. Nuove esperienze di marketing editoriale*, a cura di Marco Paiola e Roberto Grandinetti, F. Angeli, Milano 2009.

144 U. Galimberti, *Il successo della filosofia*, cit.

145 P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft,* Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, p. 932, citato da: G.B. Achenbach, *op. cit*., p. 92.

146 *Ibidem*.

147 G. Simmel, *Fragmente und Aufsätze. Aus dem Nachlass und Veröffentlichungen der letzten Jahre*, Drei Masken, München 1923, p. 9, citato da: G.B. Achenbach, *ivi*, p. 108.

giovamento e rinnovarsi a partire proprio da coloro che non vengono considerati filosofi, superando la fase di stallo in cui si è rinchiusa.

«Conosciamo le malattie del corpo, con qualche difficoltà le malattie dell'anima, quasi per nulla le malattie della mente. Eppure, anche le idee della mente si ammalano, talvolta si irrigidiscono, talvolta si assopiscono, talvolta, come le stelle, si spengono. E siccome la nostra vita è regolata dalle nostre idee, di loro dobbiamo aver cura, non tanto per accrescere il nostro sapere, quanto piuttosto per metterlo in ordine. La prima figura d'ordine è la problematizzazione di certe idee che, per ragioni biografiche, culturali e sentimentali o di propaganda, sono così radicate nella nostra mente da agire in noi come dettati ipnotici che non sopportano alcuna critica, alcuna obiezione. E non perché siamo rigidi o dogmatici, ma perché non le abbiamo mai messe in discussione, non le abbiamo mai guardate da vicino. Chiamiamo queste idee *miti*, mai attraversati dal vento della *de-mitizzazione*»[148].

Se, inerentemente allo studio della filosofia, lo stato dell'arte italiano è piuttosto sconsolante, molto più diffuso è lo studio e la pratica di questa disciplina in Francia, Germania, Olanda, Israele e negli Stati Uniti, forse perché lì «prima di noi, hanno capito che non tutto il dolore è patologia. Spesso il dolore, anzi l'essenza del dolore, è solo ignoranza di sé»[149].

[148] U. Galimberti, *I miti del nostro tempo*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 11.
[149] U. Galimberti, *Il successo della filosofia*, cit.

Nota Conclusiva

L'importanza degli studi condotti da Carl R. Rogers consiste, a mio parere, nell'aver sottolineato la centralità del *fattore umano* nella psicoterapia e nel processo educativo, e nella rivalutazione della *fiducia* nelle potenzialità del singolo che ricerca una personale via al benessere. Il cardine dell'*approccio centrato sulla persona* sta nel riconoscimento del fatto che ciascun individuo ha in sé un'innata tendenza, positiva e costruttiva, all'attualizzazione di sé e delle proprie potenzialità. Non a caso il concetto di "tendenza attualizzante" viene definito più volte come "la pietra angolare" del sistema rogersiano, il fondamento su cui poggiare la propria *fiducia* verso la natura umana.

L'introduzione della figura del *counselor* nata per chiarificare ed eventualmente verificare la *congruenza* del percorso esistenziale del cliente, tramite un ascolto empatico e un'accettazione positiva e incondizionata, ha riscosso grande notorietà in diversi ambiti. Rogers era persuaso che nella maggior parte dei casi, un ambiente basato sull'ascolto, sull'affrontare problematiche sentite come reali, sulla concessione della libertà interiore, sulla responsabilizzazione delle scelte e, in ultima analisi, sul "dare e ricevere amore", avrebbe fatto registrare risultati ottimali sotto il profilo sia della crescita sia della maturazione individuale. A partire dai successi ottenuti in campo psicoterapeutico, Rogers si impegnò nel riproporre i fondamenti della relazione d'aiuto efficace anche nel confronto con le tematiche pedagogiche, necessarie per facilitare fin dalla giovane età il raggiungimento di una propria individualità personale integra e *autentica*.

Rogers mosse una critica al sistema educativo tradizionale, che troppo spesso, ancora oggi, cerca di coinvolgere gli studenti con modalità passive. Biasimò l'apprendimento basato su «quel bagaglio di nozioni aride e inutili, subito dimenticate, con cui viene imbottita la testa del povero scolaro indifeso, condannato a far le spese di una routine ferrea e stantia! […] Spesso – prosegue Rogers – non ci rendiamo conto che gran parte delle cose dette durante le lezioni risultano […] imbarazzanti e incomprensibili»[150]. Questo carico risulta privo di valore per lo studente, perché «non tiene conto di sentimenti o significati personali»[151]. Se educato in modo passivo e autoritario, con la sola trasmissione di informazioni, «l'individuo perde fiducia nella propria esperienza personale, e l'apprendimento significativo viene soffocato. *Pertanto* – conclude Rogers – *sono giunto alla conclusione che i risultati dell'istruzione sono o irrilevanti o dannosi*»[152].

---

[150] C.R. Rogers, *Libertà nell'apprendimento*, Giunti, Firenze 1973, pp. 7-8.
[151] *Ibidem.*
[152] *Ivi*, p. 185.

Il problema evidenziato non è di poco conto ed è più che mai attuale. Rogers riteneva, infatti, che ci si dovesse concentrare sulla formazione della *persona* nella sua totalità, prima ancora che sull'indottrinamento dello studente. Nella pedagogia *non direttiva*, come nelle cosiddette S*cuole Nuove*, l'insegnamento diviene *apprendimento*. I contenuti dell'istruzione passano in secondo piano, in favore delle relazioni, con se stessi o con gli altri; la concentrazione ricade sulle problematiche reali, sugli interessi dei singoli e sulla responsabilizzazione degli studenti. Particolare attenzione viene concessa al campo emotivo. L'educazione diviene allora «molto terapeutizzata»[153], non è più una semplice trasmissione di nozioni, ma mira prima di tutto alla crescita di un alunno *integrato* e *creativo*. Viene trasmesso il messaggio: «Tu hai le possibilità per farcela e superare le difficoltà, io ho fiducia in te»[154].

Il pensiero rogersiano ha dato l'abbrivio all'affermazione di una moltitudine di pratiche rubricate sotto la denominazione di "counseling" e che condividono i principi basilari dell'approccio centrato sulla persona. È così che si è affermato anche il counseling di indirizzo filosofico: dall'incontro tra le teorie di Rogers con il movimento delle pratiche filosofiche. Queste ultime muovono i primi passi dall'idea che la filosofia possa produrre effetti benefici nella vita delle persone, anche da un punto di vista pratico e non solo speculativo.

Processi come lo stimolo ad affrontare nuove sfide, l'espressione di domande originali, la presenza di un desiderio di miglioramento, verosimilmente possono essere facilitati in un rapporto sincero e aperto con l'altro. «In generale "aprirsi", alla conoscenza, a nuovi concetti, allargare la propria visione di se stessi e del mondo abbandonando il ricorso ai vecchi schemi interpretativi del reale porta immancabilmente un senso di frustrazione»[155]. Dal momento che per fare filosofia occorre mettere in discussione le proprie credenze, probabilmente la pratica filosofica può incutere timore: rende infatti le tematiche trattate più complicate o, forse, le mostra per come sono realmente, e ci spinge a uscire dalle gabbie intellettuali e valoriali che altrimenti di rado verrebbero poste sotto una lente scrutatrice critica e dialogata. Ritengo che l'essenza della filosofia risieda nell'assumere un atteggiamento filosofico nel confronto con l'altro da sé, nel lasciarsi suggestionare dalle tematiche che possono emergere da un incontro, per entrare realmente in relazione con un altro individuo e con esso condividere un percorso di maturazione. Lo scambio di idee permette non solo la trasformazione e la crescita degli individui, ma consente alla filosofia stessa di progredire e introdurre novità nella propria tradizione. Se così non facesse, se ciascuno si chiudesse nei propri concetti senza verificarli in modo collettivo, la *scienza prima* rischierebbe di snaturarsi

153 A. Genco, *Educazione nuova e non direttività*, La Scuola, Brescia 1977, p. 154.
154 *Ivi*, p. 66.
155 R. Grande et al., *op. cit.*, cit., p. 30.

e di piegarsi su se stessa in una trasmissione illuminata di saperi e astrazioni che poco hanno a che fare con la vita reale e che, inevitabilmente, la porterebbero ad essere emarginata, se non addirittura nell'oblio. Quando ciò avviene, è la filosofia stessa che, forse, ha paradossalmente bisogno di una seduta di counseling filosofico che riesca a sbloccarla e ad accompagnarla verso quella *meraviglia* originaria capace di innescare sviluppi veramente nuovi. «Vedi quello che nessun altro vede, vedi quello che tutti gli altri scelgono di non vedere, senza paura, conformismo o pigrizia, vedi il mondo intero come nuovo ogni giorno!»[156].

Sono persuaso che nella società odierna, così come nel mondo accademico, gli spazi dedicati al dialogo e a un dibattito rispettoso e ragionato siano sempre più esigui o quantomeno posti in subordine. «È a questo punto che viene in soccorso la filosofia che non ha dogmi, non sottomette le menti, non chiede ubbidienza, ma riconsegna ciascuno al suo compito di vita che, come voleva l'oracolo di Delfi, è quello di conoscere se stessi e, a partire da questa conoscenza, acquisire il governo di sé non disgiunto da una visione articolata e libera, perché non rigida e tantomeno imposta, del mondo»[157]. Le pratiche filosofiche seguono questo principio per tentare di rispondere alle domande e ai disagi esistenziali che caratterizzano alcuni particolari momenti della vita di ciascuno di noi, che ci inducono in uno stato di crisi e frustrazione, che se non opportunamente affrontato può degenerare in uno stato patologico. La pratica filosofica, quindi, come soccorso alla *malattia dell'anima* prima che questa possa sfociare in *malattia del corpo*.

La crisi è un momento di passaggio: «*Ogni perdita è una possibilità di guadagno*, ogni contrarietà un'occasione di crescita: è il principio base dell'asse kairologico[158] del campo della cura»[159]. Non è infrequente che un momento di crisi, un cambiamento improvviso, un'esitazione avuta di fronte a scelte importanti, possano indurre a ripensare e riordinare le proprie esistenze, a fare il punto sui nostri rispettivi percorsi di vita, riflettendo su quanto essi procedano nel rispetto dei valori e aspirazioni che ci siamo prefissati.

«Scanziani ha inventato la parola *entronauta* per indicare il ricercatore che fa propria l'indicazione di Nisargadatta Maharaj: *Cerca in te colui che non è mai nato*»[160]. Accanto a questo consiglio Tullio Carere-Comes sottolinea «l'importanza cruciale della rete relazionale, dei compagni di viaggio in cui sono pochissime [le] speranze di riuscire a procedere da soli. […] L'entronauta è un uomo o una donna che sceglie di orientare la propria vita intorno al suo

[156] Dialogo tratto dal film *Patch Adams*, diretto da Tom Shadyac, Universal City Studios, Stati Uniti, 1998, min. 11.
[157] U. Galimberti, *La voglia di dare un senso alla storia della nostra vita*, in: "La Repubblica", 18 febbraio 2005.
[158] Con il termine καιρὸς (kairòs) si indica il tempo della crisi e dell'opportunità offerta da essa.
[159] T. Carere-Comes, *Entronauti d'Occidente. Seminari di cura di sé, libro V*, Lubrina, Bergamo 2015, p. 37.
[160] *Ivi*, p.7.

principio essenziale o alla ricerca di questo principio»[161]. La volontà di rendere manifeste le potenzialità racchiuse in ciascuno di noi e l'importanza di attuare questo progetto in relazione con altre persone, sono due caratteri che accomunano counseling e filosofia e che ne giustificano l'armonia.

Spesso queste pratiche dicono di volersi rivolgere ai sani, dove per "sani" si intendono le persone non affette da psicopatologie, ma in concreto si rivolgono a persone che affrontano comunque un disagio. «L'uomo è un malato in via di guarigione»[162], in riferimento alla condizione umana attuale, che riguarda tutti, e la sua condizione è quella «di un vivente che ha perso il contatto con la sorgente della vita e che di conseguenza può dare un senso alla propria vita solo grazie alla ricerca di ciò che ha perduto»[163]. Non si deve temere la consapevolezza di versare in uno stato di malessere: la dimensione della malattia[164], sia essa quella del corpo, e quindi con una valenza medica, sia quella dell'anima, può essere vissuta come un'opportunità attraverso la quale entrare ancor più intimamente in rapporto con se stessi e con le proprie emozioni. Ciò stride con le idee delle società contemporanee che vedono nella sofferenza soltanto aspetti negativi, un disvalore, come se essa non potesse, invece, essere foriera di insegnamenti.

Massimo Gramellini, commentando sulle pagine del quotidiano *La Stampa* il film *Inside Out*[165] scriveva: «Ci vuole coraggio per rivendicare, […] il ruolo fondamentale della tristezza, raffigurata come una bambina occhialuta, goffa e blu: il colore dello spirito. Per buona parte del film la tristezza si accompagna alla gioia come un intralcio, una ganascia conficcata nelle ruote dell'ottimismo e della felicità. Ma alla fine la sua importanza verrà riconosciuta. Non così nella vita vera, dove la tristezza è stata espulsa da qualsiasi discorso pubblico e privato. Trattata come un segnale di debolezza, una forma di sabotaggio. Lo sforzo quotidiano di un genitore consiste nell'allontanare dal figlio il fantasma della tristezza, quasi fosse una condanna a morte anziché un'occasione di vita. […] Occorreva un cartone animato per ricordarci che un uomo incapace di accogliere la tristezza è un automa. Non solo perché la gioia senza tristezza perde significato, come la luce senza il buio. È che la tristezza sa aprire squarci che permettono di guardarsi dentro da una prospettiva nuova. Rende consapevoli. Dunque umani»[166].

---

[161] *Ibidem*.
[162] M. Scagliero, *Guarire con il pensiero*, Edizioni mediterranee, Roma 2006, p. 13.
[163] T. Carere-Comes, *op. cit.*, p. 7.
[164] G.B. Achenbach, cit., p. 16.
[165] *Inside out*, diretto da Pete Docter e Ronnie del Carmen, Pixar Animation studios, Stati Uniti, 2015.
[166] M. Gramellini, *Elogio della tristezza*, in: "La Stampa", 16 settembre 2015.

La peculiarità delle pratiche filosofiche e del counseling sta nel rivolgersi a chiunque, senza preconcetti, nell'offrirsi ai diversi ambienti che richiedono capacità dianoetiche ed etiche. Incontri filosofici all'interno di scuole, aziende, carceri, ospedali, palestre e luoghi dedicati al tempo libero, sono solo alcuni dei molteplici luoghi verso i quali la pratica filosofica può indirizzarsi per offrire un contributo attraverso possibili percorsi formativi. Ma in ultima analisi, quello che la filosofia mette a disposizione dell'umanità cos'è? È la possibilità di confrontarsi, di dialogare apertamente su diverse tematiche, con i singoli o con i gruppi, siano essi costituiti da bambini, adolescenti o adulti. Tramite il dialogo la filosofia concede la possibilità di crescere, di trasformarsi in un percorso andragogico, che quindi prosegue per tutto l'arco della vita, al fine di esplorare il proprio vissuto in modo più consapevole e, in definitiva, più umano.

Bibliografia

AA.VV. *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, vol. II, Laterza, Bari 1990

AA.VV. *Dizionario del counseling filosofico e delle pratiche filosofiche*, Mimesis, Milano-Udine 2013

Abbagnano, Nicola, *Questa pazza filosofia, ovvero l'io prigioniero*, Editoriale nuova, Milano 1979

Achenbach, Gerd B., *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità di vita*, Feltrinelli, Milano 2009

Aristotele, *Poetica*, a cura di Diego Lanza, Bur, Milano 1994

Berra, Lodovico E., *L'identità del counseling filosofico: rapporti con la consulenza filosofica e la professione di psicologo,* in: "Rivista italiana di counseling filosofico", a. 8, n. 8 (sett. 2012), pp. 34-40

Berra, Lodovico E., *La pratica filosofica tra counseling e psicoterapia,* in: "Rivista italiana di counseling filosofico", a. 1, n. 1 (ott. 2005), pp. 44-50

Bruzzone, Daniele, *Carl Rogers. La relazione efficace nella psicoterapia e nel lavoro educativo*, Carocci Faber, Roma 2007

Carere-Comes, Tullio, *Entronauti d'Occidente*, Lubrina, Bergamo 2015

Contesini, Stefania, Frega, Roberto, Ruffini, Carla, Tomelleri, Stefano, *Fare cose con la filosofia. Pratiche filosofiche nella consulenza individuale e nella formazione*, Apogeo, Milano 2005

Cosentino, Antonio, *Filosofia come pratica sociale*, Apogeo, Milano 2008

Domaneschi, Filippo, *Introduzione alla pragmatica*, Carocci, Roma 2014

Epicuro, *Scritti Morali*, a cura di Giuseppe Serra, Rizzoli, Miano 1994

Epitteto, *Manuale di Epitteto*, introduzione e commento di P. Hadot, Einaudi, Torino 2006

Filosofia in pratica. Discorsi sul counseling filosofico. Atti del primo Convegno nazionale della Società italiana counseling filosofico (SICoF), a cura di Lodovico E. Berra e Alberto Peretti, Libreria Stampatori, Torino 2003

Galimberti, Umberto, *I miti del nostro tempo*, Feltrinelli, Milano 2009

Galimberti, Umberto, *Il successo della filosofia*, in: "La Repubblica", 22 ottobre 2003

Galimberti, Umberto, *La voglia di dare un senso alla storia della nostra vita*, in: "La Repubblica", 18 febbraio 2005

Galimberti, Umberto, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999

Genco, Anna, *Educazione nuova e non direttività*, La Scuola, Brescia 1977

Gramellini, Massimo, *Elogio della tristezza*, in: "La Stampa", 16 settembre 2015

Grande, Rosalia, Lisi, Giuliana, Mollica, Ilaria, Lanza, Alessandro, *Esperienze di counseling. Individuale, aziendale, genitoriale, sportivo*, Alpes Italia, Roma 2011

Grice, Paul, *Logica e conversazione. Saggi su intenzione, significato e comunicazione*, Bologna, Il Mulino, 1993

Hadot, Pierre, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005

Knowles, Malcolm, *Quando l'adulto impara. Pedagogia e andragogia*, F. Angeli, Milano 2002

Lahav, Ran, *Comprendere la vita. La consulenza filosofica come ricerca della saggezza*, Apogeo, Milano 2004

Lumbelli, Lucia, *Comunicazione non autoritaria. Come rinunciare al ruolo in modo costruttivo: suggerimenti rogersiani*, F. Angeli, Milano 1975

Mencarelli, Mario, *Creatività*, La Scuola, Brescia 1976

Osservatorio critico sulle pratiche filosofiche, *Consulente e filosofo*, a cura di Pier Aldo Rovatti, Mimesis, Milano - Udine 2009

Penco, Carlo, *Introduzione alla filosofia del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2004

Platone, *Apologia di Socrate*, introduzione, traduzione, note, apparati e iconografia socratica di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2000

Platone, *Gorgia*, prefazione, saggio introduttivo, traduzione e commento di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2001

Platone, *Simposio*, introduzione, traduzione, note e apparati di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2000

Pollastri, Neri, *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Apogeo, Milano 2004

Raabe, Peter B., *Teoria e pratica della consulenza filosofica. Idee fondamentali, metodi e casi di studio*, Apogeo, Milano 2006

Rogers, Carl R., *La terapia centrata-sul-cliente. Teoria e ricerca*, G. Martinelli, Firenze 1970

Rogers, Carl R., *Libertà nell'apprendimento*, Giunti Barbèra, Firenze 1973

Rogers, Carl R., *Potere personale. La forza interiore e il suo effetto rivoluzionario*, Astrolabio, Roma 1978

Rogers, Carl R., Russell, David E., *Carl Rogers. Un rivoluzionario silenzioso. Lo psicoterapeuta centrato sulla persona che rivoluzionò la psicologia*, La Meridiana, Molfetta (BA) 2006

Rogers, Carl R., *The Formative Tendency*, in: "Journal of Humanistic Psychology", vol. 18, n. 1 (1978), pp. 23-26

Rogers, Carl R., *Un modo di essere. I più recenti pensieri dell'autore su una concezione di vita centrata sulla persona*, Giunti-Psycho, Firenze-Milano 2012

Rossi Cassottana, Olga, *La lettura della «non direttività» rogersiana da parte di Mario Mencarelli quale dimensione metodologica non tecnicistica*, in: "Prospettiva E.P.", 21, n. 2-3 (1998), pp. 129-139

Sant'Agostino, *Confessioni*, a cura di Carlo Carena, Einaudi, Torino 2002

Scagliero, Massimo, *Guarire con il pensiero*, Mediterranee, Roma 2006

Scurati, Cesare, *Non direttività*, La Scuola, Brescia 1976

SITOGRAFIA

Berra, Lodovico E., *L'identità del counseling filosofico: rapporti con la consulenza filosofica e la professione di psicologo*, pubblicato sul sito internet della "SSCF, Scuola superiore di counseling psicologico" all'URL:
<http://www.sscf.it/L%E2%80%99identit%C3%A0-del-Counseling-Filosofico.html>
Rossi Cassottana, Olga, *Cinquant'anni di orientamento tra delineazioni dei significati, ascolto delle dimensioni personologiche, primalità delle interpretazioni pedagogiche e attenzione ai condizionamenti socioculturali*, in: "Formazione, lavoro, persona", a. V, n. 13 (mar. 2015), rivista online reperibile all'URL:
<http://www.forperlav.eu/struttura/cqia_struttura.asp?id_notizia=73612&cerca=cqia_rivista_contributi1>
Rossi Cassottana, Olga, *La pedagogia dell'orientamento tra ricerca di significati e attenzione psicopedagogica alle specificità delle fasi evolutive: verso un progetto di autorientamento*, in: "Pedagogia oggi", n. 1 (2015), pp. 356-377, reperibile all'URL:
<http://www.siped.it/12015-la-pedagogia-dellorientamento-tra-ricerca-di-significati-e-attenzione-psicopedagogica-alle-specificita-delle-fasi-evolutive-verso-un-progetto-di-autorientamento/>

FILMOGRAFIA

Coach Carter, diretto da Thomas CARTER, Paramount Picture, Stati Uniti, 2005
Il film narra la vicenda reale di Ken Carter, ex giocatore professionista di basket, che si trova ad allenare gli *Oilers*, la squadra della *Richmond High School*, scuola dove, tra l'altro, ha mosso lui stesso i primi passi.
I componenti della squadra, tutti ragazzi appartenenti a famiglie molto povere e, in alcuni casi, già dediti ad attività criminali, dopo le iniziali schermaglie trovano in Carter un mentore e ispiratore per un futuro migliore. Dopo duri allenamenti che porteranno la squadra a riscattarsi in campo, il *coach* riuscirà a persuadere i suoi giocatori che la via per migliorare la propria vita passa attraverso l'istruzione. Spingendoli a studiare e grazie alle loro capacità nel basket, li motiverà a conquistare borse di studio che consentiranno loro di intraprendere gli studi universitari.

Inside Out, film di animazione diretto da Pete DOCTER e Ronnie DEL CARMEN, Walt Disney Studios Motion Pictures, Stati Uniti, 2015
Riley, una ragazza di undici anni del Minnesota, cresce insieme alle sue emozioni che, accomodate in un attrezzatissimo quartier generale, consigliano, incoraggiano, contengono, spazientiscono, intristiscono, infastidiscono. Dentro la sua testa e dietro ai pulsanti della *console* emozionale governa Gioia, sempre positiva e intraprendente, si spazientisce Rabbia, sempre pronto alla rissa, si turba Paura, sempre timoroso e impacciato, si immalinconisce Tristezza, sempre triste e sfiduciata, arriccia il naso Disgusto, sempre nauseata e svogliata. Trasferiti dal Minnesota a San Francisco, Riley e genitori provano ad adattarsi alla nuova vita. Il debutto a scuola e il camion del trasloco perduto nel Texas, mettono però a dura prova le loro emozioni. A peggiorare le cose ci pensano Tristezza e Gioia, la prima ostinata a partecipare ai cambiamenti emotivi di Riley, la seconda risoluta a garantire alla bambina un'imperturbabile felicità. Ma la vita non è mai così semplice.

La leggenda di Bagger Vance (titolo originale: *The Legend of Bagger Vance*), diretto da Robert REDFORD, DreamWorks Pictures, Twentieth Century Fox, Stati Uniti, 2000
Tratto dall'omonimo romanzo di Steven Pressfield. Rannulph Junuh, giovane e straordinario giocatore di golf di Savannah in Georgia negli Stati Uniti, parte per la Prima Guerra mondiale. Una volta ritornato a casa appare senza speranze, traumatizzato dal conflitto bellico, pur essendone tornato da eroe, e decide di dimenticare il passato ubriacandosi per circa 10 anni, finché qualcuno finalmente si ricorda di lui.
Viene organizzato un torneo con i due più grandi giocatori d'America (Bobby Jones e Walter Hagen) e grazie a un misterioso e straordinario caddie, Bagger Vance, e a una donna travolgente, Adele Invergordon, riesce a ritrovare la voglia di vivere, di vincere e di amare.

Patch Adams, diretto da Tom SHADYAC, Universal City Studios, Stati Uniti, 1998
Ispirato alla vera storia biografica di Hunter "Patch" Adams, il film prende le mosse dal periodo del proprio internamento volontario in un ospedale psichiatrico per un tentato suicidio. Dopo essere stato dimesso, Hunter decide di riprendere gli studi in medicina presso la *Virginia Medical University*, dove conosce Mitch Roman, uno studente ligio e ostinato, Carin Fisher, una ragazza che evita qualsiasi contatto sociale, e Truman Schiff, l'unico ragazzo con cui riesce a sviluppare fin da subito una buona amicizia.
Assieme a Truman, Patch inizia a testare le reazioni del buonumore sulle persone, con idee stravaganti e comiche. Nonostante i numerosi impegni ottiene grandi risultati con il minimo sforzo, suscitando l'invidia di Mitch e l'attrazione da parte di Carin. Con l'aiuto di Carin, Truman e Arthur, ex magnate industriale conosciuto nell'ospedale psichiatrico, il protagonista del film apre la sua prima clinica gratuita.
Quando tutto sembra andare per il meglio, Patch riceve la notizia dell'uccisione di Carin da parte di Larry, un paziente disturbato mentalmente con tendenze autolesionistiche, il quale dopo aver commesso l'omicidio si è

suicidato. Questo evento porta Hunter Adams a mettere da parte tutto quello che, con fatica e amore, aveva costruito.
Patch però non ha il tempo di riprendersi poiché le sue bravate goliardiche, oltre che i suoi metodi anticonvenzionali, gli costano molteplici richiami mettendo a rischio il conseguimento della laurea. È così costretto a difendersi davanti alla Commissione medica che, stupita dal suo modo innovativo di concepire il paziente, assolve l'imputato, consigliando anzi al decano Walcott, che aveva proposto l'espulsione di Patch, un po' di "eccessiva felicità", termine comparso nel fascicolo personale di Patch.

Three Approaches to Psychotherapy, serie di tre video prodotti e diretti da Everett L. SHOSTROM, Psychological & Educational Films, Stati Uniti, 1965
Una paziente, Gloria, ha dato il proprio assenso a essere ripresa durante le sedute con tre illustri terapisti: Carl R. Rogers, Frederick Perls e Albert Ellis, ciascuno caratterizzato da un diverso orientamento psicoterapeutico:
1: Dopo una breve introduzione, il Dr. Carl R. Rogers descrive e mette in pratica la terapia centrata sul cliente
2 Il Dr. Frederick Perls applica la psicoterapia della Gestalt
3: Il Dr. Albert Ellis segue la psicoterapia razionale-emotiva
Al termine Gloria propone una valutazione della propria esperienza con i tre terapisti.
Questo film è stato utilizzato come base formativa da molte generazioni di terapeuti e counselor. È da rilevare come su di esso esistano molti articoli e saggi, ma niente che sia stato prodotto in lingua italiana. È possibile visionare i tre video con sottotitoli in italiano sul sito internet di Mauro Scardovelli a partire da: http://www.mauroscardovelli.com/Counseling/Counseling_Aleph/Terapeuti_a_confronto.html.

Oralità e scrittura. Dalla riflessione di Platone alla *rivoluzione dell'informazione*

Oral and written language. From Plato reflection to "digital revolution"

Pasquale Indulgenza[1]

Where is the wisdom we have lost in knowledge?
Where is the knowledge we have lost in information?
(*Thomas S. Eliot, The rock*)

Abstract

La rivoluzione digitale ripropone la cruciale questione del rapporto tra oralità e scrittura, che oggi si declina anzitutto lungo il crinale di un profondo mutamento nella relazione tra conoscenza e informazione.
La comprensione non di superficie dell'attuale evoluzione tecnologica e dei nuovi ambienti di comunicazione è decisiva per cogliere le contraddizioni del presente e acquisire una dimensione polifonica della soggettività: non una pretesa soggettività data in sé, ma esperienze e processi di presa di autonomia e di autopoiesi che promuovano singolarità consapevoli delle dinamiche sociali e del divenire storico.

Parole chiave: conoscenza – informazione – esperienza – dispositivo – comunicazione

The digital revolution offers once again the crucial issue of the relationship between oral and written language, which is nowadays declined, first of all, along the ridge of a deep change in the relationship between knowledge and information.
A deeper understanding of the ongoing technological evolution and new communication environments is decisive to figure out the contradictions of the present and acquire a new, polyphonic dimension of subjectivity: not as a subjective claim in itself, but as an acquisition of experiences, autonomy processes and self poiesis which can develop individuals who are aware of social dynamics and historic developments.

Key words: knowledge – information – experience – device – communication

---

[1] Counselor filosofico, iscritto al Registro Nazionale SiCoF. Segretario dell'Associazione Culturale "Michele De Tommaso" di Imperia, svolge attività di formatore-didatta presso la scuola di alta formazione della stessa, riconosciuta dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. È dottore di ricerca in Sociologia e Ricerca sociale.

Premessa

Nel 2006, in occasione del corso di formazione della Scuola Superiore di Counseling Filosofico svoltosi a Vicenza, Duccio Demetrio svolgeva una articolata lezione[1] su scrittura, identità e coscienza nella quale riprendeva i punti salienti della celebre riflessione tenuta al riguardo da Platone.

A distanza di dieci anni da quel contributo, il tema si ripropone con una urgenza ancor maggiore, dato il carattere dirompente assunto dagli sviluppi della *rivoluzione digitale* e, più precisamente, dai rilevantissimi, incalzanti mutamenti che si vanno evidenziando nel rapporto tra oralità e scrittura.

Riprendere pertanto i principali motivi di analisi e di elaborazione che sulla problematica si propongono oggi – principalmente nel dialogo, sempre più stretto, che l'indagine filosofica promuove e intrattiene con campi di ricerca quali le neuroscienze e la psicologia cognitiva –, ci sembra particolarmente importante anche nella ricerca inerente alle *pratiche filosofiche*.

La scrittura come tecnologia

Come si sa, dobbiamo a studiosi "di frontiera" come Walter Ong, Erick Havelock e Neil Postman l'evidenziazione di come in molte delle critiche che Platone riferisce nel *Fedro* alla parola scritta si diano motivi fondamentali di quelle inerenti all'odierna tecnologia del computer, questioni cruciali che tuttora si presentano nella discussione sull'entità delle trasformazioni indotte dalla cultura del digitale, in uno dei più stimolanti punti di intersezione tra ricerca filosofica e scienze umane. Presso i succitati autori, il *mito di Theuth* è divenuto una incisiva metafora dei decisivi processi di cambiamento che intervengono sul piano socio-culturale allorché una nuova tecnologia della comunicazione subentra ad una tecnologia standard. Una lucida teorizzazione del momento in cui una nuova forma comunicativa irrompe sulla scena sociale confrontandosi problematicamente con quella che la precede. I geroglifici inventati da Theuth, che in origine costituiscono stilizzazioni simboliche di intere

[1] La trascrizione di quella lezione, dal titolo *La scrittura di sé nelle pratiche filosofiche e cliniche*, a cura di Angelo Giusto, è contenuta nel numero 2 (anno II, giugno 2006) della *Rivista di Counseling Filosofico*.

categorie di oggetti, aprono la strada alla più astratta scrittura alfabetica. Nella Grecia semialfabeta del sec. V-IV a. C., mentre difende le prerogative dell'oralità, Platone ha chiaro che con l'affermarsi della scrittura, un intero universo conoscitivo umano lascia il posto a uno nuovo, completamente dipendente dalla seconda struttura tecnologica. Già "figlio" di questa dimensione, il filosofo paventa rischi, espressi per bocca di Thamus, che non riguardano che cosa si scriverà, ma sono relativi al fatto stesso di scrivere, cogliendo che quella modificazione degli strumenti culturali vuol dire una «una profonda messa in crisi del modello culturale precedente», come è stato sottolineato da Umberto Eco[2]. Platone infatti comprende, precorrendo McLuhan, che l'avvento della nuova tecnologia coinvolge potentemente il linguaggio, incide sui processi cognitivi, cambia il modo di pensare la conoscenza e la verità, altera la nostra visione del mondo. L'uso è infatti condizionato dalla struttura della tecnologia. La trasformazione tecnologica non è né additiva né sottrattiva, ma *ecologica*, è cioè capace, come ben rilevato da Postman, di cambiare in profondità l'intero sistema socio-culturale.

Nell'ambito del filone di pensiero ricordato sopra, si è sostenuta con forza l'idea, principalmente da parte di Ong e McLuhan, che il passaggio da un mondo di comunicazioni dominato dalla stampa a un mondo caratterizzato da media elettronici abbia favorito l'ingresso in un nuovo universo di *oralità secondaria*. Nella stessa scia, più tardi, Derrick De Kerkhove, impegnato a definire il carattere di novità delle tecnologie dell'era digitale e della Rete, ha parlato di una *oralità terziaria* e di una peculiare forma di intelligenza emergente (*connettiva*)[3], di cui si dirà più avanti.

Nelle riflessioni prodotte dalla ricerca sociologica e mediologica più recente, la nettezza di tali passaggi è stata significativamente riconsiderata, come ha sottolineato Paolo Jedlowski[4], grazie all'intervenuta messa in chiaro del permanere di molti, essenziali tratti dell'*esperienza* legata ai due media caratterizzanti il passaggio cruciale nella fase di sviluppo della comunicazione precedente l'attuale – stampa e televisione –, per quanto potenziati. Analoga, nuova consapevolezza è maturata riguardo alla questione dei

[2] U. Eco, *Apocalittici e Integrati*, Bompiani, Milano 1964, pp. 29-30.
[3] Cfr. D. De Kerkhove, *Connected Intelligence. The* Arrival *of the Web Society*, London, Kogan Page, 1998.
[4] P. Jedlowski, *Il sapere dell'esperienza*, Il Saggiatore, Milano 1994, p. 236.

rapporti tra esperienza e mezzi di comunicazione, ripensata alla luce dell'assunto per cui nessun *medium* comunicativo, *da solo*, determina un ambiente: si tratta in ogni caso di reti di mezzi diversi intrecciati nei loro usi e nei loro effetti.

"La grande trasformazione": il problema della conoscenza nell'*era dell'informazione*

Negli studi sociali contemporanei si è fatta sempre più avvertita l'esigenza di indagare in profondità in che modo le tecnologie digitali dell'informazione e della comunicazione, le tecnologie che si dispiegano grazie alla digitalizzazione generalizzata, stiano cambiando il nostro rapporto con la conoscenza.

Come mutano i processi conoscitivi e le condizioni di formazione delle competenze cognitive e relazionali nell'epoca in cui le informazioni vengono "processate" attraverso dispositivi *computer based* capillarmente interconnessi, capaci di sottomettere la produzione e la diffusione dei saperi ad un processo di progressiva standardizzazione? L'epoca del cambiamento caratterizzante l'affermarsi della nuova economia globale, come già lucidamente coglieva, alla fine degli anni Settanta, Jean-Francois Lyotard nel suo saggio sulla «condizione postmoderna»[5].

Si tratta di sviluppi che richiedono di essere indagati sia a livello cognitivo (come la conoscenza si acquisisce, si consolida, si modifica e si perde nella mente di un agente individuale sottoposto a molteplici fonti di informazione), sia a livello sociale (come la conoscenza emerge, circola, si diffonde e si differenzia nei gruppi sociali, che possono essere aggregazioni spontanee o organizzazioni stabili), sia nell'interazione fra questi due livelli (l'emergenza della conoscenza sociale dalle interazioni individuali, gli effetti sociali sulle dinamiche conoscitive dell'individuo).

Oggi disponiamo di enormi depositi di memoria e di efficientissimi, iperveloci dispositivi di attualizzazione e potenziamento della *tabula* del pensiero. Maurizio Ferraris ha rilevato, al riguardo, che la nostra, più che una "società della

[5] J.-F. Lyotard (1979), *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere,* Feltrinelli*,* Milano 1991, pp. 12-13: «Il sapere viene e verrà prodotto per essere venduto, e viene e verrà consumato per essere valorizzato in un nuovo tipo di produzione: in entrambi i casi per essere scambiato. Cessa di essere fine a se stesso, perde il proprio "valore d'uso"».

comunicazione", può definirsi una "società della registrazione"[6], poiché in tutta evidenza gli attuali *device* tecnologici sviluppano e assicurano funzioni che vanno ben oltre il comunicare: la dimensione che si afferma grazie a questa evoluzione tecnologica è quella del registrare e dell'archiviare. La scrittura, di cui era stata profetizzata la scomparsa, si riafferma perciò come forma di registrazione universale.

Nel corso degli ultimi quindici anni, con l'affermarsi della Rete (e dei correlati, complessi problemi del *digital divide* e delle logiche di condizionamento e controllo dell'informazione circolante nel *web*), hanno cominciato a svilupparsi riflessioni critiche sulla rivoluzione di Internet e sul digitale che hanno posto in discussione l'ottimismo spinto delle teorizzazioni di maggior successo impostesi negli anni Ottanta e Novanta del secolo scorso, a partire da quelle di "alfieri" della *net culture* come Kevin Kelly, Nicholas Negroponte e Yochai Benkler e di un *media philosopher* come Pierre Lévy (*intelligenza collettiva*).

Studiosi provenienti da ambiti e orientamenti diversi – da Nicholas Carr a Katherine Hayles, da Bernard Stiegler a Geert Lovink, da Evgeny Morozov a Tim Berners-Lee – hanno preso ad approfondire la portata dei processi in corso, affrontando le contraddizioni e le criticità presenti nell'economia digitale e nel "mondo di Internet" e, nel contempo, indagando le implicazioni che l'odierna rivoluzione tecnologica va comportando sull'attività cognitiva e sul pensiero umani. La *devoluzione delle menti* e lo sviluppo di una intelligenza artificiale "planetaria" portati dal dispiegarsi della Rete e della *comunicazione globale* sono al centro di queste analisi, dalle quali emerge un motivo di preoccupazione: che questo immane processo, agito dalle corporazioni della rete, motori dell'odierno *capitalismo digitale*, possa servire per insinuarsi sempre di più e sempre più decisivamente nelle nostre vite, per condizionare potentemente le nostre scelte e azioni[7].

La rivoluzione digitale

L'accelerazione che si realizza attraverso l'insediarsi sempre più capillare nella vita

[6] M. Ferraris, ANIMA e iPad, Ugo Guanda Editore, Milano 2011, p. 62.

[7] A. Munster, *Nerves of data: The neurological Turn in/against Networked Media*, in *Computational Culture, a journal of software studies*, 2.12.2011.

quotidiana e nelle pratiche di trasmissione e conservazione del sapere delle nuove tecnologie dell'informazione e della comunicazione – già delineato da Postman – e l'affermarsi del nuovo ambiente permanentemente connesso prefigurato da McLuhan con il suo "villaggio globale", ci conduce nell'odierna *era digitale*.

Nell'ambito del pensiero critico, soprattutto di matrice francofortese, i primi esiti di questo enorme processo di trasformazione furono considerati con forte preoccupazione. Nel ricollegarsi a Walter Benjamin, Theodor Adorno vedeva nella cultura delle informazioni una "semi-cultura", cioè la riduzione del sapere a un patrimonio di dati che restano estranei: una collezione, che può far fare bella figura al suo possessore, ma che non entra nella sua "formazione"[8]. Le analisi e le riflessioni che muovono da quella stessa tradizione di pensiero, segnatamente in Jürgen Habermas[9], puntano a focalizzare maggiormente gli elementi di complessità presenti nei mutamenti sistemici intervenuti in una *società tecnologica* ormai matura.

A partire dagli anni Ottanta, il processo di trasformazione sopra richiamato è andato ben avanti. Oggi, le nuove modalità di trattamento e gestione dell'informazione, l'imporsi pervasivo delle nuove reti di comunicazione – tecniche e di relazioni –, le pratiche sempre più immersive connesse con la cosiddetta *realtà virtuale* ridefiniscono totalmente il valore epistemico della conoscenza e le categorie alle quali erano ancorate le tradizionali classificazioni del reale. Da ciò discendono, negli ultimi due decenni, nuovi approcci epistemologici e teorici. Nella riflessione proposta da Luciano Floridi[10], la trasformazione in atto (la "rivoluzione dell'informazione") trova il suo segno radicale nel determinare una sempre più pervasiva introduzione nella nostra vita di applicazioni tecnologiche che vanno oltre il miglioramento o l'accrescimento di prestazioni, proponendosi, invece, come *dispositivi* che ottengono di modificare radicalmente le nostre facoltà grazie a interfacce che permettono di entrare in comunicazione con differenti mondi possibili, di costruire ambienti nei quali l'utente si introduce e trova residenza come in una nuova forma d'esistenza. Le tecnologie dell'informazione

[8] È la riflessione che Adorno sviluppa con *Teoria della semi-cultura*, in *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976.

[9] Si veda, in particolare, J. Habermas (1963), *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Laterza, Roma-Bari 1969.

[10] Cfr. L. Floridi (2010), *La rivoluzione dell'informazione*, Codice edizioni, Torino 2012.

riontologizzano così il mondo, lo trasformano nella sua intrinseca natura.

Ma il dominante paradigma informazionalista caratterizzante la *network society* delineata da Manuel Castells[11] porta al progressivo espandersi di una *infosfera* che è anche una avvolgente *semiosfera* e comporta una colossale oggettivizzazione e standardizzazione dei saperi, processo che si propone quale esito della tendenza di "lunga durata" ad una *matematizzazione* della realtà che, nel corso di diversi secoli, è andata caratterizzando la nostra civiltà. È la stessa linea di sviluppo lungo la quale passano i principali mutamenti che hanno condotto all'artificializzazione sempre più spinta dell'esperienza sociale e ad assicurare una formidabile, inedita capacità di sponda alla logica della produttività integrale e dello scambio mercantile globale, logica – figlia dell'industrialismo – tendente a sussumere ogni aspetto delle nostre esistenze con una incalzante capacità di pervasione dei "mondi vitali"[12].

Questa condizione reca con sé il paradosso di una inedita autonomia individuale che, alimentata dall'interazione con i nuovi *oggetti tecnici*, mentre ci fa potenti come mai in passato, nel contempo – viene rilevato dal già citato Jedlowski[13] –, «ci lega ad una rete enormemente complessa di macchine e esseri umani da cui dipendiamo». Nel contesto di tale rivoluzionamento, i processi conoscitivi risultano enormemente mutati, e con essi il rapporto tra linguaggi, metafore e teorie, producendo sia nuove figurazioni nei tradizionali ambiti disciplinari dei saperi che inedite configurazioni del reale in senso transdisciplinare. È attraverso questa rinnovata capacità di lettura del reale che viene colta l'odierna semiotizzazione dei rapporti sociali e, con essa, la comprensione della natura linguistica di tutti i dispositivi della comunicazione, cambiamento che sempre più distintamente si avverte nel prodursi di scienza e tecnica, nei linguaggi che ne esprimono le pratiche e le relative condizioni d'esperienza[14].

---

[11] Cfr. M. Castells (1996-1998), *L'età dell'informazione: economia, società, cultura. La nascita della network society*, Egea, Milano 2002.

[12] Il tema è al centro della più recente riflessione di filosofi come M. Nussbaum e M.J. Sanders e, in Italia, di sociologi come F. Crespi.

[13] P. Jedlowski, *In un passaggio d'epoca,* cit.*,* p. 95. Jedlowski riprende, al riguardo, la riflessione tenuta da A. Gras nel suo *Nella rete tecnologica. La società dei macrosistemi* (1993).

[14] Ha scritto al riguardo Salvatore Natoli: «La sintassi del mondo è cambiata, ma la scienza, lungi dall'inibire le metafore, ne ha ridefinito il campo: ha certamente logorato la fissità delle metafore naturali, ma ne ha prodotte di nuove ricombinando in uno natura e artificio. La scienza ha così modificato l'immaginario collettivo: cyberspazio, reti, schermi sono ormai termini correnti e stanno divenendo

L'*estroflessione cognitiva*

Vediamo allora di inquadrare più precisamente quanto affermato sopra riguardo al carattere dirompente della *rivoluzione digitale*.

Il fenomeno maggiormente posto in evidenza è quello dell'*estroflessione cognitiva*: le conoscenze si distaccano dalla loro matrice mentale, e si fanno oggetti autonomi di elaborazione, studio e manipolazione[15]. Diventano conoscenze-oggetto uscite dall'involucro del corpo. L'*homo technologicus* si propone così come sembiante di essere umano e di protesi senso-informazionali.

Dopo la stagione dello scontro più frontale tra *apocalittici* e *integrati*, che, di fronte a montanti manifestazioni di *tecnoentusiasmo*, vedeva levarsi i moniti di studiosi che invece sottolineavano criticamente le implicazioni delle nuove, proliferanti forme di comunicazione (Anders, Ellul, Postman, Mumford, Marcuse...) in conseguenza dell'autonomizzarsi della tecnica, o che denunciavano la matrice ideologica della "rivoluzione della comunicazione" (Chomsky), a partire dagli anni Novanta cominciano a svilupparsi riflessioni intese ad esplorare più dall'interno le processualità in essere per evincerne e definirne i caratteri portanti.

Alla fine di quello stesso decennio, ancora dal versante degli 'ottimisti', Pierre Lévy rimarcava con forza che

> «quasi sempre una tecnologia intellettuale esteriorizza, oggettivizza, virtualizza una funzione cognitiva, un'attività mentale. In tal modo essa riorganizza l'economia e l'ecologia intellettuale nel suo insieme e modifica di rimando la funzione cognitiva che avrebbe dovuto limitarsi ad assistere o rafforzare»[16]

come attestano i rapporti tra scrittura (*tecnologia intellettuale*) e memoria (*funzione cognitiva*).

Il passaggio dal testo fisico al testo virtuale ha quindi stimolato riflessioni e approdi teorici ulteriormente impegnativi sul piano delle implicazioni concettuali: il nuovo *brainframe cibernetico*, secondo il già ricordato De Kerkhove, esteriorizza la coscienza

---

sempre più le modalità preminenti di accesso al mondo: la metafora del reale è il sublime tecnologico» (*Parole della filosofia o dell'arte di meditare*, Feltrinelli, Milano 2007, p. 61).

[15] Cfr. G. Longo, *Homo technologicus*, Meltemi, Roma 2001.

[16] P. Lévy (1995), *Il virtuale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, p. 28.

attraverso la parola elettronica, che non è più soltanto dentro l'individuo come la parola scritta, ma è fuori dal corpo, condivisa con altri soggetti, una parola che diviene comune, *connettiva* e non *collettiva* in quanto non dimentica dell'identità privata di ognuno[17]. Con la *rivoluzione digitale* e l'affermarsi su scala globale della comunicazione in rete si svilupperebbe ormai un nuovo "sistema nervoso" dell'interazione umana formata da una serie incredibilmente estesa di contatti, reti, relazioni sociali: una inedita forma di trasmissione di contenuti e flussi di informazione resa possibile dalla crescita ininterrotta delle capacità comunicative delle "nuove tecnologie", "psicotecnologie", cioè sistemi di elaborazione delle informazioni che sono *estensioni* di alcune delle principali proprietà tecnologiche della nostra mente, capaci di sviluppare una dimensione cognitivo-comunicativa vista e definita come *intelligenza connettiva*. Un'idea, quest'ultima, ispirata dalla considerazione, maturata nell'ambito delle neuroscienze, delle conseguenze che le innovazioni in corso implicano non solo sotto il profilo culturale, ma anche sotto quello biologico, dato che la "plasticità" di cui è dotato il nostro cervello risente dei processi culturali, facendo così avanzare il processo evolutivo[18].

In una ottica ben diversa, le stesse "psicotecnologie" sono state indagate da un altro studioso contemporaneo, Bernard Stiegler[19], che ha invece evidenziato come il processo di *esteriorizzazione della memoria*, che produce mediatizzazione delle esperienze e artificializzazione della realtà, debba essere considerato problematicamente, capace com'è di sortire esiti di sviluppo tanto positivi quanto negativi.

I nuovi dispositivi della comunicazione, "tecnologie culturali e cognitive", sono le nuove forme di *hypomnémata* che costellano le nostre vite quotidiane e rendono conto del carattere dell'economia egemone della "società delle reti" o "dell'informazione",

---

[17] Si veda, al riguardo, D. De Kerckhove (1991), *Brainframes. Mente, tecnologia, mercato. Come le tecnologie della comunicazione trasformano la mente umana*, Baskerville, Bologna 1993, Lo stesso studioso è coautore, con A. Buffardi, de *Il sapere digitale. Pensiero ipertestuale e conoscenza connettiva*, Liguori, Napoli 2011.

[18] «L'attuale rivoluzione digitale, la globalizzazione dell'informazione e l'inizio dell'era dell'empatia» – ha scritto al riguardo Antonio Damasio – «sono pressioni che probabilmente porteranno a modificazioni della mente e del sé» (*Il sé viene alla mente. La costruzione del cervello cosciente*, Adelphi, Milano 2012, p. 233).

[19] Del lavoro di Stiegler, la cui opera più nota e impegnativa è sicuramente costituita dai volumi de *La technique et le temps* (1994-2001), si fa qui particolare riferimento ad un lavoro realizzato col gruppo *Ars Industrialis* e uscito nel 2006, pubblicato in Italia nel 2012 da Orthotes col titolo *Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale.*

quella del cosiddetto capitalismo cognitivo e dei servizi alla persona. Per Stiegler è perciò necessario e urgente riprendere un confronto serrato con gli esiti del «processo globale di esteriorizzazione della memoria» in atto, poiché risulta evidente che il sistema di strutturare il modo di pensare attraverso la digitalizzazione del sapere sottende un modello geoculturale che rischia di imporre, come lessico dell'universalità, un certo modo di pensare e di capire, un certo modo di "organizzare la memoria collettiva", per effetto della monopolizzazione degli "stock di informazioni" nel dispiegamento del *cyberspazio* globale.

Il rapporto tra le tecnologie digitali e il processo di civilizzazione va perciò adeguatamente problematizzato, se si vuole porre in evidenza chances e rischi, luci ed ombre che il web comporta. Ogni dispositivo tecnologico, va infatti considerato *pharmakon*, rimedio e veleno. Stiegler si richiama al concetto elaborato da Derrida per significare, come ricordato da Paolo Vignola, «il rapporto al tempo stesso di repulsione e dipendenza che il pensiero filosofico, da sempre, intrattiene con la scrittura e, più in generale, con tutti i supporti di memoria»[20], e la rimozione, nell'intera tradizione filosofica occidentale, almeno fino ad Husserl, del carattere originario e generativo della scrittura rispetto alla voce e al logos.

Secondo Stiegler, siamo oggi nel pieno di una cruciale «battaglia dell'intelligenza», combattuta oggi con ogni genere di dispositivo mediatico e digitale che l'innovazione e l'economia politica hanno saputo mettere in campo, che richiede l'attivazione di una «farmacologia dell'illuminismo» capace di fronteggiare criticamente, con il necessario "corpo a corpo", la nuova ragione digitale.

Sul pensiero ipertestuale

Le (diverse) proposte teoriche indicate sopra si confrontano con gli esiti delle ricerche più significative sulle intervenute trasformazioni nel rapporto tra oralità e scrittura prodotte nel corso dell'ultimo trentennio, dagli studi di Theodor Nelson

[20] P. Vignola, *Bernard Stiegler e la farmacologia dell'illuminismo*, ne *Il chiaroscuro della rete*, Kainós Edizioni 2014, p. 11. Nell'introduzione a due contributi di Stiegler proposti in questa pubblicazione, Vignola ricorda che sono principalmente *La farmacia di Platone* e *D*ella *Grammatologia* i lavori nei quali Derrida sviluppa il surrichiamato concetto.

sull'ipertestualità e le sue caratteristiche (multimedialità, interattività), di George Landow (l'ipertesto come sistema più centrato sul lettore che sull'autore), di Benedict Anderson sulla crisi della *fissità* della scrittura, di Naomi Baron e Simon Yates, che hanno evidenziato un nuovo rapporto tra oralità e scrittura, non fatto di opposizione, ma espresso in un continuum. Intorno all'ipertesto, in particolare, si è sviluppata la riflessione sull'affermarsi di una nuova forma di pensiero (pensiero *ipertestuale*): con l'incontro tra informatica e mondo della comunicazione comincia a cambiare il modo di leggere e scrivere, poiché si avvia una trasformazione della forma dei testi: si passa dal *testo fisico* (il libro a stampa) al *testo virtuale* del computer (nel quale le informazioni sono immagazzinate in codici elettronici invece che in segni fisici posti su una superficie fisica), ma, anche e soprattutto, dal *testo* all'*ipertesto*. Con quest'ultimo, che crea collegamenti tra un blocco di testo ad una miriade di altri, vengono così meno alcune caratteristiche essenziali della *cultura tipografica* (stabilità spaziale, fissità, linearità, unitarietà), e prende ad affermarsi una dimensione testuale fatta di dinamicità, fluidità, magmaticità.

Tuttavia, vi sono stati anche studiosi che, rifacendosi agli studi di pensatori come Popper ed Eccles[21], hanno manifestato riserve proprio rispetto ai ritenuti, nuovi requisiti di «verifica, costruzione e confronto», in relazione all'apprendimento e alla conoscenza. Tema, questo, collegato a quello delle difficoltà di focalizzazione e concentrazione riscontrate nella fruizione dei prodotti multimediali, che fa ritenere ad alcuni ricercatori[22] che l'*ipermedia* possa ostacolare la progressione graduale dell'apprendimento.

In ogni caso, come sappiamo, gli studi e le sperimentazioni su questo terreno stanno andando ulteriormente avanti, tese alla realizzazione di un *Web* ancor più "intelligente", il cosiddetto *Web Semantico*. Il termine, coniato da Tim Berners-Lee, vuole indicare un sistema semiotico sviluppato sul concetto della separazione su più livelli della referenza, non rigida ma *ricombinabile* in modo creativo.

---

[21] Cfr. K.R. Popper-J.C. Eccles (1977), *L'Io e il suo cervello*, Armando, Roma 1981.

[22] Tra questi, Antonio Calvani. Si guardi, ad esempio *Costruttivismo, progettazione didattica e tecnologie*, in D. Bramanti (a cura di), *Progettazione formativa e valutazione*, Carocci, Roma 1998.

Il concetto di *Infosfera* e le sue aporie

Quale eredità *critica*, rispetto ad esiti di trasformazione così dirompenti e alle opportunità che da essi discendono, ci lascia la riflessione di Platone? Quali nessi possiamo sviluppare tra gli *hypomnémata* che egli mette a fuoco nella sua serrata ricognizione e gli attuali *hypomnémata* digitali?

Il già ricordato Stiegler, che riprende e utilizza la metafora platonica per monitorare il ruolo delle attuali tecnologie[23]**,** sostiene che l'analisi del filosofo (ma non solo la sua: egli chiama in causa anche Hegel e Marx) sembra ignorare che l'esteriorizzazione della memoria è l'origine stessa dell'uomo e che essa è parimenti, e a partire da questa origine, la condizione di un sapere anch'esso esteriorizzato. Ma – soggiunge –, il fatto che nel *Fedro* l'esteriorizzazione della memoria venga concepita come una perdita di *anamnesi*, vale a dire di sapere, in ragione di una *ipomnesi* che ne sarebbe la contraddizione, non ci impone di pensare come lui. In effetti, il *Fedro*

> «è il dialogo in cui la scrittura è presentata come un'esteriorizzazione della memoria, che significa anche la sua morte, dato che l'autentica memoria è quella dell'anima, ossia la memoria vivente. In realtà, qui Platone ignora precisamente il fatto che la condizione della memoria viva, cioè che essa possa proiettarsi fuori di sé per superare la propria finitezza ritenzionale, è anche ciò che permette, in particolare, la trasmissione tra le generazioni»[24].

Per contro, con riferimento alla realtà della situazione attuale, va considerata la minaccia costituita da un'esteriorizzazione che non contempli l'instaurazione di correlativi dispositivi d'*interiorizzazione* – intendendo con questo termine il farsi del soggetto che nel pensiero del filosofo della tecnica Gilbert Simondon[25], al quale Stiegler fa riferimento, corrisponde al concetto di *individuazione* – e che perciò induca delle autentiche perdite di sapere. A suo parere, l'«informazionalizzazione dei saperi» costituisce al contempo una concreta minaccia di dissociazione, ossia il rischio di veder apparire un desocializzato «regno dell'ignoranza», e un'indiscutibile opportunità di

[23] La riflessione viene sviluppata da Stiegler in *Platone digitale. Per una filosofia della rete*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2015, con una prefazione di P. Vignola e una postfazione di F. Vitale. Il volume contiene due saggi usciti in inglese rispettivamente nel 2006 e nel 2009 (con una ripubblicazione nel 2013).
[24] B. Stiegler, *Reincantare il mondo* ..., cit., p. 152.
[25] Cfr. G. Simondon (1989), *L'individuazione psichica e collettiva*, DeriveApprodi, Roma 2001.

creare, mediante un nuovo stadio dell'esteriorizzazione, più razionale ed efficiente, un'intensificazione e un salto qualitativo del sapere come individuazione psichica e collettiva, cioè un nuovo orizzonte strumentale della *transindividuazione*, in linea con quanto concettualizzato da Simondon.

Considerazioni conclusive

La complessità del cambiamento che stiamo vivendo, dunque, ci parla di una *transizione* con numerose zone d'ombra e questioni aperte.

La prima ipotesi che conclusivamente avanziamo è che lo "spaesamento" cognitivo che a tutt'oggi si manifesta nell'approcciare l'attuale "grande trasformazione" sia da porre in relazione proprio con la tendenza, caratterizzante molte delle elaborazioni teoriche di maggiore impatto, a ridurre la conoscenza all'informazione digitale e alle sue tecnologie[26], non facendo adeguatamente i conti con una concezione costruttiva, non trasmissivo-ricettiva, della comunicazione. Dimentica che, nel farsi del processo conoscitivo, la comunicazione non produce automaticamente comprensione e che l'intelligibilità prodotta dall'informazione ben trasmessa e compresa è «condizione necessaria ma non sufficiente della comprensione»,[27] essa ha alimentato una forte spinta al *pancomunicazionismo.* Nel suo incalzare, il fenomeno ha finito così per offuscare l'interrelazione profonda tra due aspetti costitutivi del processo di trasformazione in atto: la capacità delle "macchine" digitali di modificare le nostre risorse sensoriali, immaginative e cognitive, e l'imporsi, nella "nuova economia", di una valorizzazione a mezzo di conoscenza che ha comportato una sempre più forte semiotizzazione dei rapporti sociali. Al riguardo, la nota tesi avanzata negli anni Ottanta da Armand Mattelart[28] mantiene in buona sostanza la sua attualità: a tutt'oggi risulta particolarmente urgente riuscire a sollevare il problema di una presa di coscienza del cambiamento che si verifica nell'era digitale oltre la padronanza individuale degli

[26] Cfr. A. Cerroni, *Scienza e società della conoscenza*, UTET, Torino 2006.

[27] A. Morin (1999), *I sette saperi necessari all'educazione del futuro,* Raffaello Cortina Editore, Milano 2001, p. 98.

[28] Della vasta opera di questo studioso, si ricordano *La comunicazione mondo* (1991), Il Saggiatore, Milano 1994; *La comunicazione globale* (1996), Editori Riuniti, Roma 1998; *Storia della società dell'informazione* (2001), Einaudi, Torino 2002.

strumenti multimediali, prodotti dalle incessanti combinazioni di fattori tecnologici e di mercato, facendola giungere in profondità, al livello dove si decide l'*architettura* dei sistemi di comunicazione. Rimangono imprescindibili, cioè, lo sforzo teorico di comprensione dei nessi sempre più stretti tra comunicazione, pensiero e azione, tra conoscenza e potere e, fermo l'assunto per cui le tecnologie – in particolare le ICTs – non sono entità separate che esercitano un impatto esterno sulle organizzazioni, sulle strutture, sulle istituzioni sociali, ma sono piuttosto *sistemi sociotecnici*, e la capacità di analizzare con rigore le interazioni fra tecnologia e società cogliendo quali spazi si diano per sviluppare diversi tipi di razionalizzazione, verso modelli più aperti di accesso alle tecnologie e alle conoscenze, più attivamente e consapevolmente partecipati dagli attori sociali. In altri termini, più autenticamente democratici.

Negli studi che evidenziano che *società in rete* e *società dell'informazione* risultano "declinazioni" di un perdurante sviluppo capitalistico, e non forme di un superamento del medesimo *sistema storico*[29]*,* queste stesse definizioni convenzionali vengono criticamente riportate agli esiti di un processo *lungo* puntato in direzione della progressiva estensione di una *razionalizzazione tecnocratica* nell'ambito dello sviluppo che conduce all'odierno *sistema-mondo*[30]. Parallelamente, nelle ricerche sociologiche e mediologiche più avvertite*,* si vanno assumendo con maggiore coerenza le conseguenze del riconoscimento della Rete come «costrutto semiumano, nato dall'interazione tra l'uomo e la tecnologia»[31], nel quale sono presenti e agiscono forze molteplici. Viene così a confermarsi la riflessione tenuta una ventina di anni fa da Alberto Melucci[32] sulla natura dei processi che connotano l'affermarsi della "società dell'informazione", che già faceva emergere la dinamica attraverso la quale intorno ad essi si è sviluppata una retorica che ne esaltava le potenzialità e che, promettendo mirabolanti estensioni delle capacità umane, ha alimentato nuove mode e nuovi mercati

---

[29] Cfr. I. Wallerstein (1983), *Il capitalismo storico. Economia, politica e cultura di un sistema-mondo*, Einaudi, Torino 1985.

[30] Cfr. F. Webster-K. Robins (1999), *Tecnocultura. Dalla società dell'informazione alla vita virtuale*, Guerini e Associati, Milano 2003.

[31] Cfr. F. M. De Collibus, *Blitzkrieg tweet. Come farsi esplodere in rete*, Agenzia X, Milano 2013.

[32] A. Melucci, *Passaggio d'epoca*, Feltrinelli, Milano 1994. Si veda anche la riflessione proposta dallo studioso in *Società complessa, identità e azione collettiva,* nel corso di una conversazione curata da D.M. Pedrini e A.O. Scribano, in *Pluriverso*, anno II, n. 1, marzo 1997.

e, con ciò, nuove forme e relazioni di potere.

Lo sviluppo di una retorica e di una mitologia è sempre indicativo del fatto che si stanno formando nuove relazioni di potere. Ma Melucci aveva ben visto, nei fenomeni dell'estendersi della dimensione simbolica, non materiale e non fattuale, dell'azione umana, e nell'affermarsi di una interdipendenza globale, il coesistere di due aspetti: da una parte l'espansione dello spazio percettivo e comunicativo che le nuove tecnologie favoriscono, rispondendo a bisogni ed esigenze diffuse che maturano proprio attraverso la trasformazione della società contemporanea, con l'apertura della possibilità di una gestione autonoma e diretta di attività produttive e comunicative, reti di socialità, processi di partecipazione e di decisione (senza contare lo spazio e lo stimolo che offrono all'invenzione creativa, alla sperimentazione, all'avventura della mente e delle emozioni). Da un'altra – aspetto altrettanto importante del medesimo processo – la formazione dei nuovi poteri, riguardante sia le logiche economiche, sia il controllo dei *saperi* necessari per gestire questi processi. Internet non è da vedere come un libero mercato di comunicazioni, un campo aperto di scambi e di socialità virtuale. Con il suo imporsi, si formano strutture di disuguaglianza: la prima e più evidente riguarda l'accesso e quindi le condizioni preliminari di appartenenza; ma anche nell'uso emergono strutture di disuguaglianza che sono riconducibili a nuove forme di potere e rimandano a quel "controllo sui codici" su cui Melucci insisteva, cioè al controllo disuguale che viene esercitato sulle precondizioni dello scambio e della comunicazione. Sulla base di questo assunto, l'approfondimento della portata delle trasformazioni che si vanno verificando sul piano socio-cognitivo con la rivoluzione digitale e la "realtà virtuale" è tutt'uno, anzitutto, con la necessità di acquisire una maggiore consapevolezza della "razionalizzazione" in atto e di sviluppare concettualmente una "defeticizzazione" della Rete, necessaria per far luce sulla possibilità di una diversa prospettiva emancipativa, a partire dal potenziale per la formazione presente nelle attuali tecnologie dell'informazione, se – come indicato da Postman – criticamente agite.

L'accelerazione prodotta dalla Rete e dai *social media* racchiude in sé tanto la possibilità di aprirci orizzonti inesplorati, verso nuovi spazi di agibilità individuale e sociale,

quanto quella di confinarci in asfissianti "recinti" di informazioni e cadere in una «massmedializzazione abbrutente»[33]. Rispetto ad una attitudine spiccatamente antimodernista, consistente nel rigettare complessivamente le innovazioni tecnologiche e in particolare quelle che sono legate alla rivoluzione info-telematica e digitale, oggi si è maggiormente consapevoli del fatto che non si può giudicare schematicamente (positivamente o negativamente) una simile evoluzione, non tenendo conto del suo dinamico articolarsi e dell'importanza – per dirla con Félix Guattari – dei nuovi «concatenamenti collettivi di enunciazione» e «universi di referenza» che vanno emergendo. Se la «massmedializzazione abbrutente» è il primo rischio dal quale dobbiamo guardarci, la comprensione dell'evoluzione tecnologica e dell'affermarsi dei nuovi contesti, a partire dalle acquisizioni e dalle esperienze che si rendono possibili lungo le nuove frontiere della conoscenza, può aiutarci – ritiene ancora Guattari – a meglio cogliere le contraddizioni del presente ed ad entrare più lucidamente in un'età postmediatica che sia caratterizzata sia da una riappropriazione e da una singolarizzazione dell'uso dei media, che dall'imparare a vivere una dimensione polifonica, eterogenetica della soggettività. Una dimensione che, anche grazie al superamento di una oppositività «nostalgica» e «manichea» fra «una buona oralità» ed «una cattiva scritturalità» [34], alimenti non una pretesa soggettività data in sé, ma processi di presa di autonomia e di autopoiesi e, con essi, una più viva coscienza delle dinamiche sociali di cui siamo parte. Per riprendere Stiegler, un impegnarsi a «reincantare il mondo». Diversamente – sembrano indicarci spinte sempre più presenti nell'odierna *comunicazione globale* – rischiamo di consegnarci ad una condizione di equivoca confusione, nella quale a predominare, inevitabilmente, saranno logiche e figure di potere come quelle indicate da Platone, allorché fa concludere a Socrate la sua requisitoria con quanto dice a Fedro:

> «οὐκοῦν αὖ τὸν μὴ ἔχοντα τιμιώτερα ὧν συνέθηκεν ἢ ἔγραψεν ἄνω κάτω στρέφων ἐν χρόνῳ, πρὸς ἄλληλα κολλῶν τε καὶ ἀφαιρῶν, ἐν δίκῃ που ποιητὴν ἢ λόγων συγγραφέα ἢ νομογράφον προσερεῖς»

[33] Cfr. F. Guattari (1992), Costa e Nolan, Genova 1996.
[34] *Ivi*, p. 90.

«Mentre invece chi non dispone di nulla di maggior valore dei suoi scritti o delle sue composizioni, e continuamente se lo rigira in alto e in basso, staccando e riattaccando i pezzi l'uno sull'altro, lo chiamerai a buon diritto poeta o scrittore o legislatore» (278d-e, tr. it. Bonazzi[35]).

[35] M. Bonazzi, *Platone. Fedro*, introduzione, tr. it. e note, Einaudi, Torino 2011.

Note di filosofia della musica

Notes about philosophy of music

Carlo E. L. Molteni[1]

Abstract
La domanda iniziale della filosofia occidentale intorno all'*archè* diventa ricerca dei fondamenti del fatto musicale. Col contributo delle scienze umane si espone l'accezione *mundana* della musica: espressione oggettiva dell'armonia del cosmo.

Parole chiave: Muse – *archè* – cultura – linguaggio – armonia cosmica

The primary question of Western Philosophy about the "archè" has been applied to the search for the music underpinnings. With the contribution of human sciences, the author analyzes the "mundana" meaning of music: the objective display of cosmic harmony.

Keywords: Muses – *Archè* – culture – language – ontological harmony

Il presente articolo riferisce di un'esperienza sperimentale di Filosofia della Musica condotta presso il Conservatorio di Mantova, con i corsisti del *Laboratorio Triennale di Musicoterapia*, (direttore il dr. Livio Bressan, neurologo e musicista), strutturata non come una lezione accademica frontale, quanto piuttosto come un *per-corso* interattivo, nello spirito delle Pratiche Filosofiche.
Il titolo *Note di filosofia della Musica* allude al carattere solo introduttivo dei contenuti afferenti ad una disciplina vasta, che avrebbe richiesto ben altro tempo e competenze. Le mie considerazioni vogliono essere come una semplice linea melodica, quasi un tema musicale maieuticamente offerto alla personale elaborazione dei musicoterapisti: una proposta di un Counselor Filosofico (professionista dell'aiuto) a filosofi impliciti

[1] Counselor Filosofico SSCF, Counselor Esistenziale ISUE, Membro Isfipp Professional Club, Operatore Familiare, Formatore OPPI.

(che si preparano ad essere professionisti dell'aiuto in musicoterapia[2]). Viene in mente, *si licet parva componere magnis*, il tema musicale proposto dal re di Prussia Federico il Grande nel 1747 a J. S. Bach, da cui il *Kantor* di Lipsia trasse *l'Offerta musicale* (BWV 1079).

Per introdurre i partecipanti nello spazio filosofico ho condotto gradatamente l'attenzione dall'*esteroconscio* al *somatoconscio*, fino a giungere all'*intraconscio* (Berra, 2009): un modo per passare dal tempo quantitativo del vissuto quotidiano alla consapevolezza del tempo qualitativamente dilatato nel "qui" ed "ora". (In Bergson la musica è esempio di *durèe rèelle*, contrapposta al tempo spazializzato).

In questo passaggio ci hanno aiutato alcuni esercizi di respirazione basati sul *Shao Chou T'ien* (Piccola circolazione celeste) del *T'ai Chi Ch'uan* (Chang Dsu Yao e Fassi R., 2008 p. 50). L'importanza della respirazione, cosmica e umana, è attestata da molte cosmogonie: l'uovo cosmico, covato da un uccello nelle tenebre più profonde, schiudendosi libera una voce o un uccello il cui colpo d'ali mette in moto la prima sostanza del mondo: il respiro ritmico. (Schneider, 1996, p. 115).

Se la musica è l'*arte dei suoni (e dei silenzi) organizzati, prodotta intenzionalmente dall'uomo*, (Bertinetto, 2012) tale "organizzazione di suoni" ha valore estetico se è per noi occasione di arricchimento e intensificazione dell'esperienza. Definizione "soggettiva", moderna, da integrare con un'accezione oggettiva, cosmica, della musica.

Ma quali erano le precomprensioni della filosofia nei corsisti? Ecco in sintesi alcune risposte: "curiosità", "pensare", "amore/odio per il pensiero", "maieutica", "considerazione dell'uomo in generale nella sua complessità", "vedere le cose da un altro punto di vista e dal di dentro", "significato dell'esistenza e della conoscenza" … Precomprensioni che ho collegato ed ampliato rispetto ad alcune possibili definizioni di filosofia, applicandole allo specifico musicale.

---

[2] La musicoterapia è sinteticamente definibile come «uso della musica e/o degli elementi musicali (suono, ritmo, melodia e armonia) da parte di un musicoterapeuta qualificato, con un utente o un gruppo, in un processo atto a facilitare e favorire la comunicazione, la relazione, l'apprendimento, la motricità, l'espressione, l'organizzazione e altri rilevanti obiettivi terapeutici al fine di soddisfare le necessità fisiche, emozionali, mentali, sociali e cognitive. La musicoterapia mira a sviluppare le funzioni potenziali e/o residue dell'individuo in modo tale che questi possa meglio realizzare l'integrazione intra- e interpersonale e consequenzialmente possa migliorare la qualità della vita grazie a un processo preventivo, riabilitativo o terapeutico». (World Federation of Music Therapy, 1996).

Filosofia definibile come:

1.studio dei fondamenti (*ἀρχή*), ovvero, nello specifico: qual è l'essenza della musica?

2. Studio dell'intero, ovvero: qual è lo sguardo filosofico sulla musica in generale, al di là dei vari generi e delle varie epoche?

3. Studio del *λόγος*, ovvero: la musica è un linguaggio?

4. Studio del senso dell'esistenza, ovvero: qual è il significato e il valore della musica?

Circa la seconda definizione di filosofia, abbiamo preliminarmente rivolto la riflessione alla musica globalmente considerata, senza limitarci a settori musicali specifici, visto che il musicoterapista può dare al paziente una molteplicità di stimoli, attinti dal repertorio popolare, leggero o classico.

Iniziando dalla prima definizione, siamo andati alla ricerca dei fondamenti della musica. Se in questo contesto intendiamo *ἀρχή* come origine, possiamo partire dagli inizi della vita umana. Le prime esperienze musicali fanno riferimento alla voce materna, spesso cantilenante, e al battito cardiaco, uditi dal feto negli ultimi mesi della vita intrauterina. Questo in chiave ontogenetica. Ma come si spiega, filogeneticamente, il canto tipico della specie umana?

Esso si basa sul linguaggio vocale, reso possibile dalla discesa della laringe. Lo scimpanzé presenta un canale vocale non ancora diviso in due cavità ben distinte e quasi rettilineo; il suo repertorio fonetico risulta perciò molto povero. La stazione eretta invece ha determinato a un certo punto dell'evoluzione dell'uomo il piegamento del canale vocale e la discesa della laringe fino a determinare un'ampia cavità che, con quella buccale, consente la formazione di vocali ben differenziate l'una dall'altra. Ecco le basi anatomiche che hanno permesso all'*Homo sapiens*, circa 40.000 anni fa, il canto e le prime rudimentali melodie echeggiate nella preistoria[3].

Si può ipotizzare che nel canto stia l'origine della musica; infatti, come gli uomini prima usavano le proprie mani per fare determinati lavori e poi hanno costruito utensili, così è lecito supporre che prima il suono sia stato prodotto con la voce (canto), poi siano comparsi gli strumenti, argomenta M. Donà (2006). Tesi di filosofia della musica

[3] *Tuttoscienze* ne "La Stampa", Anno 116, n° 16/1982.

compatibile con le spiegazioni dell'epistemologo T. Pievani. Noi siamo stati una specie exattativa, cioè dotata di una riserva di strutture anatomiche e neurali ridondanti che poi, intorno a 40mila anni fa, abbiamo cooptato per dare avvio alla rivoluzione dell'intelligenza simbolica, del linguaggio articolato e del ragionamento astratto. A differenza dell'*Homo neanderthalensis,* dunque, il cervello della specie *Homo sapiens* era, intorno a 40mila anni fa, ben "exattato" per il linguaggio e il ragionamento simbolico, in connessione alle prime forme di ragionamento intuitivo o alle dinamiche dello sviluppo individuale[4]. In conclusione sembra che il linguaggio vocale, che permette il canto, sia stato tra i fattori che hanno contribuito all'evolversi della specie e della civiltà. Nella ricerca delle origini siamo passati dalla *musica humana* a quella *instrumentalis*, per usare la tripartizione del *De institutione musica* di Boezio (accenneremo più avanti alla musica *mundana*).

In questo campo la paleoantropologia ci informa che l'uomo del Paleolitico amava la musica: infatti è stato ritrovato un flauto di 35.000 anni fa in una caverna nei pressi Vogelherd, (Germania), a poca distanza dalla più antica scultura femminile della storia. Lo strumento, lungo 21,8 centimetri, ha cinque fori ed è stato ricavato dall'osso cavo di un avvoltoio. Secondo N. Conard, (Università di Tubinga), la musica ha avuto un ruolo fondamentale nella coesione sociale dell'uomo moderno e nella diffusione dei primi concetti di "cultura" e potrebbe aver contribuito alla scomparsa dell'uomo di Neanderthal, che non avrebbe mai sviluppato alcuna attitudine musicale[5].

Ma che si intende per cultura? A questo punto dobbiamo allargare il discorso filosofico alle scienze umane.

Kroeber (1974) definisce la cultura come «l'insieme di tutte le attività e i prodotti non fisiologici delle personalità umane che non siano automaticamente riflessi o istintivi […] attività condizionate o apprese più i manufatti da loro prodotti.». Nell'antichità greco-romana la cultura era la coltivazione/cura (giusto l'etimo *còl-ere*) intenzionale e formale dell'animo e della persona; Cicerone ad esempio nelle *Tusculanae disputationes*

[4] In www.letterainternazionale.it, 2004.

[5] Severo F., *Lo strumento musicale più antico del mondo* in "www.focus.it" del 26/06/2009.

(II, V, 13) afferma: «cultura animi philosophia est». Essa risultava accessibile solo agli strati più elevati della popolazione, per cui chi era illetterato risultava senza cultura. Una concezione rimasta nella mentalità comune, per la quale ad esempio chi è analfabeta viene considerato senza cultura. Invece nell'accezione socioantropologica nessun gruppo sociale e nessun individuo risulta senza cultura, al di là di insegnamenti formali ed istituzioni codificate. Addirittura si può parlare di universali culturali, comuni a tutte le civiltà. Tra essi l'antropologo G. P. Murdoch (1965) annovera la musica, accanto a sport, ornamenti del corpo, arte culinaria, lavoro in comune, corteggiamento, danza, interpretazione dei sogni, famiglia, festeggiamenti, folklore, tabù alimentari, cerimonie funebri, giochi, donazioni, tabù dell'incesto, leggi, medicina, miti, numeri, nomi propri, diritto di proprietà, religione, restrizioni sessuali, controllo degli sfinteri, costruzione di strumenti, tentativi di controllo dell'atmosfera.

Che la musica sia considerata tra i fondamenti (questa un'altra possibile traduzione di *ἀρχή*) della civiltà umana è riconosciuto anche dalla Nasa, che ha fissato su una parete esterna del *Voyager* un disco con notizie riguardanti la terra. Esso reca incisi saluti in 55 lingue e i suoni terrestri vanno dal canto delle balene a quello degli uccelli, dal rombo di un jet al pianto di un bambino, fino alla musica: un brano dei *Concerti Brandeburghesi* di Bach, tamburi di una tribù senegalese, l'aria della Regina della notte dal *Flauto magico* di Mozart, il brano jazz *Melancholy Blues*, il primo movimento della *Quinta Sinfonia* di Beethoven nonché musiche popolari tribali.

L'alfa (popoli illetterati) e l'omega (Nasa) della civiltà umana si congiungono, quasi a suggerire che «La musica è l'essenza del cielo e della terra», per riprendere la concezione dell'etnomusicologo e filosofo della musica M. Schneider: «L'abisso primordiale è dunque un cavo risonante e la prima sostanza percettibile è un suono, che propagandosi, crea lo spazio sottoposto ad un ritmo. Questo suono è la forza creatrice e la sostanza dell'universo […]. Il sacrificio per eccellenza continua a risiedere nei canti, perché, data la natura acustica degli dei, l'offerta musicale li commuove in modo assai più immediato». (1996, pp. 78 e 82). Quasi tutti i miti della creazione in qualunque

latitudine ci dicono che Dio crea suono dal Suono. Il Principio Assoluto, il Fondamento incondizionato, l'*ἀρχή* suprema, si manifesta come ritmo e suono[6].

A questo punto la ricerca primordiale dei fondamenti della musica si congiunge con le origini della filosofia occidentale, in particolare con i Pitagorici, che presentano una concezione *mundana* (secondo il lessico di Boezio) della musica, intesa come l'eterna armonia del cosmo. Infatti essi ritenevano che i pianeti, compiendo movimenti armonici secondo rapporti matematici, generassero un suono sublime. L'uomo non è consapevole di sentire queste armonie celestiali (l'inconscio musicale!) in quanto abituato ad esse fin dalla nascita. Ancora nel 1550 Keplero concepiva la musica come eco del movimento delle sfere celesti.

Un'ulteriore ricerca dell'*archè* della musica può basarsi sull'etimo. Sappiamo che il termine deriva da Μοῦσαι, divinità della religione greca, figlie di Zeus (o di Urano) e di Mnemosýne (oppure di Armonia); la loro guida è Apollo. Nella religione greca rappresentavano l'ideale supremo dell'arte, intesa come verità del Cosmo. Sono l'espressione dell'«eterna magnificenza del divino»; una concezione ontologica, quindi, non interioristica della bellezza artistica. Letti filosoficamente, questi miti possono essere interpretati come un modo di concepire la musica: dono degli dei, essenza divina, realtà sovrumana, che porta l'uomo oltre l'uomo. (Anche presso gli antichi Egizi la leggenda vuole che sia stato un dio, Thot, a donarla agli uomini). Nella stessa filosofia medievale, accanto ad *unum, verum, bonum,* trascendentali che appartengono a tutta la realtà in quanto creata da Dio, molti scolastici annoverano il *pulchrum,* ovvero il Bello, di cui la musica è manifestazione.

Le Muse secondo Erodoto rappresentano nove arti diverse, tuttavia il termine non è stato ereditato dalla poesia, la storia, la danza ecc. ma solo dalla mus-ica, quasi come se una selezione non naturale ma culturale, non biologica ma linguistica avesse indicato in essa l'arte per eccellenza. Non solo. Potremmo accomunare tra loro i diversi codici

[6] Così avrebbe detto Beethoven al giovane Wagner: «I suoni degli strumenti, sebbene non si possa stabilire con precisione il loro significato, rappresentano gli organi primitivi della creazione, ed esprimono i sentimenti stessi che si manifestarono nel mondo durante il caos delle origini, prima ancora che esistessero uomini per raccoglierne nel cuore le vaghe armonie» (in Donà (2006), p. 105)

espressivi delle arti, se consideriamo il linguaggio in senso lato come loro fondamento. Qui la ricerca dei fondamenti si intreccia con la terza definizione di filosofia, che fa riferimento allo studio del *λόγος*, inteso come linguaggio. Ma che cosa è a fondamento del linguaggio? Potremmo considerare la musica come la base del linguaggio? Posta in altri termini, la domanda suona (!) così: il linguaggio è musica? E la musica è linguaggio? Se andiamo alle origini del linguaggio verbale, la prima percezione si basa sui primi suoni che ciascuno di noi ha udito nella vita fetale. Negli ultimi mesi di vita intrauterina avvertiamo un ritmo (il battito cardiaco materno), una melodia, un timbro distintivo della voce della mamma. Ritmo, timbro, melodia: gli elementi fondamentali (assieme all'armonia) che costituiscono la musica e che costituiscono l'*identità sonora individuale* (ISO).

Anche nell'adulto è presente l'aspetto paraverbale del linguaggio parlato: ad esempio la curva melodica piana, ascendente o discendente, (nella frase affermativa, interrogativa o esclamativa), la metrica con la diversa disposizione degli accenti, le cantilene ecc. Secondo lo psicologo A. Mehrabian, nella comunicazione di sentimenti e atteggiamenti, l'aspetto strettamente contenutistico nel linguaggio verbale in media trasmetterebbe il 7% della comunicazione, mentre l'aspetto paraverbale (tono, volume, espressività ecc.) il 38% e l'aspetto non verbale (mimica facciale, gesti, postura ecc.) addirittura il 55%.

Quindi l'aspetto non verbale del parlato conferma la tesi che la musica stia a fondamento del linguaggio verbale. Ma la musica può essere considerata a sua volta un linguaggio? Qui non si tratta tanto di richiamare Hegel, il quale nella filosofia dell'arte, pur ammettendo la superiorità del suono sul segno, sostiene il superamento dialettico della musica nella prosa del pensiero, meno inadeguata ad esprimere l'Assoluto, ma sembra considerarla come codice espressivo nella forma dell'intuizione sensibile. È piuttosto Georgiades, musicologo apprezzato da Gadamer, ad affermare la differenza tra musica e linguaggio, evidente sul piano della scrittura: il musicista non ha a che fare con cellule o unità di significato simili alle parole, ma con rapporti che riguardano l'altezza e la durata del suono, ossia con componenti elementari che possono essere, piuttosto, paragonate ai *fonemi*. Inoltre, mentre la parola scritta è un'espressione del

linguaggio, per nulla inferiore a quella detta, (ma Platone dissentirebbe) la musica scritta è lettera morta, una semplice prescrizione per la viva produzione del suono.

Senza addentrarci in discussioni musicologiche specialistiche, basti qui osservare che la musica ci "parla", ci trasmette qualcosa, evoca in noi impressioni, sensazioni, emozioni. Certamente non si può parlare di corrispondenza biunivoca tra significanti (i suoni) e significati (contenuti), anche se nel passato alcuni modi per gli effetti sono stati considerati negativi, altri positivi, le tonalità maggiori sono state definite maschili, quelle minori femminili ecc. Persino i brani considerati descrittivi (i corsisti hanno citato il Concerto n.13 BWV 295 di Haendel detto *The cuckoo and the Nightingale,* il temporale nella *Settima* di Beethoven, *Quadri da un'esposizione* di Musorgskij ecc.) non si limitano affatto a riprodurre il reale, così come una paesaggio in pittura non è la mera fotografia della natura. Ma se si ammette che il linguaggio non sia solo quello verbale, l'arte dei suoni può essere considerata un linguaggio peculiare, che riesce a veicolare non contenuti verbalmente codificati (come un testo scientifico o storico) ma un messaggio insieme oggettivo (per gli antichi) e soggettivo (per i moderni).

Precisiamo meglio. Nella filosofia greca prevale una concezione *mundana*, cioè oggettiva e ontologica della musica. Il cosmo è armonia musicale e l'anima può essere considerata (da Filolao e da alcuni pitagorici) armonia del corpo. Nel Medioevo tra le arti liberali accanto al trivio (grammatica, dialettica e retorica) troviamo il quadrivio, che annovera nelle discipline "scientifiche", descrittive della struttura oggettiva del reale, l'aritmetica, la geometria, l'astronomia, la musica.

Non che la componente soggettiva fosse ignorata: piuttosto l'antropologia filosofica era inserita all'interno di una visione cosmocentrica e non antropocentrica, come sarà nella filosofia cristiana. Era comunque ben nota la capacità se-duttiva (nel senso etimologico di *duc-ere se-cum*) della musica, la cui "oggettività" è in grado di suscitare risonanze positive oppure passioni negative. Mila ricorda la tripartizione di Aristosseno in musica diastaltica, sistaltica ed esicastica: «la musica non solo può determinare o modificare i nostri stati d'animo, ma agisce sulle facoltà volitive […] producendo un atto della volontà (*ἦθος* energico), oppure paralizzava la volontà stessa (*ἦθος* snervante), oppure provocava uno stato di ebbrezza, di estasi (*ἦθος* estasiante)" (1963 p. 15). Per

questo Platone raccomandava i modi dorici, che stimolano il coraggio, quelli frigi per la moderazione e escludeva quelli lidi che turbano l'equilibrio razionale. (Ma anche nell'A. T. Davide calma l'ira di Saul con la lira).

Insomma l'arte delle Muse è sacra in un doppio senso: il *numen* può dare la vita e la morte, la ragione e la follia; ebbrezza dionisiaca e serenità apollinea, per riprendere il lessico nietzschiano. Lo testimoniano numerosi miti, secondo i quali chiunque osasse sfidare le Muse veniva punito in maniera severa: ad esempio le Sirene, che furono private delle proprie ali. Pure il cantore Tamiri, che le sfidò, venne privato della vista e dell'abilità del canto. (Anche nell'A. T. l'efficacia "oggettiva" delle trombe di Giosuè e dei canti degli armati riesce ad abbattere le mura di Gerico).

Altrettanto numerosi sono i miti che si potrebbero citare circa l'effetto positivo della musica. A partire da quello di Orfeo, l'inventore della musica, che riuscì a convincere gli dei dell'Ade a restituire alla luce Euridice; oppure di Arione, che i delfini evocati dal canto salvarono dalla morte. Esempi che potrebbero essere considerati la preistoria della musicoterapia[7].

Almeno fino al Seicento prevale nella filosofia una concezione *mundana* della musica, che ne enfatizza le caratteristiche ontologiche. Ancora Leibniz, nella sua visione del cosmo come armonia prestabilita, scriveva: «Proprio come nulla è più piacevole ai sensi dell'uomo dell'armonia musicale, così nulla è più piacevole della meravigliosa armonia della natura, di cui la musica è soltanto il pregustamento ed una piccola evidenza» (in Fubini, 1976). " Il piacere sensibile dell'ascolto musicale risiede proprio nel *sentire harmoniam*, che sarà tanto maggiore quanto più grande sarà la presenza di elementi dissonanti risolti in unione. L'attività del compositore musicale sarà così simile a quella di Dio che costringe «ad accordarsi tra di loro» una molteplicità di elementi contrastanti presenti nel cosmo[8].

---

7 Da notare che Kant avvicina la musica al riso per una comune funzione terapeutica, grazie alla capacità di far giocare anima e corpo mettendoli in tensione.

8 Questo potrebbe essere il presupposto filosofico per strutturare l'attività polifonica, vocale e strumentale, come esercizio spirituale nel senso hadotiano del termine, finalizzato a comporre armonicamente unità e diversità in una società multiculturale. Il pianista Bahrami in un'intervista a *La Repubblica* afferma: «Col contrappunto, Bach risolve le dissonanze in consonanze e conferisce dignità e

A questo punto ho stimolato maieuticamente gli aspiranti musicoterapisti a rileggere la propria esperienza musicale in base ad alcune prospettive filosofiche sopra richiamate. Più precisamente:

1. Musica dono degli dei. Hai mai avuto l'impressione di essere trasportato in un'atmosfera sovrumana, celeste, ascoltando/eseguendo una composizione musicale? Quale? In che modo?

2. Musica come armonia cosmica. Hai mai ascoltato/interpretato un brano musicale che ti ha dato la sensazione di essere parte di qualcosa di immenso, di più grande di te? Quale? In che modo?

3. Musica come *concordia discors*. Ricordi un brano musicale che ti ha dato la sensazione di un contrasto tra elementi diversi che riescono tuttavia ad armonizzarsi tra loro? Quale? In che modo?

Impossibile riferire nei limiti di questo articolo le numerose risposte dei corsisti, che spaziano dalla musica colta a quella popolare, dalla classica, al rock e al pop passando per il jazz.

Fondamentalmente la svolta verso il soggetto (iniziata col *cogito* cartesiano) si ha con la kantiana *Critica del giudizio*. Il soggetto sente immediatamente la bellezza in natura e nell'arte, musica compresa. Delle quattro definizioni del giudizio estetico ho ripreso quella per cui bello è l'oggetto di piacere disinteressato, indipendentemente dal concetto. Ciò comporta che la musica debba essere giudicata in base al criterio bello/brutto e non vero/falso (ad es. *La mer* di Debussy non è riuscita solo se riesce ad imitare la realtà); oppure buono/cattivo (ad es. la figura Don Giovanni in Mozart o di Lady Macbeth in Verdi o non vanno giudicate in base al comportamento immorale); e neppure in base alla dimensione fisiologico/patologico (ad es. le ultime composizioni di Schumann vanno valutate per il valore musicale intrinseco e non per la psicopatologia dell'autore).

diritto di esistenza ad ogni voce. Se tutte le voci sono importanti, ci verrà insegnato il rispetto per ogni cultura» (21/08/2014, p. 37).

Secondo la prospettiva kantiana al di là della musica *piacevole*, che serve a intrattenere, la musica si può definire *bella* quando comporta un piacere disinteressato per ogni soggetto razionale. Ciò è reso possibile dall'educazione alla bellezza: allenarsi a contemplare gli esemplari, prodotti dal *genio*, distinto dall'*ingegno* dello scienziato. Così viene definito nella *Critica del Giudizio*: «la disposizione innata dell'animo per mezzo della quale la natura dà la regola dell'arte» (1974, p. 166). Il genio è originale; è impossibile dimostrare scientificamente come crea. Il Romanticismo è alle porte.

A questo punto ho proposto ai corsisti l'interrogativo: la valutazione del prodotto artistico si fonda sul criterio del piacevole (per il singolo) o del bello (universalmente)? Ovvero: esiste un senso del gusto estetico comune a tutti oppure la sensibilità risulta determinata dalla cultura di appartenenza?

Con un'incursione nella contemporaneità abbiamo dato idealmente la parola a L. Berio: «Quando dietro il fare e l'ascoltare musica non c'è un contratto sociale unanime e omogeneo – come c'era nell'epoca barocca e, chiedo scusa, fra i Banda-Linda di Bokassa – allora ci sono tanti modi di intendere la musica quasi quanti sono gli individui che le si avvicinano. Ognuno di questi modi potrà essere più o meno semplice e più o meno consapevole, ma in sé sarà sempre corretto […]. Resta però il fatto che l'insieme di questi modi, che questo pullulare di modi di ascolto, non sarà mai sufficiente a comunicare un'immagine globale e sintetica dell'esperienza musicale»[9]

Senza addentrarci in un dibattito complessissimo, basti qui osservare che è tipico del filosofare porre sotto domanda la domanda stessa. La quale presupponeva due sole risposte, opposte: senso musicale universale *versus* particolare. Potremmo invece andare oltre il dilemma ammettendo possibilità intermedie, secondo le quali la biografia del soggetto ed il contesto culturale condizionano senza determinare totalmente la percezione della musica, che presenta fondamenti generalmente umani. Del resto è sperimentalmente dimostrato che il neonato risulta precocemente sensibile agli aspetti non verbali del parlato a tutte le latitudini: indipendentemente dai contenuti espressi, è possibile farlo piangere/calmare urlando/cantando in qualunque lingua, anche non sua.

[9] Berio L., *Intervista sulla musica* (a cura di R. Dalmonte), Laterza Roma-Bari, 1981, pp. 8-9.

La considerazione filosofica della musica cresce nell'estetica del Romanticismo. Del quale ho solo richiamato la caratterizzazione che ne aveva dato Novalis: «Quando conferisco al comune un senso più elevato, all'ordinario un aspetto misterioso, al noto la dignità dell'ignoto, al finito un'apparenza infinita, allora io romantizzo». In sintesi, il Romanticismo come filosofia dell'infinito, sia esso intuito dalla fede, avvertito dal sentimento o dimostrato dalla ragione (idealismo tedesco), secondo l'interpretazione proposta da N. Abbagnano, che lo contrappone all'Illuminismo, inteso come filosofia del limite.

In particolare Schelling considera l'opera d'arte quale miracolosa sintesi di conscio e inconscio, spirito e natura, soggetto e oggetto, finito e infinito. Ma quali sono i rapporti tra le varie arti? Merita riportare l'*incipit* della recensione di Hoffmann alla *Quinta sinfonia* di Beethoven. Nella quale si affermano le ragioni per cui la musica è l'arte romantica per eccellenza. Infatti essa ci introduce nel regno del linguaggio ineffabile. La musica risulta strutturalmente incommensurabile alle altre arti: «La musica è la più romantica di tutte le arti, il suo tema è l'infinito, essa è il misterioso sanscrito della natura espresso in suoni, che riempie di infinito desiderio il petto dell'uomo, il quale solo in essa intende il sublime canto degli alberi, dei fiori, degli animali, delle pietre, delle acque». (E.T.A. Hoffmann, 1810).

Addirittura Schopenhauer ne *Il mondo come volontà e rappresentazione* la considera come espressione del *Wille,* l'essenza nascosta della realtà: «La musica dunque non è affatto, come le altre arti, l'immagine delle idee, ma è invece immagine della volontà stessa, di cui anche le idee sono oggettivazione: perciò l'effetto della musica è tanto più potente e penetrante di quello delle altre arti: perché queste esprimono solo l'ombra, mentre essa esprime l'essenza.» (1974, II, p. 351).

Ho quindi proposto agli aspiranti musicoterapisti di considerare i propri vissuti musicali in base all'estetica romantica dell'uomo, finito e limitato, che sente risuonare dentro di sé l'infinito. Cioè: di fronte ad un capolavoro musicale hai mai provato l'esperienza del sublime? In quale caso? In che modo?

Le risposte date potrebbero essere interpretate secondo il doppio registro che R. Otto attribuisce al *numinosum*: il *mysterium tremendum* e quindi le musiche che ispirano il senso

di grandioso, terribile (come il *Dies irae* nella *Messa da Requiem* di Mozart o di Verdi ecc.); ed il *mysterium fascinans* che attrae irresistibilmente (come alcuni *Notturni* di Chopin, l'*Ave Maria* di Gounod o di Schubert ecc.).

A questo punto è possibile riformulare per la musica la domanda iniziale della quarta definizione di filosofia. Cioè: che senso ha produrre, interpretare o ascoltare musica?

Bibliografia

Berra L., *Meditazione metafisica. Manuale di pratica filosofica*, Isfipp, Torino, 2009.

Bertinetto A., *Il pensiero dei suoni. Temi di filosofia della musica*, Bruno Mondadori, Milano, 2012

Chang Dsu Yao e Fassi R., *Corso di Tai Chi Ch'uan. La storia, la filosofia, i principi classici, l'esercizio fondamentale, le tecniche dinamiche, le applicazioni marziali,* De Vecchi, Milano 2008.

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

Fubini E., L'*estetica musicale dall'antichità al Settecento,* Einaudi, Torino, 1976.

Kant I., (1790) *Critica del Giudizio,* (trad. it. Gargiulo – Verra), Laterza, Roma – Bari, 1974.

Kroeber A. L. Kluckhohn C., (1917) *La natura della cultura,* Il Mulino, trad. it. Bologna, 1974.

Mila M., (1946*) Breve storia della musica*, Einaudi, Torino, 2005.

Murdock G.P., *Culture and Society*, University of Pittsburg Press., Pittsburgh,1965.

Otto W. F., (1954) *Le Muse e l'origine divina della parola e del canto*, trad. it. Fazi, Roma 2005.

Schneider M., (1979) *Il significato della musica. Simboli, forme, valori del linguaggio musicale* (Intr. e trad. di Mariangela Donà), Giunti Martello, Firenze 1978.

Schopenhauer A., (1819) *Il mondo come volontà e rappresentazione*, 2 voll., trad. it. Laterza, Roma–Bari 1974.

Vizzardelli S., *Filosofia della musica*, Laterza, Roma – Bari, 2007.

Il bisogno di filosofia nelle relazioni d'aiuto

The need for philosophy in helping relationships

Elisabetta Lippi[1]

Abstract

Nell'articolo viene analizzato il bisogno di filosofia delle relazioni d'aiuto facendo riferimento al pensiero esistenziale di Ernesto Spinelli, e al concetto di incerto, e alla bioetica clinica proposta da Paolo Cattorini. La fede filosofica e la tensione amorosa della relazione filosofica sono quindi visti come catalizzatori dell'incerto.

Parole chiave: incerto – essere – fede – amore

In this article we discuss the need of philosophy in helping relationships referring to Ernesto Spinelli's existential psychology, and the concept of uncertain, and the clinical bioethic of Paolo Cattorini. The philosophical faith and the loving impulse are considered catalysts of uncertainty.

Key words: uncertain – being – faith – belief – love

Ernesto Spinelli[2] precisa che sono tante le modalità presenti nel mondo, di pensare e praticare la terapia esistenziale. Ogni terapia guarda a temi esistenziali. In questo panorama, quale, allora, la peculiarità della terapia esistenziale? Si tratta di ritornare ai principi fondamentali, di investigare se ci sono principi fondamentali originari. Le varie terapie psicoanalitiche hanno in comune l'inconscio e il transfert. La terapia comportamentale, la più diffusa al mondo è zeppa di visioni differenti il cui punto comune è che tutto deve essere visto su pratica sperimentale. La psicoterapia esistenziale si fonda su tre principi. Il primo è la RELAZIONALITÁ. Citando Merlau-

[1] Counselor filosofico, docente di Pratiche filosofiche presso la Scuola Superiore di Counseling Filosofico

[2] Relazione di Ernesto Spinelli al primo congresso nazionale di psicoterapia esistenziale, Roma, 24 maggio 2014

Ponty, Spinelli rileva che il mondo ed io siamo uno dentro l'altro, quindi due oggetti; si pone così, a questo livello, il problema di due oggetti diversi, io e mondo. Il grande problema dell'attuale terapia anglosassone è che essa guarda l'individuo in sé e non come espressione dell'essere. Il secondo punto fondamentale è l'INCERTO. Ciascun individuo è più che mai immerso nell'incerto, tanto che si può parlare di certezza dell'incerto.

Terzo punto, l'ANSIA, intesa nel senso di Kierkegaard, come possibilità della libertà, come possibilità di lanciarsi. Relazionalità, incerto, ansia, tutte questioni precipue alla filosofia. Qui mi interessa l'incerto.

Spinelli richiama spesso le teorie della fisica contemporanea, basate su dualità intesa come completamento e non come contraddizione. Nell'orizzonte spinelliano il terapeuta deve rimanere aperto, senza imporre la rotta.

E qui irrompe la filosofia. Per la filosofia la rotta è dentro di noi e a questo può aiutare avere accanto un filosofo, a ritrovare la rotta smarrita, o a riscoprirne di sconosciute. L'incerto ha a che fare con la sete di conoscenza che da sempre anima l'uomo. Qui allora le quattro domande fondamentali di Kant:

1) *Che cosa posso sapere?*

2) *Che debbo fare?*

3) *Che posso sperare?*

4) *Che è l'uomo?*

I quattro quesiti fondamentali, nella pratica filosofica e in qualunque relazione d'aiuto, filosofica o meno, dovranno avere questa precisa declinazione:

1) *Che cosa so?*

2) *Che cosa faccio?*

3) *Che cosa spero?*

4) *Chi sono?*

Le quattro domande fondamentali nella nuova declinazione si rinnovano continuamente nell'*hic et nunc.*

L'*incerto* è sempre presente, è come una musica in sottofondo, impalpabile. Pensiamo a lui e lo rigettiamo nel passato, senza sentirci sollevati perché già lo vediamo nel futuro. Quello da cui rifuggiamo è l'idea di essere sempre immersi nell'incerto, è il presente.

Nella nostra epoca, del resto, il mondo è così importante, così imponente la materialità, che per noi umani lo sforzo anche solo di pensare l'incerto va persino oltre quello esistenziale di Sisifo. «Anche la lotta verso la cima basta a riempire il cuore di un uomo. Bisogna immaginare Sisifo felice»[3]. Pensare, stare, cavalcare l'incerto non ci rende felici. Come dice Simone Weil la spiritualità, leggera com'è, è molto meno attraente per l'uomo. «La medesima azione, se il movente ne è basso, è più facile che se è, invece, elevato. I moventi volgari racchiudono più energia di quelli elevati. Problema: come trasferire ai moventi elevati l'energia devoluta a quelli volgari?»[4].

Indubbiamente l'uomo tende per lo più al basso e spesso non è felice anche quando ha accumulato molto in termini materiali. Il movimento verso il basso serve all'uomo, parrebbe, per allontanarsi, quasi una fuga la sua, dall'alto. E l'incerto che pure sempre ci avvolge, nel pensiero sta molto in alto. Ci dice uno dei grandi mistici della storia maestro di leggerezza, di spiritualità Plotino. «Ma se la felicità consistesse nel non soffrire, nel non essere malato, nel non cadere nelle avversità o nelle grandi sventure, bisognerebbe dire che nessuno sarebbe felice quando gli eventi gli fossero contrari»[5].

Per gli antichi filosofare significa imparare a morire. Oggi la declinazione, entro questa spasmodica ricerca della felicità, dovrebbe essere filosofare per imparare ad invecchiare sulla via dell'accettazione della morte.

Cattorini[6] sottolinea fermamente la parentela tra bioetica e counseling filosofico. Quel che li lega è senz'altro la filosofia morale. Se l'etica è la giustificazione razionale dei giudizi morali, allora la bioetica arriva fino ad un certo punto: quando si fa strada la

[3] Camus, 1985, p. 121
[4] Weil, 2009, p. 7
[5] Plotino, 2004, p. 103
[6] Paolo Cattorini, seminario di bioetica SSCF, 4 giugno 2016

questione filosofica generale deve lasciare il posto al filosofo. Quando si tratta di esplicitare i motivi per cui si è o non si è d'accordo, quello è il campo della filosofia. La filosofia, mediante il dialogo è l'antigergo contro i pregiudizi verbali. La filosofia stessa è vittima di pregiudizi. Dice Jaspers: «Filosofia vuol dire astrattezza. Si dice che essa sia come uno spazio senz'aria, in cui la voce non arriva lontano. La risposta giusta sarebbe, non che lo spazio è senz'aria, ma che, in realtà, non è altro che aria; apparentemente nulla, in realtà aria, che dobbiamo respirare per esistere, l'aria della ragione senza la quale moriamo soffocati nel mero intelletto. Essa diviene il respiro vitale dell'esistenza. Solo per suo tramite l'esistenza parla da un'origine profonda. […] La pratica del medico è concreta filosofia»[7]

Del resto, la vicinanza tra filosofo e medico, è stata chiara fin dalle origini. Diceva Diogene Laertio: «Se in Grecia Febo non avesse fatto nascere Platone, come avrebbe potuto curare con le lettere le anime degli uomini? Infatti Asclepio è medico del corpo, mentre Platone lo è dell'anima immortale» (Diogene Laerzio, 2005, p. 345). Una vicinanza ribadita da Nietzsche: «Sono ancora in attesa che un medico filosofo, nel senso eccezionale della parola – attento al problema della salute collettiva di un popolo, di un'epoca, di una razza, dell'umanità –, abbia in futuro il coraggio di portare al culmine il mio sospetto e di osare questa affermazione: in ogni filosofare non si è trattato per nulla, fino a oggi, di "verità", ma di qualcos'altro, come salute, avvenire, sviluppo, potenza, vita» (Nietzsche, 2007, p. 31).

Dice Jaspers: «nel filosofare si compie ciò che sfugge a quanti lo rifiutano, con esso l'uomo raggiunge la sua origine, è incondizionata e senza scopi. Essa non può fondarsi su qualcosa d'altro, né può giustificarsi mostrandosi disponibile per qualche utilità. Non si può disporre della filosofia, non la si può utilizzare. La filosofia non può cessare finché gli uomini vivono. Essa mantiene la sua esigenza che consiste nel trovare il senso della vita e nella salvaguardia dell'incondizionatezza dell'uomo». (Jaspers, 2005, p. 211-212). Queste le ragioni fondamentali per cui la filosofia non può essere una scienza nel senso moderno del termine. La filosofia è fede.

[7] Jaspers, 1991, p.66

«La fede filosofica, la fede dell'uomo che pensa è caratterizzata da un legame inscindibile col sapere, essa vuol sapere ciò che è possibile sapere, e comprendere persino se stessa». «Il conoscere illimitato, il conoscere scientifico è l'elemento fondamentale del filosofare. Tutto ciò che si presenta deve essere messo in questione, niente deve restare segreto o nascosto da un velo». […] «La fede è sempre fede in qualcosa», […], «la fede è un'unità, all'interno della quale noi distinguiamo il soggetto e l'oggetto, la sorgente da cui nasce il nostro atto fideistico e il contenuto a cui si applica. Quando parliamo di fede, intendiamo riferirci a ciò che abbracciando-circoscrive (*umgreist*) il soggetto e l'oggetto» (Jaspers, 2005, p. 66-67-68).

La fede filosofica non può farsi conoscenza. «Sul piano storico, la fede filosofica deve quindi continuamente attingere alla propria sorgente originaria. Essa non può raggiungere la quiete fissandosi in un punto, ma deve assumere il rischio di un'apertura radicale». (Jaspers, 2005, p. 70)

La mia idea è che tale apertura, che lo stesso Spinelli vuole per il terapeuta, possa venire solo dalla filosofia.

«Quando ci si muove nel pathos delle affermazioni escludenti che si annunciano come una rivelazione, filosoficamente si è già nella pericolosa prossimità di perdersi».

«*Umgreifende* è tanto l'essere in sé che ci circoscrive, quanto l'essere che noi siamo».

«L'essere che ci circoscrive si chiama mondo a trascendenza».

«L'essere che noi siamo si chiama esserci, coscienza in generale, spirito, e infine esistenza» (Jaspers, 2005, p. 70-71-72). Ma l'uomo che teme ciò che è elevato, perché qualcosa che è faticoso da mettere a fuoco, perché è incerto, rigetta spesso la filosofia.

«Occorre spezzare le catene della scissione soggetto-oggetto che trattengono il nostro essere come in una prigione, senza consentirgli di uscirne fuori veramente in uno spazio aperto. C'è in noi qualcosa che si oppone a questa operazione fondamentale, e quindi al pensiero filosofico. Noi siamo sempre in cerca di qualcosa che si lasci toccare con le mani. Ci inganniamo quando consideriamo il pensiero filosofico alla stregua di una conoscenza oggettiva, e quando vi ricadiamo come un gatto nelle sue zampe. Noi recalcitriamo dinanzi alle vertigini della speculazione filosofica, dinanzi alla sua pretesa di farci camminare sulla testa. Sarebbe nostro desiderio tenerci "sanamente" attaccati

al nostro oggetto, e quindi evitare quella nuova nascita del nostro essere che si realizza nel trascendere» (Jaspers, 2005, p. 76-77).

«Filosofando, noi seguiamo il cammino che ci conduce all'origine della fede che è propria dell'uomo in quanto uomo. Pensieri filosofici sono abbozzati da ogni uomo […]. Rinvenire queste aperture del pensiero, chiarirle, svilupparle e ripeterle riconoscendovi quanto è stato pensato nei millenni, è compito della filosofia, in cui il pensiero è divenuto uno strumento professionale.» «Si può dire che una discussione filosofica raggiunge il suo scopo quando il contenuto diventa inoggettivo, e questo in un duplice senso: che per i positivisti non resta più nulla, perché non è più in vista alcun oggetto, mentre per i filosofi proprio per questo si fa luce. Nel dissolversi dell'oggettivo non si può, è vero, cogliere l'essere autentico, ma si può lasciarsi riempire della sua presenza» (Jaspers, 2005, p. 83-84-88).

Ecco l'incerto sempre presente, incombente e che solo la filosofia riesce a mettere a fuoco. Ecco il punto: la filosofia è anche parola, è comunicazione della ragione, sola a poter sollevare il velo. «La ragione risveglia le origini assopite, libera ciò che è nascosto, rende possibile l'autenticità della lotta. La ragione esige una comunicazione illimitata, anzi, in sé, è la volontà totale di comunicazione. La comunicazione è la forma della rivelazione progressiva della verità nel tempo» (Jaspers, 2005, p.102). Perché la filosofia? È ancora Jaspers ad indicarci la via:

«Fra gli uomini l'amore è anche ciò che con espressione polisensa si chiama la perfetta comprensione» (Jaspers, 1950, p. 146). La filosofia è *philein*, amare. Ecco cosa è peculiare alla filosofia, la tensione amorosa, l'Eros platonico, la tensione alla parte mancante, a ciò che non riusciamo a vedere da soli, all'incerto che temiamo. «L'uomo non può comprendere se stesso da solo, ma ha bisogno dell'altro; egli può comprendersi solo nell'altro», ci ricorda ancora Jaspers. (Jaspers, 1950, p. 146).

Quando le fragilità sono così accentuate, quando le risorse umane, quelle che ognuno di noi ha dentro, si considerano totalmente perdute, allora rimane solo la filosofia, rimane l'accoglienza, nella gentilezza d'animo del filosofo. La gentilezza d'animo, strumento fondamentale nella cassetta degli attrezzi di un filosofo pratico, scaturisce dalla tensione amorosa verso l'altro. L'amore che vuole comprendere, la filosofia

appunto. «L'oggetto amato acquista un grande valore. Non è che vi siano dei valori che l'amore scopre, ma tutto, nel moto dell'amore, acquista un valore. Si sperimenta un processo di accrescimento dei valori. Il valore è assolutamente concreto, non generale […] non agevola la vita, anzi la rende difficile, ma al tempo stesso importante. […] non si lotta con intenti di potenza ma per cimentare interiormente se stessi e l'altro fino a raggiungere una trasparenza assoluta e a pervenire alla conquista del sé. […] colui che ama lotta, col suo comprendere, fino ad abolire ogni distanza e a riuscire importuno. […] Ciò che uno dice su un piano puramente psicologico, e intende su un piano intellettuale, cessa naturalmente di essere comprensione amorosa e può essere osservato e conosciuto anche senza amore» (Jaspers, 1950, p. 145-147-148-149).

Come si esprime questo amore? «Un elemento costitutivo della comprensione amorosa è la crescente valorizzazione di ambedue le parti, ma la strada per arrivare a ciò non è l'educazione, poiché il rapporto educativo perturberebbe immediatamente l'amore, bensì il porre in questione della lotta, l'aprirsi incondizionatamente, senza riguardi di sorta, il vedere le cose stando sullo stesso piano, senza sentirsi superiori all'altro. Poiché se uno dei due si sentirà oggetto di educazione da parte dell'altro si sentirà anche ingannato quanto al vero amore» (Jaspers, 1950, p. 151).

La gentilezza del filosofo, sola a poter accogliere e ascoltare la disperazione, il rifiuto del senso del vivere. È forse una consolazione? Il materiale dell'artigiano filosofo è il pensiero. Il pensiero consola*,* dunque? A volte sì, consola, spinge a guardare un po' meno fuori di sé a vantaggio del conoscere se stessi. Dove c'è solo disperazione, dove la speranza che getta un ponte, seppur a volte assai fragile, verso il domani, allora non ci può essere consolazione neppure del pensiero. Allora solo la gentilezza d'animo del filosofo e l'ascolto filosofico gettano una mano a chi sta per cadere nel baratro.

Lodovico Berra ribadisce ancora una volta, forte di essere il fondatore della scuola di counseling filosofico più antica in Italia, che tutta la filosofia sta nella figura del counselor. Nella sua capacità di aiutare a comprendere e a vedere quel che non si riesce a vedere. «L'arte del counseling filosofico sta nell'artista che lo conduce, e nel lavoro che riesce a produrre più che in protocolli di intervento riproducibili, propri dell'approccio detto scientifico» (Berra, 2016, p. 7). E ancora: «L'atteggiamento

filosofico si propone quindi una ricerca del sapere, in ogni possibile settore della conoscenza umana. In esso interessa analizzare prevalentemente valori, significati, idee che siano in grado di dare risposte e soluzioni alle questioni dell'esistenza, evitando l'uso di modelli esplicativi e causalistici, e consentendo l'elaborazione di una visione filosofica» (Berra, 2016, p. 131).

Ovunque ci sia una scelta da fare, lì c'è bisogno di filosofia. La vita anticipa sempre la nostra azione e ci spinge a scelte continue. Solo la filosofia ci può soccorrere. «Il filosofo non è un profeta. Egli non si pone come modello. Ma rappresenta l'umanità nei suoi modi anche erronei. Egli vuole rammentare, tramandare, evocare, fare appello. Non pretende successori, ma, se fa buona riuscita, consente ad altri di trovare se stessi. Non è in possesso della verità, ma vive nella serietà di chi cerca nel tempo» (Jaspers, 1969, p. 143). Qui sta più che mai il senso e il valore del counseling filosofico come pratica filosofica nel mondo di oggi, prigioniero della pesantezza e in fuga dall'incerto.

Bibliografia

Borgna E., *Responsabilità e speranza,* Einaudi, Torino, 2016.

Camus A., *Il mito di Sisifo,* Bompiani, Milano, 1985

Diogene Laerzio, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano, 2005

Jaspers K., *Il medico nell'età della tecnica,* Raffaello Cortina, Milano, 1991

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

Jaspers K., *La fede filosofica,* Raffaello Cortina, Milano, 2005

Jaspers K., *Autobiografia filosofica,* Morano, Napoli, 1969

Nietzsche F., *La gaia scienza,* Adelphi, Milano, 2007

Platone, *Tutti gli scritti,* Bompiani, Milano, 2010

Plotino, *Enneadi,* Bompiani, Milano, 2004.

Weil S., *L'ombra e la grazia,* Bompiani, Milano 2009

La Nuova Rivista di Counseling Filosofico
è la prima rivista del settore in Italia
diretta a tutti i professionisti e
cultori di Pratiche Filosofiche

Copyright © ISFiPP Edizioni
2017
ISBN 978-88-903567-4-2