

Fondazione dell'etica e prospettive di una "vita buona"

Seminario di pratica filosofica

svolto presso l'Università Aperta di Rimini
i gg. 2-3 aprile 2011

a cura di Giorgio Giacometti

Quella che segue non pretende di essere una trascrizione fedele di quanto è emerso durante i lavori seminari, bensì una proposta di sintesi complessiva delle problematiche sviluppate col contributo determinante dei partecipanti¹. Lo scopo del presente testo è quello di conservare memoria dei risultati a cui l'esercizio filosofico comune è pervenuto.

Chi ha diritto a che cosa?

Il testo da cui si è partiti ha proposto il seguente caso:

Si tratta di decidere a quale di tre bambini – Anne, Bob e Carla – debba essere dato un flauto per il quale stanno litigando.

Anne pretende il flauto perché è l'*unica dei tre che lo sappia suonare* (circostanza che gli altri riconoscono), e certo sarebbe ingiusto negare lo strumento all'unica persona che sa davvero adoperarlo. Se l'unica informazione in nostro possesso fosse questa, saremmo fortemente orientati ad assegnare il flauto alla prima bambina.

In una scena alternativa, però, parla Bob, il quale giustifica le proprie pretese sul flauto con il fatto di essere *così povero da non avere neanche un giocattolo*: nel flauto troverebbe qualcosa con cui giocare (e le due bambine non negano di essere più ricche e di avere molti giocattoli con cui divertirsi). Se ascoltassimo soltanto Bob, senza sentire le bambine, avremmo tutte le ragioni per dare a lui il flauto.

Una terza scena ci presenta Carla, che fa notare di essersi applicata per mesi e mesi con diligenza per *costruire il flauto con le proprie mani* (e gli altri due confermano) e, appena terminata l'opera, "proprio allora" protesta "questi ladri di cose altrui sono venuti a portarmi via il flauto": Se non avessimo altra dichiarazione che quella di Carla, saremmo con ogni probabilità propensi a dare il flauto a lei, riconoscendo ragionevoli le sue pretese su un oggetto che ha creato con le sue mani.²

A chi dare, dunque, il flauto?

Si può, in prima istanza, adottare una prospettiva classicamente *liberale*³ e ritenere che il flauto appartenga legittimamente a chi l'ha costruito⁴ e ha, pertanto, titolo a possederlo, sulla base di un concetto forte di *diritto* di proprietà.

¹ Per non far torto a nessuno e per ragioni di *privacy* i nomi dei singoli partecipanti di volta in volta intervenuti non vengono qui citati, anche se il loro prezioso e distinto apporto rimane tra le righe di questo documento.

² Sen 2008, pp. 28-29. Amartya Sen, i cui testi sono stati spesso a lungo utilizzati durante il seminario, è indiano, nato nel 1933, premio Nobel per l'economia nel 1998. Si è occupato soprattutto dei rapporti tra etica ed economia, cercando di rifondare l'economia stessa su basi etiche e filosofiche. Sensibile ai temi del liberalismo classico, nella riformulazione offertane soprattutto da John Rawls, se ne discosta per il primato che assegna al motivo della libertà come capacità di scelta contro ogni risorgenza di tipo utilitaristico.

³ Un riferimento sempre presente in Sen è l'opera di Robert Nozick, *Anarchia, Stato, Utopia* (1974), tr. it. Firenze, Le Monnier, 1981.

⁴ L'idea che le cose appartengono a coloro che vi lavorano risale a John Locke, filosofo inglese della seconda metà del XVII secolo. Tale idea ha suggerito successivamente ai coloni americani il loro preteso "diritto" di sottrarre ai nativi le terre nordamericane sulla base della teoria secondo la quale costoro non sarebbero stati in grado di coltivarle (in realtà

Più, in generale, si può tentare di fondare un'idea di giustizia su quella dei *diritti* inalienabili di cui tutti gli esseri umani godrebbero; ai quali corrisponderebbero altrettante *libertà* fondamentali. Nel nostro esempio Carla, che l'ha costruito⁵, può, se crede, bensì *donare* il flauto a Bob o ad Anne; ma non sarebbe *giusto* espropriarla da parte di un adulto di ciò che le appartiene (fuor di metafora: uno Stato non dovrebbe espropriare un privato per ragioni di pretesa pubblica utilità o per massimizzare il vantaggio complessivo di un gruppo, venendo incontro magari a istanze di altri singoli privati).

Ma è proprio vero che i diritti individuali non siano mai conculcabili, neppure per ragioni di "superiore utilità"?

Un secondo caso ci suscita qualche dubbio:

Se Alberto sta violando in modo grave un diritto di Bernardo, per esempio lo sta violentemente picchiando, Carlo ha il dovere di contribuire a mettere fine a questo? Inoltre, Carlo sarebbe giustificato se compisse qualche *violazione minore di qualche altro diritto di un quarto*, Dario, per aiutare a evitare la *più importante violazione* dei diritti di Bernardo da parte del manesco Alberto? Per esempio, Carlo potrebbe prendere senza permesso – diciamo con la forza – un'automobile appartenente a Dario, il quale però non vuole prestarlo a Carlo, per precipitarsi a salvare Bernardo dall'essere picchiato da Alberto. Se i diritti assumono solo la forma di vincoli ('non violare i diritti degli altri'), e i vincoli sono quelli specificati, per esempio, nel sistema di Nozick, allora Carlo chiaramente non deve cercare di aiutare Bernardo in questo modo, perché Carlo:

1. non ha obbligo di aiutare Bernardo [*può* farlo, se crede, ma non *deve*]
2. ha l'obbligo di *non* violare i diritti di Dario.⁶

Questa soluzione lascia un po' perplessi, perché si direbbe che la difesa dell'incolumità di una persona abbia sempre un *valore* superiore di quella della difesa del diritto di proprietà (di un'automobile)⁷.

Si direbbe che il *principio*, astratto, della difesa a oltranza dei diritti di tutti e di ciascuno, se *assolutizzato*, possa generare, *in concreto*, effetti discutibili, perché confligge, a volte, con altri principi, altrettanto "sacri".

Qui sembra in gioco, in particolare, il principio utilitaristico della *massimizzazione delle utilità complessive* (principio dell'ottimalità paretiana⁸). Nel caso del "flauto" quest'ultimo principio avrebbe suggerito di assegnare lo strumento ad Anne, l'unica bambina che lo avrebbe saputo suonare.

Tuttavia, anche l'assolutizzazione di questo criterio utilitaristico appare discutibile.

Se appare ragionevole sacrificare diritti minori di alcuni per tutelare diritti (o vantaggi) maggiori di altri, non appare altrettanto "giusto" violare diritti importanti, in modo coercitivo, per aumentare

probabilmente i "pellirosse" non coltivavano le loro terre perché le ritenevano sacre e non violabili da parte dell'aratro). Per la verità, nella prospettiva di Nozick, le terre sarebbero spettate proprio ai nativi che se ne servivano come pascoli e a loro andrebbero ad oggi restituite.

⁵ Naturalmente si potrebbe investigare su come Carla abbia costruito il flauto. Forse anche lei deve qualcosa a qualcuno: a coloro che le hanno insegnato come fare, a coloro da cui ha acquistato le materie prime ecc.

⁶ Sen 1987, pp. 91-92 con qualche modifica formale.

⁷ Non si può invocare - si badi - lo stato di necessità o paventare l'omissione di soccorso. Lo stato di necessità giustifica le azioni, altrimenti illegali, compiute da *chi si trova* in questo stato, ma non di chi assiste alla situazione di altri che versano in un apparente stato di necessità. L'obbligo di soccorso non autorizza di per sé la violazione di diritti altrui. Il soccorritore dovrebbe limitarsi ad avvisare le forze dell'ordine (anche se fosse prevedibile un intervento tardivo).

⁸ Cfr. Sen 1987, p. 44.

magari solo di poco il vantaggio aggregato complessivo (come avverrebbe se si assegnasse il flauto alla sola bambina capace di sfruttarne al meglio la funzione, sottraendolo *forzatamente* alla bambina che l'ha costruito).

Non bisogna dimenticare che un diritto "pesa" non solo in rapporto ai *vantaggi* finali che consente di conseguire al singolo o al gruppo nel suo complesso, ma anche in rapporto alla *libertà* che concede all'individuo di *poter* conseguire tali vantaggi (o meno), senza tuttavia obbligarlo a conseguirli.

Scrivo al riguardo Amartya Sen:

Prendiamo il caso della fame o della denutrizione: una persona che, per ragioni politiche o religiose⁹, *digiuna volontariamente* può mancare di cibo e nutrimento al pari di colui che è *vittima di una carestia*; l'evidente stato di denutrizione – il funzionamento conseguibile – sarà più o meno simile in entrambi, ma la capacità del soggetto benestante che *sceglie* di digiunare sarà probabilmente più ricca di quella del soggetto che, a causa della povertà e dell'indigenza, patisce la fame senza volerlo.¹⁰

Appare chiaro che, se l'*utilità* finale (o, meglio, in questo caso, la *mancata* realizzazione dell'*utilità* o *welfare* consistente nel nutrirsi, quello che Sen chiama "funzionamento conseguibile") è pari nel caso dell'affamato e del digiunatore volontario, il secondo gode, però, di una maggiore *libertà* del primo; *libertà* che costituisce un *valore in se stessa*, a prescindere dall'*utilità* che consente di conseguire.

Un altro esempio proposto da Amartya Sen è il seguente:

Una domenica Kim decide di rimanere in casa, anziché uscire e dedicarsi a qualche attività. Se riuscirà a fare esattamente ciò che vuole, possiamo parlare di "scenario A". Definiremo invece "scenario B" la spiacevole situazione in cui sopraggiungono alcuni energumeni che interrompono la giornata di Kim, trascinandolo fuori e gettandolo in un canale. In un terzo caso, lo "scenario C", i teppisti ingiungono a Kim di non uscire di casa, prospettandogli una dura punizione qualora non si attenga all'ordine ricevuto.¹¹

Sen dimostra facilmente come lo scenario A e lo scenario C siano solo apparentemente equivalenti. Anche se in entrambi gli scenari Kim rimane a casa e, dunque, fa ciò che avrebbe comunque deciso di fare (dunque fruisce del medesimo *vantaggio* oggettivo), nello scenario C, essendovi *costretto* sotto minaccia, egli gode di una *libertà* molto minore. Altro è non *voler* uscire, infatti, altro non *poterlo* fare.

Benessere o felicità?

Ma anche il criterio dell'*utilità* o del *welfare* (benessere) (che diventa criterio di giustizia nel momento in cui lo Stato o altri cercano di promuovere la massima *eguaglianza* possibile nella distribuzione della ricchezza) è tutt'altro che univoco.

Si possono citare le statistiche che suggeriscono come la percentuale dei suicidi sia maggiore nei Paesi dove maggiore è il benessere misurato su basi economiche. La misura della *felicità* non appare, dunque, coincidere automaticamente con quella del *welfare* in senso economico (ossia dei mezzi fungibili a disposizione).¹²

⁹ Lo stesso varrebbe se, come accennato durante il seminario, la persona digiunasse per mere ragioni dietetiche.

¹⁰ Sen 2008, p. 246.

¹¹ Sen 2008, p. 238-39.

¹² Cfr. su questo tema Tibor Scitovsky, *L'economia senza gioia: la psicologia della soddisfazione umana* (1976), tr. it. Roma, Città Nuova, 2007.

A che servono diritti o vantaggi economici se poi non consentono di conseguire la *felicità*? Aristotele, che vede nella felicità il *fine* della vita umana¹³, riconosce ai beni di fortuna un ruolo *strumentale* e accessorio, ma non *determinante* per il conseguimento di questo fine (come dire: ricchezza e libertà d'azione, tra loro interdipendenti, sono condizione *necessaria*, forse, entro una certa misura, ma certamente non *sufficiente*, a rendere felici).

La vita di lucro è una vita di costrizione e la ricchezza non è in tutta evidenza il bene ricercato: infatti essa è soltanto una cosa utile e *un mezzo* in vista di altro [la felicità].¹⁴ *Nondimeno* appare manifestamente che essa [la felicità] ha bisogno *anche* dei beni esteriori [...]. Infatti è impossibile o è difficile compiere le cose belle quando si è sprovvisti di mezzi. Che molte cose sono compiute, come mediante strumenti, per mezzo di amici e della ricchezza e della potenza politica. E d'altro canto gli uomini, se sono *privi* di alcuni beni, *intaccano il loro essere felici*, ad esempio se sono privi di nobile nascita, di buona figliolanza, di bellezza. Infatti, non è del tutto rivolto alla felicità chi è brutto d'aspetto o d'oscura origine o solo e senza figli; e senza dubbio lo è ancor di meno se ha dei figli e degli amici del tutto cattivi o se, essendo buono, gli muoiono.¹⁵

Diritti e doveri

Qualunque sia il *bene* da perseguire o da difendere (diritti, libertà, utilità, benessere o felicità) l'idea di *giustizia* sembra esigere che tale bene sia distribuito nel modo più *eguale* e diffuso possibile. Il che sembra richiedere di fondare accanto a una solida idea di *diritto* dell'individuo (ma si è visto con quali difficoltà e quali limiti) un'altrettanto solida idea di *dovere*.

Infatti, se ciascuno pensasse solo a se stesso (a godere dei propri diritti o della propria libertà, a perseguire il proprio benessere o la propria felicità), si potrebbe temere di arrivare rapidamente alla *guerra di tutti contro tutti* (Hobbes), come nell'esempio dei tre bambini che *litigano* (e magari si accapigliano, fino all'arrivo di un adulto) per un flauto.

Il primo criterio, minimo, per individuare quale sia il proprio *dovere* è quello suggerito classicamente dall'imperativo categorico di Kant, che riprenda la regola aurea di Pitagora e il principio cristiano: "Non fare agli altri quello che non vorresti che fosse fatto a te"¹⁶. Si tratta, in sostanza, del dovere di *rispettare* i diritti altrui, nella misura in cui si pretende o desidera che gli altri *rispettino* i nostri. Si tratta, dunque, del dovere che scaturisce da un principio di *rispetto* e di *reciprocità*.

Naturalmente questo principio (puramente *formale*, come è stato più volte "accusato" di essere) non funziona "in automatico", se, ad esempio, i soggetti che litigano non concordano su quali siano i diritti che devono essere rispettati.

Il bambino povero, ad esempio, Bob, potrebbe legittimamente chiedere per sé il flauto dichiarando, in perfetta buona fede: "Se io fossi ricco, darei il superfluo ai più poveri". Ma questo criterio di equa distribuzione potrebbe, altrettanto legittimamente, non essere condiviso dalle altre due bambine.

¹³ Cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, I, 2, 1095a17 ss.; I, 5, 1097a31-b7.

¹⁴ Aristotele, *Etica nicomachea*, I, 3, 1096a5-8.

¹⁵ Aristotele, *Etica nicomachea*, I, 10, 1099a30-b8.

¹⁶ Nella formulazione della *Fondazione alla metafisica dei costumi* (1785) di Kant: "Agisci secondo una massima che possa farsi al tempo stesso legge universale" (tr. it. Milano, Rusconi, 1982, p. 136), cioè: agisci obbedendo a una regola o a un criterio che tu possa desiderare o accettare che sia seguita/o anche dagli altri.

Il diritto alle “pari opportunità” economiche è dello stesso valore del diritto a possedere ciò che si costruisce?

Una ragazza, Rehana, può desiderare di fruire di una serie di libertà, quali:

1. La libertà di non essere aggredita.
2. La libertà di contare su un'assistenza medica di base in caso di seri problemi di salute
3. La libertà di non essere importunata, sistematicamente e a qualsiasi ora, dai vicini di casa, che detesta.
4. La libertà di starsene in pace, tanto importante per la qualità della sua vita.¹⁷

Amartya Sen commenta:

Benché per un verso o per l'altro tutte [...] le voci possano essere considerate importanti, si può verosimilmente argomentare che la prima è perfettamente compatibile con la nozione di diritto umano, così come lo è la seconda, mentre la terza non possiede, in linea generale, elementi sufficienti per varcare la soglia della rilevanza sociale e poter essere pertanto qualificata come diritto umano. Quanto alla quarta, sebbene per Rehana possa essere molto importante, probabilmente è troppo legata a una dimensione personale e troppo al di là dell'effettiva sfera d'azione delle politiche sociali per potersi candidare allo status di diritto umano.¹⁸

L'elenco di priorità dei diritti da tutelare e da rispettare da parte degli altri non è quindi facile da stilare. Ciascuno può avere il suo elenco e, in perfetta buona fede, pretendere che gli altri, che, invece, ne hanno altri, vi si adeguino.

Può sussistere un conflitto tra doveri legati alla propria “posizione” e doveri “assoluti”.

Prendiamo il caso di una relazione interpersonale che preveda precise responsabilità¹⁹ e ruoli specifici, per esempio quella di un genitore che si prende cura dei figli: l'assegnazione di una speciale preminenza agli interessi dei propri figli potrebbe essere considerata eticamente corretta; in tale contesto, infatti, sviluppare un interesse asimmetrico per la vita dei propri figli potrebbe essere, più che il frutto di una stravaganza soggettiva, il riflesso di una prospettiva etica *oggettivamente* fondata (e connessa, in questo caso, alla *rilevanza posizionale* dell'essere genitori²⁰). [...]

[Ma] se un pubblico ufficiale accordasse, nell'adempimento dei suoi doveri, maggiore importanza all'interesse dei propri figli, ciò potrebbe certamente venire considerato come una mancanza etica o politica, a prescindere dalla preminenza che, in ragione della loro prossimità posizionale, i figli acquisterebbero inevitabilmente ai suoi occhi.²¹

Infine, il criterio della reciprocità, per quanto sia un criterio facile da condividere, non appare così facile da *applicare*, se è vero che molti di noi (come suggerisce l'esperienza) evadono le tasse, cercano raccomandazioni, favoriscono i propri amici nei concorsi pubblici o nelle liste d'attesa

¹⁷ Sen 2008, p. 373.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Per questo concetto, legato a una nozione di “dovere” asimmetrica, vedi sotto.

²⁰ Sen per “oggettività posizionale” intende una forma di oggettività non assoluta, ma dipendente dalla particolare “posizione” di chi deve giudicare. Il modello è quello del Sole e della Luna visti dalla Terra. Anche se i due corpi celesti, assolutamente presi, hanno dimensioni molto diverse, visti dalla Terra essi sembrano avere un diametro quasi uguale. Non si tratta, come si potrebbe credere, semplicemente di un'inganno prodotto da una valutazione meramente “soggettiva”, perché per *tutti noi* i due corpi appaiono *nello stesso modo* e danno luogo agli stessi fenomeni (per esempio alle eclissi). Cfr. Sen 2008, p. 166. Analogamente è “posizionalmente oggettivo” il dovere dei padri di curarsi più dei rispettivi figli che degli estranei.

²¹ Sen 2008, pp. 170-71.

sanitarie... tutte azioni che violano smaccatamente il criterio “Non fare agli altri, quello che non vorresti che fosse fatto a te” o “Segui la legge comune”.

La virtù come risultato di esercizio

La mancata osservanza delle regole a cui formalmente si aderisce non dovrebbe stupire. Secondo Aristotele non basta “conoscere la regola” per applicarla, ma, per realizzare una “buona vita”, occorre un adeguato *esercizio* che trasformi la “conoscenza” astratta in *virtù*, ossia nella *disposizione abituale* ad agire bene.

Acquistiamo le virtù se le abbiamo prima esercitate, come anche nel caso delle altre arti: infatti le cose che non si possono compiere senza averle prima imparate, queste è col compierle che le impariamo: ad esempio si diventa costruttori di case col costruire case e citaredi col suonare la cetra. Così pertanto è anche compiendo azioni giuste che diventiamo giusti, e compiendo azioni moderate che diventiamo moderati, e azioni coraggiose, coraggiosi.²²

Il fatto stesso che il termine “virtù” sia caduto in disuso la dice lunga sull’oblio che in età moderna, per ragioni storiche, è sceso sulla consapevolezza della necessità di *esercitarsi* al retto comportamento.

Paradossalmente noi ci esercitiamo o ci sforziamo di imparare questa o quella “disciplina”, di migliorare le nostre prestazioni fisiche e intellettuali, di conservare la nostra salute, ma abbiamo perso perfino la cognizione di doverci o poterci esercitare ad *agire bene* (e, conseguentemente, ad *essere felici*), come se bastasse conoscere le regole per (magicamente) applicarle.

Storicamente si può ricordare come l’*ascesi* (*askesis*, che in greco significa *esercizio*), sviluppata dalle più antiche scuole di filosofia greca (tra gli esercizi praticati è stato ricordato, durante il seminario, l’*esame di coscienza* quotidiano, che risale ai pitagorici ed è ampiamente attestato in autori come lo stoico Seneca), è passata al mondo cristiano ed è stata applicata per secoli da monaci e sacerdoti, nonché dai fedeli particolarmente osservanti (si può ricordare il digiuno quaresimale, ancora l’*esame di coscienza* in chiave religiosa, la recitazione del rosario, l’*esicasmo* in ambiente ortodosso ecc.).

Con la crisi della religione e l’affermazione dei valori dell’illuminismo si è creduto di poter sostituire, in vista della rettitudine morale, alla pratica dell’esercizio quotidiano il semplice esercizio della *ragione* (spesso, però, astratta e universalizzante, cioè non riferita in primo luogo a se stessi)²³. Il movimento delle pratiche filosofiche contemporaneo, in quanto si richiama all’antica concezione della filosofia come *stile di vita*, ripropone un’idea di una pratica in cui pensiero e vita ritrovino l’originaria coerenza esistenziale. Nelle parole di Gerd Achenbach, fondatore della moderna “consulenza filosofica”, non si tratta solo o tanto di *vivere come si pensa* (di dover vivere), quanto di *pensare a come si vive* (cioè di esplicitare la teoria implicita nel proprio modo di agire, per “confessare” in primo luogo a se stessi chi si è veramente e a che cosa davvero si crede).²⁴

²² Aristotele, *Etica nicomachea*, II, 1, 1103a30-35. Aristotele spiega, poi, in particolare, come azioni buone, svolte inizialmente perché imposte da educatori (*eteronome*, direbbe Kant), dunque non ancora propriamente virtuose, diventano tali (*autonome*) quando il soggetto che le compie le fa proprie (ne fa proprio il *lògos*) e ne condivide intimamente il valore.

²³ Parziali eccezioni a questa tendenza sono state comunque registrate, come quelle del marxismo e dell’esistenzialismo militanti.

²⁴ Cfr. Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, tr. it. Milano, Apogeo, 2004, p. 37.

Aristotele suggerisce un criterio sempre attuale per “verificare” se il nostro comportamento “etico” è davvero *scelto*, desiderato, “pieno” (ossia è l’attuazione di una virtù o solo la recalcitrante obbedienza a una dovere vissuto come opprimente). Solo se il comportamento è desiderato, infatti, tale comportamento è “promettente”, ossia garantisce noi e gli altri di corrispondere a un *habitus* costante e non passeggero (ad esempio, quando qualcuno si sforza invano di smettere di bere o di fumare o, in generale, di abbandonare un vizio).

Come segno delle disposizioni morali dobbiamo assumere il *piacere* e il *dolore* per le opere. Infatti chi si astiene dai piaceri fisici e gioisce di questa stessa astensione è moderato, chi invece se ne cruccia è incontinente; e chi affronta le cose terribili e ne gioisce, o per lo meno non se ne duole, è coraggioso, chi invece se ne duole è vile.²⁵

Alla luce di queste indicazioni si potrebbe ricavare questo criterio generale: l’(auto)educazione dovrebbe portare a *godere* di ciò di cui prima si *soffriva* (il dovere) e a *soffrire* di ciò di cui prima si *godeva* (la trasgressione al dovere a favore del proprio comodo).

Come è stato detto durante il seminario: è inutile darsi regole, anche chiare e coerenti, se poi una parte di noi recalcitra e non fa proprie; se esse, cioè, non corrispondono a un autentico *vissuto*.

Il bene in senso antico come sintesi di felicità e virtù

Il pregio di questa prospettiva classica è che chi riuscisse a perfezionare la propria “virtù” in questo modo ne proverebbe piacere al punto che fare il proprio *dovere* coinciderebbe con il conseguire la propria *felicità*.

Felicità e virtù, diritti e doveri, in questa prospettiva non si oppongono, come nell’ottica moderna. Ci si fa un dovere di essere felici e si è felici di fare il proprio dovere.

In questa prospettiva il *dono* del flauto da parte di Carla a Bob renderebbe felici insieme Carla e Bob (qualora, ad esempio, essi fossero *amici*²⁶). Il tema (moderno, liberale) del *diritto* di Carla sul prodotto delle sue fatiche passerebbe sullo sfondo, in secondo piano, pur senza annullarsi.

Se poi, come insegna il Buddha, è difficile essere felici quando non sono felici anche *tutti gli altri*, il tema della ricerca della virtù e della felicità si coniuga a quello della ricerca della giustizia.

Nell’ottica aristotelica, *prospettica*, in questo piuttosto aderente alla sensibilità comune (per la quale la morte del proprio gatto è più dolorosa di quella di centinaia di persone sconosciute), si comincia col desiderare la felicità di coloro che ci sono più cari per poi allargare via via la cerchia a tutta la comunità politica:

Il bene perfetto è sufficiente in sé. Intendiamo quello che è sufficiente in sé non per un individuo singolo, che viva una vita solitaria, ma anche per i suoi genitori, per i suoi figli, per sua moglie e, in generale, per i suoi amici e per i concittadini, poiché *per natura l'uomo è un essere politico*.²⁷

Nel nostro mondo globalizzato questa prospettiva tutto sommato realistica sembra applicabile alle nostre relazioni con gli altri (i migranti, ad esempio), che siamo disposti a salvare dalle onde del mare, ma un po’ meno ad accogliere come *uguali* a noi in tutto e per tutto (privilegiamo, infatti, gli amici, quindi i concittadini ecc.). Riconosciamo loro diritti umani, ma non completamente diritti di cittadinanza, meno ancora il diritto a godere della nostra confidenza o del nostro amore (non c’è,

²⁵ Aristotele, *Etica nicomachea*, II, 2, 1104b3-8.

²⁶ Il tema dell’amicizia è trattato ampiamente da Aristotele negli ultimi due libri dell’*Etica nicomachea*.

²⁷ Aristotele, *Etica nicomachea*, II, 5, 1097b7-11.

forse, relazione più “discriminatoria” e selettiva, su basi magari estetiche o, comunque, irrazionali, di quella dell’innamoramento).

Un’empatia originaria?

Rimane una questione. Ma siamo davvero così “egocentrici”? I nostri doveri verso il prossimo sono soltanto lo *specchio* dei suoi doveri verso di noi? Esiste un dovere solo là dove esiste un diritto? Diritti e doveri sono sempre e solo reciproci?

Riconosciamo, in ultima analisi, agli altri quello che riconosciamo a noi stessi, quanto più facciamo dell’altro, come suggerisce il titolo di un libro di Paul Ricoeur²⁸, un “altro noi stessi”.

L’esperienza originaria, ricordata anche dallo psicoanalista Lacan, è quella del bambino che si immedesima a tal punto nel proprio pari da piangere quando l’altro piange e da ridere quando l’altro ride. Si tratta dell’esperienza di un’*empatia* originaria.

Ci siamo, infatti, interrogati sul perché dovremmo preoccuparci degli altri, quando, magari, essi non si preoccupano di noi. Ma a ben vedere con questa domanda non mettiamo in dubbio lo iato che ci separerebbe da loro.

E se, invece, noi *fossimo* gli altri? La domanda “Perché dovrei preoccuparmi dell’altro prima che di me stesso?” non è meno originaria di quest’altra: “Perché dovrei occuparmi di me stesso prima dell’altro?”.

Gli altri, in fondo, non ci “costituiscono”? Secondo Ricoeur

vi è nella sete di stima un *desiderio di esistere* non attraverso l’affermazione vitale di se stessi, ma attraverso la *grazia del riconoscimento altrui*.²⁹

Il principio responsabilità

C’è poi un’altra dimensione del “dovere”, in cui non ne va più di me, ma *soltanto* dell’altro, quella francamente *asimmetrica* del dovere verso colui o verso ciò (questa forma di “dovere” si riferisce anche ad animali, piante e all’inanimato) che *dipende* da noi, che è in nostro *potere*.

La prospettiva legata agli obblighi di potere è illustrata con un esempio efficace da Gautama Buddha nel *Sutta Nipata*, dove si argomenta la nostra responsabilità nei riguardi degli animali proprio in ragione dell’asimmetria che caratterizza il nostro rapporto con loro, e non sulla base di una simmetria che suggerisca la necessità di cooperare.³⁰

Già nell’esempio del dovere di aiutare “Bernardo”, da parte di “Carlo”, a costo di violare i diritti di “Dario” (sequestrandogli l’automobile), si annunciava questo obbligo asimmetrico o, come si dice tecnicamente, “imperfetto”.

Si potrebbero citare, per contro, molti casi tratti dalla cronaca italiana di “omissione di soccorso”. Un esempio è proposto da un caso reale avvenuto a New York:

²⁸ Il riferimento, ovviamente, è a *Sé come un altro* del 1990. Ma già Aristotele parlava del “vero amico” come di un “altro me stesso”.

²⁹ *Finitudine e colpa*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1970, p. 211. Questa prospettiva è affine a quella di un altro maestro di etica contemporanea, Emmanuel Lévinas, che in tutte le sue opere invita a prendere coscienza della responsabilità che ci deriva dal semplice incontro con il *volto* dell’altro.

³⁰ Sen 2008, p. 216.

Una donna Catherine Genovese fu ripetutamente, e infine mortalmente, aggredita sotto gli occhi di svariate persone, che videro la scena dalle finestre dei loro appartamenti, ma ignorarono le richieste d'aiuto della ragazza. Si può affermare che in quella circostanza si verificarono tre trasgressioni distinte ma interconnesse:

1. quella della libertà della ragazza di non essere assalita (e questa è, nella fattispecie, il fatto più rilevante)
2. quella del dovere dell'assalitore di non commettere aggressioni o omicidi (violazione di un "obbligo perfetto")
3. quella del dovere degli astanti di prestare il giusto soccorso a una persona che stava subendo un'aggressione mortale (violazione di un "obbligo imperfetto").³¹

Sussisterebbero, quindi, accanto ai doveri "simmetrici", altri doveri od obblighi "imperfetti", ma non meno sussistenti, legati, forse, alla nostra natura umana.

Il modello originario di questa dimensione, che non è se non quella della *responsabilità* più radicale, è offerto dalla riflessione di Hans Jonas:

Già nella morale tradizionale esiste *un* caso (che commuove profondamente anche l'osservatore) di un'elementare *non-reciproca* responsabilità e obbligazione, che viene riconosciuta e praticata spontaneamente quella nei confronti dei *figli* che sono stati generati e che senza la continuazione della procreazione nelle cure e nell'assistenza morirebbero.³²

Poiché altri uomini verranno in ogni caso dopo di noi, la loro esistenza non richiesta conferirà loro, quando sarà giunto il momento, il diritto di accusare noi progenitori di essere stati gli artefici della loro sventura, se noi, mediante un agire sconsiderato, e non necessario, avremo pregiudicato a loro scapito il mondo oppure la costituzione umana.³³

Un dover essere è contenuto molto concretamente nell'essere dell'uomo esistente; la sua stessa qualità di *soggetto capace di agire causalmente* implica un'obbligazione *oggettiva* sotto forma di *responsabilità* esterna [per le cose che egli pone in essere].³⁴

Nell'uomo, e soltanto in lui, il dover essere scaturisce dalla volontà in quanto autocontrollo del suo potere operante in modo consapevole.³⁵

Il fondamento di questo dovere, secondo Jonas, è l'obbligo di preservare l'*idea* di uomo, non in teoria o in astratto, ma nella sua *incarnazione temporale* come *specie umana*. Si tratta della condizione di possibilità di ogni altra responsabilità (perché in mancanza dell'uomo mancherebbe un ente che possa essere responsabile di qualcosa). Si tratta di un

principio generalizzato di responsabilità per il mantenimento del proprio presupposto [...], [un principio] responsabile della preservazione della possibilità futura di un agire responsabile.³⁶

Etica dell'intenzione ed etica della responsabilità

La sensibilità per il futuro produce una nuova versione dell'imperativo categorico, non più fondato su un obbligo "di principio", su un'*etica dell'intenzione* (per dirla con Max Weber), cioè su un

³¹ Sen 2008, pp. 379-80.

³² Jonas 1980, p. 49.

³³ Jonas 1980, p. 52.

³⁴ Jonas 1980, p. 125.

³⁵ Jonas 1980, p. 160.

³⁶ Jonas 1980, p. 147

dovere per il dovere, incurante della proprie conseguenze (come in Kant), ma, al contrario, su un obbligo in vista di *precise conseguenze*, su un'*etica della responsabilità*, nella quale il fine (machiavellicamente) può perfino giustificare il ricorso a mezzi non sempre "irreprensibili" in via di principio (come la violazione dei diritti di questi o di quelli, cfr. il caso di "Dario", se tali diritti fossero di ostacolo al perseguimento del fine ultimo):

Agisci in modo che le *conseguenze* della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra. [...]

Agisci in modo che le *conseguenze* della tua azione non distruggano la possibilità futura di tale vita. [...]

Non mettere in pericolo le condizioni della sopravvivenza indefinita dell'umanità sulla terra. [...]

Includi nella tua scelta attuale l'integrità futura dell'uomo come oggetto della tua volontà.³⁷

L'urgenza di curvare il dovere in questa direzione *strategica*, funzionale alle preservazione *ecologica* della vita sulla terra, non solo umana³⁸, è dettata dalla situazione del nostro tempo, che non vede più, come nel mondo antico, l'uomo operare nel contesto di una natura immutabile, ma piuttosto in quello di una *tecnologia* che l'uomo stesso ha sviluppato, ma i cui effetti egli stesso non è più in grado di controllare (come la vicenda di Fukushima, in Giappone, ci ricorda).

Alla constatazione che l'accelerazione dello sviluppo alimentato dalla tecnologia non lascia più tempo all'autocorrezione, si aggiunge quella che anche nel tempo lasciato le correzioni diventano sempre più difficili e la libertà di farle sempre più ridotta.³⁹

La contrapposizione tra un'*etica dei principi*, sorda alle conseguenze delle proprie azioni, e un'*etica della responsabilità*, attenta a queste conseguenze, ha un modello molto più antico di quelli operanti in Kant, Weber e Jonas.

Amartya Sen⁴⁰ ricorda la contrapposizione tra il dio Krishna e Arjuna nell'episodio centrale del poema indiano *Mahabharata*. Si tratta di un testo considerato sacro da tutte le varie sette *hindu* e molto celebre anche in Occidente: la *Bhagavad Gita* (che può essere fatto risalire al II sec. a. C.).

Ad Arjuna, che si fa prendere dall'angoscia alla prospettiva di combattere un esercito in cui figurano anche propri cugini e, più in generale, di essere sul punto di compiere una strage di esseri umani, Krishna, in figura di auriga, ritto sul carro da guerra su cui si trova anche Arjuna, per esortarlo a combattere senza porsi alcuno scrupolo, replica:

Tu hai un diritto particolare all'azione, ma in nessun caso ai *frutti* dell'azione; non essere come uno che dipende dal frutto del *karma* [...]. I saggi che, *rinunciando al frutto*, prodotto dal loro agire, realizzano l'unione del loro spirito [col divino], liberati dal legame delle nascite, raggiungono una condizione stabile.⁴¹

Krishna, qui, fa valere la legge dello *svadharma*, il *dharma* o dovere che ciascuno deve seguire perché gli è proprio (come sacerdote, guerriero, agricoltore ecc.), *senza farsi domande*. Si tratta della dottrina del *karmayoga*, lo *yoga* dell'azione, per il quale si deve essere "legati" all'azione per

³⁷ Jonas 1980, p. 16.

³⁸ Cfr. Jonas 1980, p. 177: "Potere e pericolo rendono evidente un *dovere* che mediante la solidarietà senza alternative nei confronti dell'ambiente si estende, prescindendo da ogni particolare consenso, *dalla nostra specie alla totalità dell'essere*".

³⁹ Jonas 1980, p. 41.

⁴⁰ Cfr. Sen 2008, pp. 219 e ss.

⁴¹ *Bhagavad Gita*, cap. II, *sloka* 47, 51.

l'azione, disinteressandosi della conseguenze ("frutti") sia che questi siano desiderabili, sia che siano detestabili.

Amartya Sen (pur riconoscendo che la complessità del dialogo tra i due personaggi non è certamente riducibile a una mera contrapposizione tra etica dell'intenzione ed etica della responsabilità) rivendica, in questo contesto, le "ragioni" di Arjuna contro Krishna, ossia le ragioni di chi si preoccupa legittimamente per le *conseguenze* di ciò che sta per fare.

Ragione e sentimento

Il dovere verso chi è più debole ed è nostro potere si può anche colorare, specialmente nello scenario apocalittico dipinto da Jonas, (come in generale lo possono i pensieri e le opinioni in un'ottica pratico-filosofica), di *sentimento*, in particolare del sentimento della *paura*, intesa come *apprensione* che discende dalla *cura*:

Quando parliamo della *paura* che per natura *fa parte della responsabilità*, non intendiamo la paura che dissuade dell'azione, ma quella che esorta a compierla; intendiamo la paura per l'oggetto della responsabilità. [...] La responsabilità è *cura* per un altro essere quando venga riconosciuta come dovere, diventando "apprensione" nel caso in cui venga minacciata la vulnerabilità di quell'essere.⁴²

Jonas sa, come sa Weber, che viviamo un conflitto (politeismo) di valori e di principi, in una fase dominata da relativismo etico e *nichilismo* esistenziale.

Eppure proprio a partire da un'analisi dei nostri *sentimenti* possiamo trovare, forse, quel minimo comune denominatore etico che ci rende *umani*.

Anche Amartya Sen non ignora il valore etico del *sentire*, forse prima radice di ogni azione, anche se bisognoso di esplicitazione e disambiguazione, nonché, se del caso, di *problematizzazione* e di messa a coerenza.

Il posto tutt'altro che marginale che i *sentimenti* occupano nelle nostre decisioni può essere messo in risalto dall'individuazione dei motivi per cui dobbiamo prenderli sul serio (anche se *non in modo acritico*). Se un certo sentimento ci tocca con particolare intensità, ci sono buoni motivi per chiederci *che cosa intenda dirci*. Nella riflessione ragione e sentimento svolgono ruoli complementari.⁴³

Amartya Sen fa l'esempio delle *rabbia*, particolarmente pertinente per quanto riguarda la questione della giustizia⁴⁴.

L'opposizione all'ingiustizia si esprime in genere sul doppio binario dell'*indignazione* e del *ragionamento*. La frustrazione e la *rabbia* possono contribuire a motivarci, anche se alla fine, per condurre le dovute verifiche e approdare a qualcosa di concreto, dobbiamo affidarci al vaglio della ragione, che ci fornirà una valutazione plausibile e sostenibile dei *fondamenti* delle nostre rivendicazioni (se ve ne sono) e ci consiglierà su *ciò che si può fare* per affrontare i problemi del caso.⁴⁵

⁴² Jonas 1980, p. 185.

⁴³ Sen 2008, pp. 52-53.

⁴⁴ Si può ricordare che già Platone considerava essenziale per i "guardiani della città", paragonati a cani fedeli, l'*irascibilità*

⁴⁵ Sen 2008, pp. 395-96.

Come si può leggere, il sentimento va interrogato e vagliato dalla ragione, sia per verificarne coerenza e fondamento, sia per predisporre i *mezzi* più idonei ad ottenere gli scopi che esso suggerisce.⁴⁶

Nel campo della consulenza filosofica è molto importante comprendere i sentimenti che animano la persona che chiede l'aiuto di un filosofo. L'esercizio maieutico rivela nel sentimento nient'altro che un *embrione* di verità o, quanto meno, di opinione, da far "partorire" e di cui vagliare successivamente la legittimità.

Secondo Martha Nussbaum⁴⁷ i sentimenti non sono altro che giudizi impliciti.

La paura, ad esempio, è l'opinione che qualcosa sia pericoloso; la rabbia, l'idea che qualcuno abbia danneggiato ingiustamente noi o altri che ci sono cari; il narcisismo l'opinione di essere i più bravi e i più belli ecc.

Resta, naturalmente, da chiedersi perché tali opinioni si esprimerebbero emotivamente e non razionalmente se, come pensa Nussbaum, fossero del tutto equivalenti a giudizi impliciti...

Come suggerisce Amartya Sen, il sentimento è qualcosa che *vuole dirci* qualcosa. Forse, dunque, esso non è completamente "nostro", a differenza del pensiero, ma "viene da fuori": dal corpo, dall'inconscio, dalla memoria, da un demone, da Dio....

Una ragione plurale

Ma, insomma, – ci si potrebbe chiedere – dopo tutta questa scorribanda nei territori dei diversi modi di intendere l'etica e la giustizia, *a quale bambino o bambina bisogna assegnare il flauto?*

Il problema è complicato dal fatto che i criteri di equa distribuzione dei beni (giustizia distributiva) - ormai lo si dovrebbe esser intuito, l'intero corso del seminario lo ha testimoniato - possono oggettivamente essere diversi, come già sapeva Aristotele:

Tutti convengono che il giusto nelle distribuzioni deve consistere nella conformità ad un dato merito, anche se *il merito non è asserito da tutti come lo stesso*, ma i democratici dicono che è la libertà, gli oligarchici la ricchezza, altri la nobiltà di nascita e gli aristocratici la virtù.⁴⁸

Non sembra, quindi, che si possa evitare l'esercizio del *dialogo* tra i diversi punti di vista, proprio come è avvenuto durante il nostro seminario di Rimini, un dialogo in cui ciascuno si senta tanto *libero* di portare i propri argomenti quanto in *dovere* di ascoltare con la necessaria attenzione e il necessario rispetto gli argomenti degli altri, nella consapevolezza della *non esauribilità* delle questioni aperte dal dialogo stesso.

Di fronte a istanze in conflitto è necessario affidarsi al *confronto razionale*, con se stessi e con gli altri, assai più che a quella che potremmo chiamare "tolleranza disimpegnata", con le sue comode e facili soluzioni del tipo: "Tu hai ragione nella tua comunità, io nella mia". Il ragionamento e l'indagine imparziale sono imprescindibili. E nondimeno è possibile che certi

⁴⁶ Aristotelicamente la "saggezza" necessaria e sufficiente a quest'ultimo scopo è una virtù ed è denominata *phrónesis*. Cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, VI, 12, 1144a6-9

⁴⁷ Soprattutto in *L'intelligenza delle emozioni* (2001), tr. it. Milano, Il Mulino, 2004.

⁴⁸ Aristotele, *Etica nicomachea*, V, 6, 1130a25-29. Si può notare che i diversi "criteri" di distribuzione a cui allude qui Aristotele, con la sola eccezione del criterio "razzista" della "nobiltà di nascita", sembrano prefigurare i tre criteri fondamentali che si sono discussi sopra: il criterio della libertà o diritto (per cui il flauto andrebbe assegnato a chi l'ha fatto), il criterio dell'utilità o ricchezza (per cui il flauto andrebbe assegnato a chi non ha altri giocattoli), il criterio della virtù o della capacità (per cui il flauto andrebbe assegnato a chi lo sa suonare).

argomenti tra loro in conflitto o in competizione escano intatti anche dalla più robusta delle analisi critiche, senza che l'imparziale disamina sia riuscita a eliminarli.⁴⁹

La *pluralità* dei punti di vista non deve spaventare o indurre ad abbandonare la ricerca di un punto di accordo. Vi sono molti casi, avverte Sen, nei quali in effetti non è per nulla necessario essere d'accordo sui principi di fondo, per riuscire a convergere nella situazione particolare. Molti problemi che l'umanità oggi deve affrontare sarebbero di più facile risoluzione, se non si cercasse sempre di realizzare la giustizia assoluta, ma ci si accontentasse di trovare, di volta in volta, il minimo comune denominatore su cui accordarsi.

A volte la pluralità delle ragioni non impedisce di pervenire a una decisione definitiva, ma in altri casi pone seri problemi. L'esempio presentato, quello dei tre bambini che si disputano un flauto, mostra come, nel tentativo di decidere che cosa sia giusto fare, ci si possa trovare in una situazione di stallo. Accogliere una molteplicità di considerazioni non significa però andare necessariamente incontro a un'impasse. Anche nel caso dei tre bambini, per esempio, può emergere che la piccola artefice del flauto, Carla, è in realtà anche la più povera o l'unica che sa come suonare lo strumento. Oppure può venire alla luce che lo stato di indigenza del bambino più povero, Bob, è talmente estremo che il bisogno di qualcosa con cui giocare potrebbe essere cruciale affinché egli conduca una vita accettabile; in questo caso l'argomento fondato sulla povertà può essere fondamentale nel pervenire a una risposta secondo giustizia. In molti casi particolari può verificarsi una convergenza di ragioni eterogenee. L'idea di giustizia, insomma, può coprire scenari molto diversi, casi che consentono una facile soluzione e casi che pongono problemi decisionali molto ardui.⁵⁰

In ogni caso il dialogo filosofico costituisce un valore in sé, come sapeva già l'imperatore indiano Asoka, "illuminista" *ante litteram*, nel II sec. a. C., il celebre protettore del *buddhismo* (che già allora, oltre a opporsi all'*induismo* autoctono, si articolava in diverse sette o scuole in "lotta" tra loro):

Colui che tiene al bene della propria scuola, ma per cieco attaccamento a essa nutre disprezzo per le scuole altrui, con tale comportamento non fa in realtà che *recare alla propria scuola il peggior danno possibile*.⁵¹

Funzione pratica della filosofia

Ma quale disciplina se non la *filosofia* può aiutare a condurre il dialogo di cui si ha bisogno nel modo più corretto ed efficace?

Ma quale filosofia? Non certamente quella "accademica", rinserrata a discutere questioni teoretiche o "lana caprina" (fosse pure intorno all'idea di bene e di giustizia), ma prive di una ricaduta pratica significativa.

La filosofia può esercitarsi con esiti di straordinario interesse su una varietà di questioni che non hanno nulla a che fare con le miserie, le iniquità e la mancanza di libertà che affliggono la vita umana. È bene che sia così, e c'è senz'altro di che essere felici per l'espansione e il consolidamento del nostro orizzonte conoscitivo in ogni campo che sollecita la *curiosità* dell'uomo. La filosofia, però, può anche contribuire a dare maggior rigore e rilevanza alle riflessioni sui valori e sulle priorità, nonché a quelle sulle privazioni, la angherie e le umiliazioni

⁴⁹ Sen 2008, p. 6.

⁵⁰ Sen 2008, p. 401.

⁵¹ Cit. in Sen 2008, p. 87.

cui in tutto il mondo gli esseri umani sono soggetti. Un tratto che accomuna la varie teorie sulla giustizia è la seria considerazione che viene dedicata a questi temi, nonché al problema di come essi possono incidere realmente nell'ambito di una riflessione pratica sulla giustizia e l'ingiustizia. Se la curiosità epistemica verso il mondo è una delle tendenze condivise da molte persone, non meno presente – in modo latente o manifesto – nella nostra mente è *l'interesse per la bontà, la correttezza e la rettitudine*. Le varie teorie della giustizia tentano diverse vie per individuare il corretto uso di tale interesse, ma condividono l'importante caratteristica di essere impegnate per raggiungere lo stesso obiettivo.⁵²

Analogamente Aristotele a proposito della sua *Etica* dice:

Non intraprendiamo questa ricerca per conoscere che cos'è la virtù, ma *per diventare buoni*, giacché altrimenti nulla sarebbe la sua utilità.⁵³

Le pratiche filosofiche contemporanee, di cui a Rimini è stato offerto un saggio, nelle loro diverse forme (dalla consulenza e dall'intervista individuale ai seminari di pratica e ai *café philo*, dai Dialoghi Socratici strutturati alle Comunità di Ricerca ispirate alla metodologia della *Philosophy for Children*) si fondano su questa scommessa di fondo: ricondurre la filosofia là dove è nata, per strada, nelle piazze, restituendo al filosofo l'originario compito di testimoniare ciò che pensa e di coadiuvare i propri interlocutori a fare altrettanto, esaminando analiticamente le propria visione del mondo, al fine di condurre una vita buona e, per quel che è possibile, giusta e felice⁵⁴.

Bibliografia fondamentale

Aristotele, *Etica nicomachea*

Immanuel Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), tr. it. Milano, Rusconi, 1982 e ss.

Paul Ricoeur, *Sé come un altro* (1990), tr. it. Milano, Jaca Book, 1993

Hans Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), tr. it. Torino, Einaudi, 2009.

Amartya Sen, *Etica ed economia* (1987), tr. it. Roma-Bari, Laterza, 2009.

Amartya Sen, *L'idea di giustizia* (2008), tr. it. Milano, Mondadori, 2010.

⁵² Sen 2008, pp. 417-18.

⁵³ Aristotele, *Etica nicomachea*, V, 2, 1103b27-29.

⁵⁴ Durante il seminario si sono dati gli opportuni riferimenti bibliografici e sitografici per documentarsi sul multiverso delle pratiche filosofiche. Qui si può richiamare il sito di *Phronesis* – Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica, la più prestigiosa organizzazione che si occupa di consulenza filosofica a livello nazionale (www.phronesis.info), dove si possono trovare indicazioni preziose sulla storia recente delle pratiche filosofiche, sui modi in cui i consulenti filosofici vengono formati, sull'ubicazione dei professionisti riconosciuti dall'Associazione, sui testi pubblicati a cura dell'Associazione (in particolare i due seguenti, entrambi di autori vari: *Filosofia praticata*, Trapani, Di Girolamo, 2008, per una panoramica complessiva sul mondo delle pratiche filosofiche; *Sofia e psiche. Consulenza filosofica e psicoterapie a confronto*, a cura di Giorgio Giacometti, Napoli, Liguori, 2010, sul rapporto, di cui pure si è discusso durante il seminario, tra consulenza filosofica e psicoterapia). Per ulteriori informazioni scrivere al mio sito personale: www.platon.it.