

Filosofia come stile di vita?

Consulenza filosofica e saggezza

di Giorgio Giacometti

Udine, febbraio 2007

Indice

Che cos'è la consulenza filosofica? Un'embricazione tra panorama e prospettiva.....	3
Ipotesi di fondo: la radice aporetica del sapere e del fare.....	4
Esperienza dell'aporia e ricerca della saggezza.....	4
Ma la scepsi deve venire esercitata anche su se stessa.....	5
Perché tollerare la contraddizione?.....	5
La tolleranza della contraddizione non è però gratuita.....	7
Il filosofo si inchina solo davanti alla vera antinomia.....	7
Una conseguenza: le “visioni del mondo” sono tra loro incommensurabili e forse segretamente coincidenti.....	8
Filosofia e saggezza.....	11
Il consulente può fungere da maestro?.....	12
La ricerca della saggezza come forma di saggezza.....	13
La ricerca della saggezza come forma di amore.....	14
Dare l'esempio.....	16
Prescrizioni filosofiche.....	16
La consulenza filosofica come “consolatio”.....	18
Conclusioni.....	20

Che cos'è la consulenza filosofica? Un'embricazione tra panorama e prospettiva

Per quanto, nel trattare un certo tema, come “la consulenza filosofica”, ci si sforzi di delinearne un quadro *obiettivo* per poi, eventualmente, inserirvi la *propria prospettiva*, non si potrà, in effetti, all'inverso, che iscrivere il quadro, che si vorrebbe obiettivo, all'interno della medesima prospettiva che vi si vorrebbe inserire. È, infatti, alla luce di questa prospettiva che il quadro viene delineato¹.

Sembra, quindi, opportuno “giocare a carte scoperte”, dichiarando, nella misura del possibile, la *prospettiva filosofica* alla luce della quale l'aggettivo “filosofica”, nell'espressione “consulenza filosofica”, assume *per me* un significato.

Per evitare il cortocircuito consistente nel far precipitare il concetto di “filosofia”, così delineato, sulla *mia propria* concezione della filosofia potrei - si potrebbe obiettare - assumere, almeno in partenza, una nozione di “filosofia” corrente, storicamente emergente. Ma, così facendo, non farei che accreditare la tesi di coloro i quali muovono da premesse di tipo storicistico, se non relativistico. In altre parole, così facendo, muoverei comunque da una *determinata prospettiva*.

Certo, la prospettiva filosofica alla luce della quale assume *per me* significato la nozione di “filosofia” non potrà essere proposta come “irriducibilmente soggettiva”, ma dovrà essere presentata come potenzialmente condivisibile da tutti, se la sua “comunicazione” deve avere senso. Essa, infatti, si può risolvere essenzialmente in un sistema di ipotesi che a me sembrano “vere”; il che significa “vere per tutti” e non solo per me, purché ciascuno si sforzi di intenderle nel significato che io conferisco loro (in ultima analisi, purché ciascuno si sforzi di assumere, magari per un attimo, il mio “punto di vista”).

¹ Il *quadro* a cui qui faccio riferimento è quello che ho provato a tracciare in Giorgio Giacometti, *Consulenza filosofica come professione. Aporetica di un'attività complessa*, in “Phronesis”, n. 7, 2006, pp. 37-99. Nel prosieguo di questo elaborato provo a delinearne quella *mia personale prospettiva* a partire da cui ho potuto tracciarlo. Quest'*embricazione* tra quadro e prospettiva mi sembra tipica di tutte le riflessioni sulla consulenza elaborate dai maggiori consulenti filosofici. Esempio mi sembra il caso di Luciana Regina che, come cerco di far vedere nella mia recensione del suo libro, di prossima pubblicazione su “Phronesis” (allegata al presente plico), nonostante il suo “sforzo generoso di distinguere la *sua propria via* alla consulenza filosofica dalla consulenza filosofica *in generale*, di cui a più riprese l'autrice si impegna a fornire articolate tipizzazioni”, non può fare a meno di embricare prospettiva e tipizzazioni “dal momento che, ovviamente, è alla luce della propria prospettiva che queste stesse tipizzazioni vengono abbozzate”.

Ipotesi di fondo: la radice aporetica del sapere e del fare

Esperienza dell'aporia e ricerca della saggezza

Il conflitto è padre di tutte le cose e di tutte le re: e gli uni fece dèi, gli altri uomini: gli uni servi, gli altri liberi.

ERACLITO

Quali sono, dunque, queste ipotesi di fondo?

L'esperienza - che si faccia storia del pensiero o che ci si assuma l'onere di pensare in prima persona - mostra che qualsiasi tesi venga sostenuta, esaminata a fondo, rivela implicazioni potenzialmente infinite tra le quali, in qualche punto, ne emerge almeno una che la contraddice (*aporia*), distruggendo la tesi di partenza o costringendo a qualche "compromesso" con il principio di non contraddizione.

Qui si intende "tesi" in senso lato: non si tratta solo di *giudizi* sulla realtà di cui si è coscienti, ma anche di tutte quelle "assunzioni di valore" che sono implicite nelle nostre emozioni, nei nostri desideri, nei nostri istinti, nei nostri gesti e nei nostri atti².

Per quanto riguarda la storia del pensiero "emergenze" della natura antinomica del pensare sono offerte, in *estrema* sintesi, dai seguenti esempi:

- i paradossi di Zenone,
- la dialettica degli ultimi dialoghi di Platone,
- il tratto necessariamente "mistico" e ineffabile dell'*arché*, intesa anche come "*coincidentia oppositorum*", nella tradizione neoplatonica (da Plotino a Cusano), che fa da sfondo alla teologia delle religioni del Libro.
- le difficoltà del dualismo cartesiano,
- le antinomie di Kant,
- le "contraddizioni" in Hegel e Marx (ad esempio quella dell'"essere" nella *Scienza della logica*)
- il nichilismo contemporaneo a partire da Nietzsche,
- le antinomie di Russell e i teoremi di Goedel.

Questa *condizione antinomica*, se presa sul serio, produce una serie di conseguenze.

All'evidenza logica del principio dello Pseudo-Scoto "*ex absurdo quodlibet*" (da una premessa autocontraddittoria si può dedurre tutto e il contrario di tutto) si contrappone la necessità pratica (il *bisogno*) per ciascuno di noi di *discriminare tra bene e male*, allo scopo di orientarsi nella vita.

Ciascuno, quindi, - ecco un altro lato dell'ipotesi che qui posso solo proporre senza poterlo giustificare - si sforza, giorno per giorno, di costruire (esplicitare) una propria "visione del mondo", il più possibile *coerente* e soddisfacente. Possiamo assumere, almeno in prima approssimazione, che si tratti di ciò di cui ciascuno è o può essere, senza difficoltà, *cosciente*.

² Per una discussione della concezione secondo cui emozioni, desideri, istinti, gesti, atti contengano "giudizi impliciti" cfr. il mio elaborato *Uno, nessuno, centomila*, prodotto contestualmente al presente scritto, e il saggio di Neri Pollastri *Razionalità del sentimento e affettività della ragione. Appunti sulle condizioni di possibilità della consulenza filosofica*, in *La svolta pratica in filosofia* vol. 2. *Dalla filosofia pratica alla pratica filosofica* ["Discipline filosofiche", I/2005], a cura di Roberto Frega e Roberto Brigati, Macerata, Quodlibet, 2005. In entrambi gli scritti viene presa in esame, da punti di vista leggermente diversi, la tesi di Martha Nussbaum al riguardo. In questa sede è sufficiente presupporre quello che, del resto, la maggior parte dei consulenti filosofici sembra dare per acquisito, ossia che la "visione del mondo" di una persona si nutre anche di credenze "implicite", espresse da emozioni, comportamenti, speranze, desideri ecc. Cfr. Ran Lahav, *Comprendere la vita. La consulenza filosofica come ricerca della saggezza*, tr. it. Milano, Apogeo, 2004, p. 137.

Per una ragione analoga le “culture” producono non solo *ricerca* di conoscenza (ricerca che, nei suoi risultati, potrebbe sempre di nuovo mettere in crisi i fondamenti stessi della determinata cultura), ma anche e soprattutto *dottrine* (nei termini di Thomas Kuhn: fasi di “scienza normale” in cui viene assunto un determinato “paradigma” teorico di riferimento³).

Ma la “prospettiva” da cui ciascuno guarda alle cose è continuamente “minata” dalla minaccia della *contraddizione* (l'*anomalia* di Kuhn) a cui l'esperienza ci espone, in campo non solo teorico ma anche esistenziale. I singoli come le culture possono, allora,

- occultare (rifiutare, reprimere, rimuovere ecc.) le evidenze contraddittorie, le “anomalie”, almeno fin tanto che esse non raggiungono un “livello di guardia”;
- convivere con queste evidenze, scendendo a “compromessi” su singoli punti;
- riconoscere francamente, nel suo complesso, la *condizione antinomica* che contraddistingue la nostra esistenza.

È soprattutto quest'ultimo atto di riconoscimento (che non è se non il riconoscimento di un radicale *non sapere*), qualora non rimanga circoscritto alla sfera teorica, ma riesca a incidere anche sulla pratica, a contraddistinguere – a mio modo di vedere – uno *stile di vita* come *filo-sofico*; in termini socratici: lo stile di una vita che “senza ricerca (della saggezza) non appare degna di essere vissuta”.

Ma la scepsti deve venire esercitata anche su se stessa

La prospettiva fin qui delineata, a ben vedere, può costituire solo un'*ipotesi*, per quanto credibile.

Infatti, non si può escludere in partenza che un esercizio raffinato del pensiero (che si può benissimo condurre in una sessione di consulenza filosofica, la quale deve essere capace di mettere in discussione i propri stessi fondamenti⁴) porti a concludere che *non tutte* le tesi producano effetti antinomici, ma che ve ne sia almeno una su cui possa fondarsi, positivamente, il solido edificio del sapere (una *metafisica*) e, più umilmente, una propria “visione del mondo”⁵. Non si possono, infatti, misconoscere i tentativi effettuati storicamente in questo senso a partire da quello aristotelico.

Tuttavia, la *credenza* nella plausibilità della condizione antinomica così delineata ha

- il pregio di *orientare* l'esercizio filosofico in senso *critico e autocritico* (cioè nella messa in discussione dei presupposti delle proprie e altrui opinioni),
- senza, tuttavia, ridurre questo esercizio a un “gioco” sterile e gratuito di *scepsti*, ma, viceversa, *immaginandolo motivato* nel senso della ricerca della saggezza.

D'altra parte, questo esercizio stesso permette, qualora ci si imbatta in tesi particolarmente resistenti alla confutazione, di confutare la stessa ipotesi di fondo (scettica) che lo motiva, a vantaggio di una più “aristotelica”, per così dire.

Perché tollerare la contraddizione?

Lasciando da parte, per ora, il possibile *esito scettico* dell'esercizio filosofico (che, come suggerito, può orientare la pratica, ma non predeterminarla), in che cosa tale esercizio può consistere, alla luce di tutto questo, *all'inizio*?

Nella nostra ipotesi, infatti, ciascuno di noi, filosofo compreso, per vivere, ha *bisogno* di una prospettiva *coerente* alla luce della quale discriminare tra bene e male, in altre parole: di una *dottrina*, sia essa esplicita o implicita.

Ma l'esercizio filosofico come esercizio critico e autocritico, se non è giustificato, sembra opporsi gratuitamente a questa necessità pratica.

Sembra che si possano dare, fundamentalmente, due casi.

³ Cfr. Thomas Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, tr. it. Torino, Einaudi, 1961, pp. 29-30 e p. 44.

⁴ Cfr. Giorgio Giacometti, *Consulenza filosofica come professione*, cit., p. 63.

⁵ Si evoca questa nozione di origine hegeliana nell'accezione che è comune nel campo della consulenza filosofica dopo lo studio di Lahav. Cfr. Ran Lahav, *Comprendere la vita. La consulenza filosofica come ricerca della saggezza*, cit., pp. 10 e ss.

- Nel primo caso sarà l'insorgere di una *contraddizione* nella vita pratica (uno “*choc logico*” nella terminologia di Luciana Regina⁶) a motivare la domanda di filosofia. Essa costituirà un ostacolo (un *problème*) sulla via di qualche meta. E, se la domanda filosofica non deve risolversi in domanda di *problem solving*⁷, si tratterà di un ostacolo tale da mettere in discussione non solo i mezzi per conseguire lo scopo, bensì lo scopo stesso⁸.
- Nel secondo caso, al contrario, proprio la mancanza di problemi pratici (una condizione di soddisfazione dei propri bisogni) motiverà la domanda di filosofia (da coniugare nella lingua del *desiderio* piuttosto che in quella del bisogno), come libero esercizio di ricerca della conoscenza, a partire da una condizione di *meraviglia*⁹.

In entrambi casi, tuttavia, se la nostra ipotesi è giusta, proprio il tentativo di allargare e di rendere più coerente la propria visione del mondo (ossia lo sforzo di risolvere contraddizioni pratiche e teoriche), paradossalmente, può generare imprevedibili *aporie*.

Quest'effetto può essere giustificato (e giustificare l'esercizio filosofico come attività professionale, magari come “*relazione d'aiuto*”¹⁰) solo se si suppone che *sopportare la contraddizione* sia *bene* (qualcosa di buono)¹¹.

La nostra ipotesi fonda questa supposizione.

Certo, si è detto che ciascuno di noi ha bisogno di *coerenza*, per discriminare tra bene e male e orientarsi nella vita. Ma si è anche sostenuto che questa coerenza può essere solo *apparente*, essendo costitutivamente minacciata da contraddizioni immanenti alla propria stessa visione del mondo e che possono essere attualizzate dall'esperienza (dalle occorrenze, dagli incidenti, dall'*evento*).

Si comprende, quindi, come un esercizio orientato a *tollerare* la contraddizione possa giovare.

L'esigenza, infatti, di discriminare il bene dal male persiste fin tanto che si ha respiro (ogni più piccola scelta, a ben vedere, la presuppone), ma non è affatto necessario che, *nel tempo*, consideriamo buone e cattive sempre *le stesse cose*.

L'effetto di *trasformazione* che può essere prodotto dall'esercizio filosofico¹², sotto questo profilo, più che uno scopo di questo esercizio, si rivela un *effetto benefico* prodotto dalla filosofia quando vi si attinge in conseguenza dell'emergere di una contraddizione esistenziale.

Ma, se è vera la nostra ipotesi di fondo, tollerare la contraddizione in questo o quel campo (e, nell'atto della trasformazione di sé questo significa, almeno per un attimo, tollerarla nello *stesso tempo*, altrimenti non di effettiva contraddizione si tratterebbe) implica anche portare a *trasparenza* i lati oscuri (*obscaeni?*) della propria *anima*, se ammettiamo che ciascuna nostra *opinione* cosciente implichi “altrove” una tesi contraria che ci fa provvisoriamente comodo (per ragioni pragmatiche) occultare.

La filosofia, in questo esercizio, “*èleva*” verso una condizione di *saggezza*, intesa come tolleranza della contraddizione reale, facendo del proprio stesso esercizio non più solo un *mezzo* per risolvere questo o quel problema, ma una nuova “condizione esistenziale”, più o meno stabilmente raggiunta¹³.

In questo senso l'esercizio filosofico assume la valenza che etimologicamente dovrebbe avere: un

6 Cfr. Luciana Regina, *Consulenza filosofica: un fare che è pensare*, Milano, Unicopli, 2006, p. 64.

7 Un approccio di *problem solving* è considerato dalla maggior parte degli autori estraneo alla consulenza filosofica. Secondo Lahav, ad esempio, “abbass[erebbe] a filosofia allo status di un mezzo in vista di qualcos'altro, [come] la promozione della soddisfazione del consultante” (cfr. Ran Lahav, *Comprendere la vita. La consulenza filosofica come ricerca della saggezza*, cit., p. 57).

8 Le prospettive pragmatiche e strumentistiche *filosoficamente* più avvertite, come quelle di James o Dewey, non si limitano mai a suggerire mere strategie di *problem solving* ma mettono in questione sempre i fini ultimi che ci si propone o a cui si aspira.

9 Cfr. Aristotele, *Metafisica*, libro I, 982b10.

10 Su questo tratto *formalmente costitutivo* dalla consulenza filosofica in quanto *consulenza* (non in quanto filosofica), cfr. Giorgio Giacometti, *Consulenza filosofica come professione*, cit., pp. 37-99 e pp. 45-46.

11 Sul fatto che la consulenza filosofica abbia per scopo il bene del consultante cfr. *ivi*, pp. 97-98.

12 Sulla valenza trasformatrice (*Umbildung*) dell'azione formativa (*Bildung*) in cui consisterebbe la consulenza filosofica, cfr. Moreno Montanari, *La consulenza filosofica: terapia o formazione?*, Ancona, L'orecchio di Van Gogh, 2006., p. 26.

13 Sulla condizione di chi, quasi superomisticamente, riuscisse ad aderire fino in fondo al punto di vista per cui fosse effettivamente vero “tutto e il contrario di tutto” (condizione che non appare fondamentalmente diversa da quella del Dio di Cusano come *coincidentia oppositorum*), cfr. l'ultimo paragrafo del mio elaborato *Uno, nessuno, centomila*, contenuto nel presente plico, che discute la natura “aperta” del “soggetto” della consulenza filosofica.

esercizio che ha di mira la saggezza.

La tolleranza della contraddizione non è però gratuita

L'ipotesi di fondo, secondo cui ciascuna "visione del mondo", esaminata con rigore, prima o poi tradisce il proprio tratto antinomico, non deve essere confusa con una forma di "nichilismo ingenuo" o di "scetticismo radicale" in base al quale, dal momento che *ex absurdo quodlibet*, sia *immediatamente* vero tutto e il contrario di tutto e niente abbia senso.

L'argomento di Aristotele secondo cui chi nega il principio di non contraddizione non può più dire cose sensate, anzi, a rigore, non dice più nulla affatto¹⁴, appare difficilmente aggirabile. Lo sforzo di mettere a coerenza la propria visione del mondo non può non essere perseguito anche se, data l'esperienza millennaria dell'emergere di aporie, non dovesse mai essere soddisfatto. Si tratta, per dirla con Kant, di una "propensione naturale"¹⁵ della ragione, oltre che della vita, anche se, come nella nostra ipotesi di fondo, fosse un'"illusione della ragione" o un "sogno della metafisica" soddisfarlo.

Il filosofo si inchina solo davanti alla vera antinomia

Roberta De Monticelli ci può aiutare a intendere il senso di questo sforzo irrinunciabile - ma *solo fino a un certo punto* - della filosofia di "mettere a coerenza" il mondo (enunciati, comportamenti ecc.).

De Monticelli parte dalla premessa, utile per impostare un discorso sulla filosofia come *stile di vita*, che "se l'etica è una logica dell'agire giusto, la logica è un'etica del pensare"¹⁶.

Su queste basi De Monticelli può criticare quelle tendenze proprie di certa filosofia contemporanea, soprattutto quelle che traggono ispirazione da Heidegger, che pretendono "irresponsabilmente"¹⁷ di scavalcare, per così dire, il principio di non contraddizione, rifugiandosi in un pensiero "poetico" o, comunque, consapevolmente "illogico".

L'autrice mette in guardia da quelle "costruzioni verbali che sembrano avere senso teorico, poiché sono grammaticalmente corrette, ma [...] *non hanno condizioni di verità*"¹⁸ - poiché contengono espressioni il cui significato è indeterminato o nullo, o addirittura costrutti la cui ambiguità logica consente differenti interpretazioni: e quindi celano simultaneamente pensieri diversi, a volte reciprocamente contraddittori"¹⁹.

Il fondamento di questa messa in guardia è chiaramente aristotelico: "Se parlare o non razionalmente (cioè dando ragioni di quello che si afferma) dipende da noi, non è in nostro potere *pensare qualcosa di definito* se non indichiamo condizioni di verità per le nostre asserzioni"²⁰.

A questo punto, però, De Monticelli si premura, per così dire, di salvare i "diritti della trascendenza", rivendicando, *contra* Heidegger & co., alla filosofia tradizionale (e specialmente ai metafisici medioevali) la chiarificazione della "vera" *differenza ontologica* tra l'"ente" come possibile oggetto di predicazione (razionale, non contraddittoria) e l'"essere" "inoggettivabile"²¹, a cui ci potrebbero avvicinare nontanto la filosofia, quanto la fede, la poesia ecc., tutte modalità legittime, ma *altre*, dell'esperienza umana.

Per non violare il principio dello Pseudo-Scoto (*ex absurdo quodlibet*) De Monticelli considera questi

14 Cfr. Aristotele, *Metafisica*, libro IV, 1005b35

15 Cfr. Immanuel Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. Bari, Laterza, 1983, vol. II, p. 503.

16 Roberta De Monticelli, *Esercizi di pensiero per apprendisti filosofi*, Torino, Bollati Boringhieri, 2006, p. 11.

17 Cfr. *ivi*, p. 39.

18 Sull'importanza della messa in luce filosofica delle *condizioni di verità* di un discorso cfr. il mio elaborato *Meditare Platone*, accluso al presente plico, per quanto riguarda i discorsi affidati alla scrittura, e l'altro mio elaborato *Intendere l'altro*, pure, accluso al presente plico, per quanto riguarda il discorso orale del consultante.

19 Roberta De Monticelli, *Esercizi di pensiero per apprendisti filosofi*, cit., pp. 28-9.

20 *Ivi*, p. 25.

21 Cfr. *ivi*, p. 34.

altri modi di intendere il divino come qualcosa che è *oltre*, non *contro* la logica²².

Quale il problema di questa ricostruzione, pur ricca di buone intenzioni e di utili distinguo?

Il problema è che queste stesse distinzioni non possono essere fatte che dallo stesso *filosofo* (come testimonia l'esempio dei metafisici e dei mistici medioevali citati contestualmente da De Monticelli)! Ora, il filosofo, nel momento stesso in cui ammette la concepibilità di qualcosa che *trascende* la logica, mostra, restando filosofo, di poter concepire non solo il concepibile, ma anche l'*inconcepibile*, a differenza di quanto, autolimitandosi, immaginava di poter fare. Ma nel momento in cui concepisco l'inconcepibile mi contraddico e sperimento un'*antinomia*; che non è una struttura semplicemente *oltre*, ma *contro* la logica.

Infatti un pensiero che sia *oltre* la logica, ossia *oltre* la possibilità di concepire qualcosa solo *o come vero o come falso*, è un pensiero che ammette proprio quel “*tertium*” che la logica esclude. Insomma: essere *oltre* è essere *contro*. “Chi non è con me”, dice la logica, “è contro di me”.

Per comprendere meglio questo punto basti considerare il fatto che la *spinta* a trascendere la logica non viene da qualcosa di esterno all'esercizio del pensiero, ma dalla *dialetticità* intrinseca al pensiero medesimo. Se i riferimenti storici, sopra evocati, (Zenone ecc.) non fossero abbastanza perspicui si pensi alla struttura di una qualsiasi antinomia, come, ad esempio, la seguente (che contamina, a uso “didattico”, un tema neoplatonico con l'*analogia entis* di Tommaso e con la quarta antinomia kantiana):

La “causa dell'essere”, se è (qualcosa), non è più causa dell'*essere*, a meno che non sia, contraddittoriamente, anche causa di se stessa; ma se *non è* (alcunché), non può essere causa dell'essere perché, evidentemente, qualcosa che non è alcunché non può causare alcunché.

Altro è dire, gratuitamente, “io sono e non sono Napoleone Bonaparte”, affermazione semplicemente insensata; altro è riconoscere l'intrascendibilità della precedente antinomia.

Nel primo caso la *contraddizione* è gratuita perché nulla ci impedisce di evitarla, rispettando il principio di non contraddizione. Nel secondo caso la contraddizione è necessaria, perché, *proprio per rispettare il principio di non contraddizione, sono costretto* a confutare sia la tesi, sia l'antitesi.

Per disambiguare ulteriormente questo punto capitale bisogna considerare che non tutte le contraddizioni apparenti del “discorso” di qualcuno (inteso in senso lato, ossia comprensivo non solo delle sue parole, ma anche dei suoi atti) sono contraddizioni *reali*.

L'emergenza, nel discorso, di un'*aporia* può sempre essere interpretata almeno in due modi:

- si assiste all'emergere di un'effettiva *antinomia* insolubile oppure
- si tratta di un *paradosso*, ossia di un'antinomia solo *apparente*.

Questa, in genere, si risolve riconoscendo al termine di cui si predicano proprietà contraddittorie un *significato diverso* nelle diverse circostanze.

Un esempio classico: il libro III delle *Metafisica* di Aristotele, dedicato alle *aporie* prelude, come è noto, a una serie di distinzioni (emblematica quella sui diversi *modi* di dire l'essere) che, di fatto, le dissolvono *in quanto* aporie, rivelandone il carattere di mere ambiguità semantiche²³.

Una conseguenza: le “visioni del mondo” sono tra loro incommensurabili e forse segretamente coincidenti

Se è vera la tesi (scettica) da cui abbiamo preso le mosse, secondo la quale, quando pensiamo, se

²² Cfr. *ivi*, p. 40.

²³ Su tutta questa materia, in una prospettiva marcatamente “aristotelica”, cfr. Josef Seifert, *Essere e Persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*, Milano, Vita e Pensiero, 1989, spec. il cap. XII, *La non-contraddittorietà dell'essere e del pensiero. Il problema delle antinomie* ecc., pp. 504 e ss. Seifert, in un'ottica fenomenologico-neometafisica, distingue e discute le nozioni di *aporia*, *antinomia* e *paradosso logico*, tentando di dimostrare la natura illusoria e apparente delle antinomie più celebri della storia del pensiero.

pensiamo *a fondo*, non possiamo che cadere in antinomie *effettive*, ne consegue un fecondo paradosso, le cui ricadute per la consulenza filosofica appaiono notevoli: anche se nella vita pratica e cosciente sembriamo aderire a prospettive differenti o, perfino, opposte, tutti e ciascuno condividiamo, in fondo, anche se non lo sappiamo, la stessa visione del mondo radicalmente antinomica, ossia “*tutto e il contrario di tutto*”.

Le dottrine apparentemente diverse a cui aderiamo risulterebbero, se esaminate a fondo, cioè sviluppando tutte le loro infinite (e contraddittorie) implicazioni, formalmente diverse ma sostanzialmente coincidenti. Le differenze apparenti avrebbero natura provvisoria e motivazione pragmatica (“culturale”).

Certo, la coincidenza ultima sarebbe una coincidenza “mistica”, ineffabile, dal momento che, letteralmente, ciascuno di noi sarebbe anche in contraddizione con se stesso²⁴.

D'altra parte, se le contraddizioni in cui incorriamo dovessero essere, in ultima analisi, *apparenti*, meri “paradossi”, risolvibili per mezzo di distinzioni *semantiche*, come nella prospettiva “aristotelica”, sembrerebbe che ciascuno di noi possa, legittimamente, rivendicare un *proprio* punto di vista coerente.

Ma davvero questo punto di vista potrebbe venire *distinto* da quello altrui?

È facile rendersi conto che, anche in questa ipotesi, questa distinzione sarebbe problematica. Vediamo perché.

Il prezzo da pagare alla coerenza, nel momento in cui sorgessero “apparenti” aporie, sarebbe quello di dover riconoscere ai termini con cui si pensa ciò che si pensa un *significato*, di volta in volta, *irriducibile*, legato allo specifico *contesto* d'uso. Per salvare la coerenza della mia dottrina, infatti, dovrò presumere che tutte le apparenti contraddizioni interne in cui mi imbatto si possano risolvere *semanticamente*, ossia attribuendo ai termini dotati di proprietà apparentemente contraddittorie, di volta in volta, un significato opportunamente diverso. Ma, allora, le tesi in cui posso risolvere la mia dottrina, irriducibili tra loro, *a fortiori* non saranno neppure *commensurabili* con quelle di altre dottrine, perché, l'ulteriore differenza di contesto, le renderà imparagonabili.

La “dottrina” di ciascuno, dunque, sembra che possa essere considerata coerente e non contraddittoria solo se è considerata – a ben vedere – anche *incommensurabile* con quella di ogni altro, nel senso dell'incommensurabilità tra paradigmi teorizzata da Kuhn.

Ma se due visioni del mondo sono incommensurabili non se ne può dimostrare la reciproca contraddittorietà.

Per altra via, dunque, sembra di *non poter escludere* (anche se non lo si può nemmeno dimostrare!) che visioni del mondo apparentemente diverse o, perfino, opposte, segretamente coincidano.

In ultima analisi, sia che l'emergenza - in una determinata visione del mondo - di un'aporia tradisca la sussistenza di un'effettiva antinomia, sia che si tratti, soltanto, di un paradosso (contraddizione apparente), semanticamente risolvibile, sembra che non si possa in alcun modo dimostrare che due o più visioni del mondo siano effettivamente, profondamente, diverse e che, per caso, invece, esse *non coincidano*.

Appaiono chiare le implicazioni di questa conclusione per la consulenza filosofica: ciascuna persona deve poter essere *ascoltata* fino in fondo, prima che *criticata*, perché ciò che asserisce potrebbe sempre essere meno lontano di quello che mi sembra da quello che *io stesso* penso²⁵.

D'altra parte è certamente vero che anche l'*irenismo* (o *ecumenismo*) *filosofico* di chi assume in partenza che, in fondo, “tutti diciamo le stesse cose, sebbene con altre parole”, non del tutto appare giustificato²⁶. Infatti che due visioni siano incommensurabili e, pertanto, non si possano dimostrare in

²⁴ Sulle conseguenze per il “soggetto” in consulenza di questa ipotesi cfr. ancora il paragrafo conclusivo del mio elaborato *Uno, nessuno, centomila*.

²⁵ Sviluppo questa intuizione nel § “*Il cliente ha sempre ragione?*” dell'elaborato *Intendere l'altro*, consegnato contestualmente al presente lavoro.

²⁶ Il logico Luigi Vero (*nomina sunt omina*) Tarca che, con Romano Madera, come è noto, ha dato vita, in Italia, a una “scuola” di pratiche filosofiche ha sviluppato, su basi logiche, la tesi secondo cui “tutti i discorsi sono assolutamente veri”, che ha battezzato “*onnialetica*” (cfr. Romano Madera, Luigi Vero Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Milano, Bruno Mondadori, 2003, p. 175). Questa tesi tanto radicale quanto affascinante (enunciata

contraddizione reciproca, non dimostra che, tuttavia, esse *necessariamente* coincidano.

Se poi fosse vero che, in ultima analisi, tutti dobbiamo ammettere “tutto e il contrario di tutto” (come nell'ipotesi che, da qualche parte, ci si imbatta sempre in *effettive antinomie*), la coincidenza tra le visioni del mondo sarebbe davvero bizzarra perché, per altro verso, nessuna visione del mondo coinciderebbe neppure con se stessa.

proprio allo scopo di fondare teoreticamente pratiche nelle quali il pluralismo più spinto possa essere di casa senza generare conflitto) sembra offrire il fianco a una classica obiezione: se tutte le tesi fossero vere anche quella che nega questa tesi “onnialetrica” sarebbe vera....

Filosofia e saggezza

Ho indagato me stesso

ERACLITO

Alla luce dell'ipotesi di fondo che precede ci possiamo chiedere se, come sembrerebbero suggerire, ad esempio, gli “ultimi” Achenbach²⁷ e Lahav²⁸, pur da prospettive differenti, la consulenza filosofica (come attività filosofica²⁹)

- debba o meno avere di mira la *saggezza*;
- debba, per questo, essere fondata sullo *stile di vita* del consulente come *modello* o *esempio* per il consultante.

Per discutere la questione occorre preliminarmente intendersi sul senso della “saggezza” che la consulenza e, in generale, l'attività filosofica dovrebbero generare.

Etimologicamente *filosofia* è “amore della saggezza”, dunque ricerca di essa³⁰. La *saggezza*, dunque, di cui si tratta, è qualcosa di cui la filosofia è costitutivamente alla ricerca.

Questo dato banale, fondato sull'etimo, sembra sufficiente a giustificare l'approccio “sapienziale” alle pratiche filosofiche e a mettere in discussione le tesi di coloro che vorrebbero escludere *a priori* che la consulenza filosofica possa avere per l'obiettivo della “saggezza” di chi la “eroga” e di chi ne fruisce.

Ma di che “saggezza” si tratta?

Secondo Aristotele possedere la *saggezza* (*sophia*)³¹ consisterebbe nel conoscere i *principi primi* di tutta la “realtà” (atto di *intelligenza* o del *noûs*) e nel saperne dedurre le implicazioni metafisiche (attività della *scienza* o *epistémè*).

27 Come è noto, Achenbach parla di *Lebenskñnnerschaft*, tradotta con “capacità di saper vivere”. L'idea di saggezza che se ne può trarre è piuttosto austera, quasi “kantiana”; il che potrebbe sorprendere il lettore dei primi scritti di Achenbach che è potuto essere scambiato perfino, per esempio da Peter Raabe (cfr. Peter B. Raabe Peter., *Teoria e pratica della consulenza filosofica. Idee fondamentali, metodi e casi di studio*, tr. it. Milano, Apogeo, 2006, p. 191), per un pensatore “postmoderno”! Chi è capace di saper vivere, in Achenbach, ha di mira i veri *valori*, tende (kantianamente) a una vita *degn*a della felicità e non meramente felice, “si fa garante di ciò che è *giusto*”, “procede *dritto* per la sua strada”, *guarisce* “da una vita falsa”, “crede nell'apparizione della *verità*”, è “signore di se stesso” ecc. (cfr. Gerd B. Achenbach, *Saper vivere. Per una vita piena di significato e di valore*, tr. it. Milano, Apogeo, 2006, pp.77-78). In effetti nulla, se non la riservatezza del “primo” Achenbach sui contenuti delle sue sedute di consulenza, lasciava presagire che egli si limitasse ad accogliere acriticamente qualunque punto di vista il consultante di turno avesse assunto. Negli ultimi scritti Achenbach non fa che mettere chiaramente in luce come la *consulenza filo-sofica*, che egli, verosimilmente, ha sempre avuto in mente e praticato, pur senza *anticipare* con prescrizioni dottrinarie le conclusioni autonome dei consultanti, abbia però sempre avuto di mira un ideale piuttosto classico e “forte” di *saggezza*.

28 Cfr. Ran Lahav, *Contributo per un ripensamento critico della filosofia pratica*, in “Phronesis”, n. 6, 2006 e in “Phronesis”, n.7, 2006.

29 Sul fatto che la consulenza filosofica consista sostanzialmente, se non formalmente, in un esercizio di attività filosofica o nel *con-filosofare* cfr. Giorgio Giacometti, *Consulenza filosofica come professione*, cit., p. 60.

30 Su questo significato etimologico di *philo-sophia* Ran Lahav, come è noto, fonda la sua comprensione delle pratiche filosofiche come “ricerca della saggezza”. Cfr. Lahav, *Contributo per un ripensamento critico della filosofia pratica*, in “Phronesis”, n. 6, 2006, p. 11 e p. 14.

31 Spesso, per distinguere la saggezza *in senso forte* dalla saggezza “pratica” si traducono i termini che, specialmente in Aristotele, le esprimono rispettivamente con *sapienza* (*sophia*) [cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, Z 7 1141a34-b2] e *saggezza* (*phrōnesis*) [cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, Z 5, 1140b4-6]. Questa soluzione, tuttavia, ha lo svantaggio di dare per acquisita questa differenza di significato dei due termini greci, che, nell'uso antico e specialmente in Platone, appaiono assai più ricchi di sfumature e più ambigui. Considerando che la “saggezza” che ci interessa è, sì, la saggezza “pratica”, ma in quanto essa è pur sempre perseguita dalla *filo-sofia* (secondo l'etimo sottolineato da Lahav), mi sembra più utile adottare sempre il termine “*saggezza*”, salvo conferirgli, di volta in volta, a seconda dei contesti, il significato più appropriato.

In Platone il principio primo sarebbe quell'architrave *anipotetica*³² del suo “sistema” (l'idea del bene) da cui si potrebbero dedurre tutte le *idee*, che, proprio in quanto deducibili da essa, cesserebbero di essere mere *ipotesi* (la *dòxa*, per tale via, si trasformerebbe in *epistéme*).

Nulla impedisce, apparentemente, a consulente e consultante, in quanto con-filosofano, di pervenire a questa conoscenza suprema e, potenzialmente, esauriente, se ne sono capaci. Trattandosi dello scopo “etimologico” della filosofia sarebbe curioso contestare loro questo “diritto”. Se si accusa chi fosse pervenuto, con la sua sola intelligenza, alla “saggezza”, così intesa, di pretendere di “avere la verità in mano” e di cadere nel “dogmatismo”, si cade, chiaramente, a propria volta nel dogma del relativismo e dello scetticismo, a meno che non si riesca a dimostrare che la conoscenza in possesso del preteso “sapiente” è fittizia.

Eppure, di ciò che non si può dimostrare falso, è comunque lecito dubitare. Si può, ad esempio, ritenere che sia difficile pervenire a tale conoscenza suprema, se non altro per la ragione storico-empirica che finora nessuno se ne è dimostrato capace o, se lo è stato, non è riuscito, a quanto pare, a trasmetterla ad altri³³.

Tuttavia se è dubbio che si possa pervenire alla saggezza, così intesa, a causa, non foss'altro, dell'enorme mole di lavoro che ciò sembra comportare (infinito?³⁴), la sua *ricerca* sembra legittima e in tale *ricerca* potrebbe consistere, appunto, in ultima analisi, il filo-sofare.

Infatti, anche se si ritiene che il filosofare consista in un lavoro *critico*, ossia nel mettere in discussione ogni pretesa certezza e nello sviscerare i presupposti impliciti di ogni affermazione, questo stesso lavoro pare avere *sensu* solo nell'ipotesi che vi sia una *verità* da ricercare, alla luce della quale smascherare le menzogne che la occultano o, addirittura, come spesso avviene, la simulano.

Il relativismo assoluto e lo scetticismo radicale si autodistruggono, come celebri dimostrazioni hanno messo ripetutamente in luce³⁵.

Il consulente può fungere da maestro?

Proprio questo rapporto con il problema della *verità* fa sorgere la questione se l'azione del consulente, invece che limitarsi a sviluppare maieuticamente le idee del consultante, possa avere carattere “*sapientziale*”, ossia se possa suggerire, *positivamente*, al consultante un modo per essere *saggio*, magari attraverso l'*esempio* dello stesso consulente, come facevano certi filosofi antichi.

Platone, come è noto, suggerisce che i filosofi dovrebbero governare lo Stato, argomentando, in ultima analisi, che solo chi possiede la *saggezza* (in senso forte) può reggere il timone della “nave” politica (“gubernare”) e guidare gli altri.

Si può fare lo stesso ragionamento per chi deve guidare un altro a governare se stesso?

Se ammettiamo che sia difficile, se non impossibile, pervenire alla *saggezza* nel senso di conoscenza suprema ed esaustiva, come possiamo supporre che il consulente ne disponga e possa, per di più, trasmetterla al consultante, “saltando”, magari, la mediazione della maieutica?

Siamo di fronte all'ennesima aporia.

Eppure il lavoro meramente *critico* sui pregiudizi del consultante (*pars destruens*) lascia spesso il consulente filosofico insoddisfatto (perché esso non sembra corrispondere alla domanda profonda del consultante), inducendolo ad elaborare una prospettiva più *positiva* sulla funzione della consulenza filosofica con l'assegnare un posto d'onore all'idea di saggezza³⁶.

32 Cfr. Platone, *Repubblica*, VI, 511b.

33 L'idea di una trasmissione ininterrotta, ma segreta, di questa “conoscenza” è, peraltro, il fondamento della credenza di alcuni in una Tradizione esoterica.

34 Cfr. Platone, *Parmenide*, 135e.

35 Cfr. Platone, *Teeteto*, 151b-172b.

36 L'ultimo Lahav ha abbracciato fondamentalmente questa prospettiva, arrivando a suggerire ai “praticanti” filosofi di “avere il coraggio di svolgere la nostra missione filosofica, rivoluzionaria, *educatrice*” (Lahav, *Contributo per un ripensamento critico della filosofia pratica*, n. 6, 2006, p. 18), ispirata, ad esempio, ai “*discorsi* di Krishnamurti” o agli “*scritti* di Emerson e di Bergson” (ivi, p. 26); andando oltre, quindi, alla tradizione del “pensiero critico” (cfr. ivi, pp. 24 e ss.).

Ma questo passaggio alla *pars construens* (che può implicare la “prescrizione”, ad esempio, di una serie di letture edificanti o, addirittura, di “esercizi spirituali”, mutuati o meno dalle scuole filosofiche antiche) sembra inficiato da un rischio di dogmatismo e di arbitrio³⁷, per la difficoltà a fondarlo *scientificamente* (sia nel senso della scienza moderna, che in quello dell'antica *epistémè*).

La ricerca della saggezza come forma di saggezza

Da questo vicolo cieco si può uscire, *forse*, se si prende sul serio un'ipotesi (paradossale) che, tanto per cambiare, risale a Socrate.

Per Socrate senza la “scienza del bene” o *saggezza*, cioè – in parole povere - se uno non sa che cosa, di volta in volta, è per lui *miglior* fare, si rischia di sbagliare, per quante *tecniche* si sappia utilizzare³⁸. Ma nella condizione di *non sapere* in cui tutti versiamo, purtroppo, non disponiamo di questa “scienza del bene”.

Chi sa di non sapere, però, è più “sapiente” di chi credere di sapere ma non sa³⁹. Il fatto di non sapere se la morte sia un bene o un male (ossia il fatto di rifiutare l'opinione corrente secondo cui la morte sarebbe un male), consente, ad esempio, allo stesso Socrate di affrontare serenamente il processo e di non tradire la sua vita fatta, appunto, della *ricerca* del bene⁴⁰.

In mancanza di quella saggezza (come “scienza del bene”) di cui si avrebbe assoluto bisogno, la cosa migliore da fare, dal momento che ogni altro “valore” è dubbio, sembra proprio, appunto, quella di *ricercarla*. Ecco, perché, come è noto, per Socrate “una vita senza ricerche non è degna per l'uomo di essere vissuta”⁴¹.

Ora, è di grande rilevanza il fatto che questo “sapere di non sapere” che si traduce in una “ricerca della saggezza” venga anche chiamato da Socrate “saggezza umana” (*anthropine sophia*)⁴², in contrapposizione alla “saggezza divina” (*theia sophia*) che in quella vera “scienza del bene” consisterebbe.

La ricerca della saggezza, cioè la *filosofia*, si rivela, qui, in mancanza di certezze di qualsiasi tipo, come ricerca del sapere, *essa stessa una forma di saggezza*, ossia “la cosa migliore da fare” (“la cosa giusta”, “*the right thing*”, per dirla all'americana) data la condizione umana di ignoranza.

In questa chiave di lettura la condizione di radicale mancanza di sapere che, nella mia ipotesi iniziale, contraddistinguerebbe il soggetto che voglia venire a capo delle proprie “credenze” (scoprendovi, sistematicamente, aporie), consaputa come tale, potrebbe costituire già una forma preliminare, ma *positiva*, di saggezza che, fin dalle prime battute, una consulenza filosofica potrebbe avere di mira.

In questa prospettiva “socratica” ciò che di *positivo* il filosofo consulente può suggerire al proprio consultante, esercitando con lui la filosofia nella forma critico-maieutica (rivolta anche alle proprie stesse ipotesi e non solo a quelle del consultante), è, in primo luogo, un *modello* di vita filosofica, che *egli stesso* deve *cercare* di incarnare.

Questo modello non esclude affatto cadute ed errori, non esclude soprattutto l'emergenza di *contraddizioni*, da cui chi ricerca la saggezza non ha che da imparare. Ciò che, soltanto, si richiede è l'*intenzione*, per quel che è possibile sincera, di cercare, insieme, grazie al dialogo comune, ciò che, di volta in volta, è il *miglior*, quale che esso sia; intenzionalità che è implicita in ciò che il consultante si aspetta dal consulente, che giustifica la consulenza filosofica come professione e che appare intrinseca

³⁷ Poma, ad esempio, ha assunto una posizione eloquente a tale riguardo, con riferimento allo specifico caso del consultante che suggerisca, con intento educativo, determinate letture filosofiche: “Il fatto che il testo o la dottrina a cui si rinvia il consultante in modo diretto o indiretto sia consigliato dal consulente investirà inevitabilmente il testo stesso di una *autorità sapienziale* che condiziona in modo negativo l'atteggiamento del consultante di fronte ad esso e la sua comprensione di esso. È assai discutibile e anzi *sostanzialmente inaccettabile considerare la filosofia come una tradizione sapienziale* e i suoi testi come testi di 'sapienza'”(Andrea Poma, *La consulenza filosofica*, in “Kykeion”, n. 8, 2002, pp. 37-54., p. 43).

³⁸ Cfr. Platone, *Carmide*, 173d-174d.

³⁹ Cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, 21d.

⁴⁰ Cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, 28b-29b.

⁴¹ Cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, 38a.

⁴² Cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, 20d.

alla stessa motivazione che può indurre qualcuno a proporsi come consulente⁴³.

Nel caso migliore (un caso-limite, ideale, ma perché non perseguirlo?) il consulente potrebbe coinvolgere l'altro nella propria "serenità", nel proprio modo di essere; in altre parole nella propria *umana saggezza* di filosofo, la cui vita potrebbe essere tutta spesa nella ricerca della conoscenza e nella messa in discussione delle opinioni mal fondate, proprie e altrui (ad esempio: che la morte sia necessariamente un male).

Ma non basta. Se accogliamo, sia pure a titolo di ipotesi, che, come suggerisce Aristotele, la ricerca della *conoscenza per la conoscenza* sia fine a se stessa (qualora ce ne si possa permettere il lusso)⁴⁴, l'attività filosofica, esercitata assieme da consulente e consultante (esempio di esercizio di "saggezza umana" in senso socratico), come tale, può trasformarsi da *mezzo* per risolvere il problema del consultante a *scopo in sé*.

Il cortocircuito che si produce, qui, è il seguente: quel *bene* che, mediante la filosofia, cercavamo si rivela, "meravigliosamente", coincidente con la *sua stessa ricerca*. La *ricerca* della saggezza si riconferma, anche sotto questo profilo, una forma di saggezza; certo, non nel senso che si pervenga a una conoscenza suprema ed esaustiva della realtà, ma nel senso che si impara a dare un senso soddisfacente alla propria vita (*eu-daimonìa*), in quanto vita da *homo sapiens sapiens*.

Ora, quest'implicazione per cui un'attività inizialmente intesa (dal "cliente") come *strumentale* alla risoluzione di problemi si rivela, in un certo senso, *fine a se stessa*, come la fruizione di uno spettacolo o, meglio, come un gioco (in cui lo spettatore diventa attore), non sembra un mero "effetto collaterale" dell'esercizio filosofico, ma, paradossalmente - si direbbe - *la sola condizione* alla quale questo esercizio stesso può, *come tale*, assolvere *anche* la funzione strumentale per la quale esso era stato intrapreso.

In questa prospettiva la caratterizzazione *sapienziale* dell'attività di consulenza filosofica non appare solo un suo possibile sviluppo, ma un suo tratto essenziale, che la distingue da ogni altra forma di consulenza e, specificamente, da ogni possibile tecnica di *problem solving*.

Questa dimensione sapienziale è tutt'uno con quella critico-maieutica (la *pars costruens* coincide con la *pars destruens*) o, almeno, la comprende in sé. Nell'esercitare la funzione critico-maieutica (anche verso se stesso - mi sembra un elemento fondamentale di credibilità di questa pratica) il filosofo consulente, infatti,

- da un lato aiuta, certamente, il consultante a chiarificare la sua "visione del mondo" e, sotto questo profilo, a chiarirsi la natura del proprio problema (eventualmente anche a dissolverlo);
- dall'altro lato, tuttavia, *esemplifica* un *habitus* critico e autocritico che può essere parte di un più ampio stile di vita filosofico ("bello", cioè desiderabile di per sé)⁴⁵ di cui lo stesso consulente può (o, forse, piuttosto, deve) essere *modello*.

La ricerca della saggezza come forma di amore

La ragione per cui la ricerca della saggezza, come attività fine a se stessa, non sembra un *optional* nell'attività di consulenza filosofica può essere meglio chiarita se viene messa in relazione con la sfera dell'*eros* filosofico.

L'approccio sapienziale sembra, infatti, il solo che possa eludere il rischio che, in termini psicoanalitici, si potrebbe dire della "*razionalizzazione*".

Se, per esempio, sono innamorato di una donna di cui, per ragioni morali (ad esempio: perché sono sposato), non dovrei essere innamorato, difficilmente qualsivoglia ragionamento filosofico, per quanto persuasivo, *in quanto tale*, mi potrà "disinnamorare". Se, a un certo punto, mi convinco di non essere più innamorato perché trovo convincente una certa *argomentazione*, c'è da temere che "una parte di me" non ne sia affatto d'accordo, ma che, semplicemente, essa sia, provvisoriamente, "repressa" dalla parte

⁴³ Su questo snodo cfr. ancora il mio Giorgio Giacometti, *Consulenza filosofica come professione*, cit., pp. 45-46 e p. 97.

⁴⁴ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, libro I, 982b1.

⁴⁵ Si tratta di quell'aspetto che Raabe chiama "*trascendenza*" (cfr. Peter B. Raabe, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, cit., pp. 180 e ss.) e che pone come quarta fase della consulenza (mentre, secondo me, dovrebbe pervaderla tutta).

“razionale”.

Non è affatto necessario presupporre l'esistenza dell'inconscio per “sospettare” un'evoluzione “emotiva” di questo genere⁴⁶. Non si vede alcuna ragione per la quale se prima della consulenza filosofica potevo dire, come Medea, “*video bona proboque deteriora sequor*” (“vedo il bene e lo approvo, ma perseguo il male”)⁴⁷, dopo la consulenza filosofica, se questa è consistita solo in “ragionamenti”, qualcosa in me sia cambiato, *per quanto riguarda* la capacità della mia *riflessione etica razionale* di incidere sui miei sentimenti⁴⁸.

Se, dunque, qualcosa *sembra* cambiato, dal momento che non se ne riscontra una “ragion sufficiente”, è legittimo il *sospetto* che si tratti di mera *apparenza*.

Ma la consulenza filosofica *non può* consistere, nel nostro esempio, soltanto nell'esame razionale dei pro e dei contro del proprio vissuto di innamoramento che, come tale, potrebbe farsi beffe di questo esame, ma, in quanto *formazione alla saggezza*, deve consistere in altro.

Un suggerimento importante lo offre Spinoza quando afferma che se «la conoscenza del bene e del male non può, *in quanto vera*, impedire alcun affetto», essa lo può «in quanto è considerata *essa stessa come un affetto*»⁴⁹.

Non si tratta, nel nostro esempio, di *argomentare* la nocività di quell'innamoramento, ma di *far innamorare* il consultante della filosofia, *invece che*, poniamo, di quella determinata donna.

Solo se il gioco della filosofia diventa lo *scopo*, magari provvisorio, dei due interlocutori (e, sotto questo profilo, il filosofo consultante non può che fungere da *modello* per il consultante, con buona pace di chi accentua troppo la simmetria delle posizioni dei due) esso potrà attrarre su di sé quell'*eros* necessario e sufficiente⁵⁰, più che a risolvere i problemi del consultante, a *dissolverli*, togliendo loro l'alimento.

Un *problema*, infatti, è, etimologicamente, un ostacolo in vista di una meta. Si può aggirarlo, scavalcarlo, abatterlo... oppure cambiare meta!

Si potrebbe considerare questo gioco filosofico un “gioco pericoloso”, leggendovi, tra le righe, il rischio di fenomeni come il *trasfert* (nel senso di un innamoramento del consultante per il consulente). Ma tutto lascia pensare che Freud abbia denominato così un'esperienza in cui ha potuto sperimentare (non importa se consapevolmente o meno) - (mis?)interpretandolo come un effetto di una sostituzione simbolica dell'analista al padre del paziente - nient'altro che una forma di *eros platonico*.

Come è noto, nel *Simposio* di Platone, Alcibiade, tessendo l'elogio di Socrate-eros, racconta di come Socrate l'abbia fatto innamorare di sé, senza, però, mai concederglisi fisicamente, nella speranza che egli si innamorasse della *filosofia* e smettesse di nuocere alla sua anima perseguendo scopi politicamente iniqui⁵¹.

La “risoluzione del *trasfert*”, in questa chiave di lettura, ossia, l'aggiramento del rischio, ineludibile in una relazione asimmetrica, del prodursi di forme di “dipendenza” del consultante della “persona” (cioè dalla maschera) del consulente si consegue se, come viene insegnato in diverse “tradizioni sapienziali”, la pratica dialogica si riverbera in ciascuno in una conversazione col proprio “maestro interiore”, ossia si traduce nel passaggio da un dialogo reale a un dialogo interiore (evoluzione esemplata nel passaggio

⁴⁶ Per un'impostazione filosofica e non psicoanalitica dell'ipotesi che il soggetto possa scindersi in “parti” distinte e percepire tale scissione in forma emotiva cfr. il mio elaborato *Uno, nessuno, centomila*, consegnato contestualmente al presente scritto.

⁴⁷ Cfr. Ovidio, *Metamorfosi*, VII, vv. 20-21.

⁴⁸ Si tratta della critica che lo psicoanalista Recalcati, nel seminario nazionale *Phronesis* di Torino del 3 dicembre 2006, ha mosso a chi eventualmente pretendesse di risolvere “razionalmente” il problema del “male radicale”. Ne accenno nell'elaborato autobiografico *Phi e psi*, consegnato contestualmente al presente lavoro.

⁴⁹ Cfr. Luciana Regina, *Consulenza filosofica*, cit., p. 156.

⁵⁰ Di *eros* in senso filosofico parlano, sotto profili diversi, sia Lahav (cfr. Ran Lahav, *Contributo per un ripensamento critico della filosofia pratica*, in “Phronesis”, n. 6, 2006, p. 12: “eros platonico”), sia Achenbach (cfr. Gerd B. Achenbach, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, tr. it. Milano, Apogeo, 2004, p. 22: “eros ermeneutico”).

⁵¹ Cfr. Platone, *Simposio*, 215a-222d. Questo brano, come è noto, ha offerto più di uno spunto a Pierre Hadot nel tratteggiare la figura di Socrate come modello di una concezione della filosofia come stile di vita (cfr. Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, tr. it. Torino, Einaudi, 1988, pp. 87-117).

dal filosofare socratico a quello agostiniano)⁵².

In generale, quale che sia il problema del consultante (non si tratta, ovviamente, necessariamente di “problemi di cuore”) l'attività filosofica, in quanto tale, dovrebbe dislocarne l'attenzione e le energie concentrandole su di sé (sull'attività in quanto tale, quindi; non su chi, provvisoriamente, assume su di sé la parte del “filosofo”): ogni cosa, da quell'altezza, dovrebbe apparire più piccola, come “l'aiuola che ci fa tanto feroci” (la Terra) appariva a Dante, raggiunta che ebbe la costellazione dei Gemelli⁵³.

In questo senso il consulente filosofico può davvero “insegnare” al proprio consultante come “prendere le cose con filosofia”, ossia con il distacco che meritano.

Certo, il presupposto (la scommessa) è che la natura umana sia, in generale, “filosofica”⁵⁴ e che l'attività filosofica, lungi dall'allontanare la persona dai suoi piaceri e dai suoi doveri mondani, dal “concreto”, la restituisca piuttosto alla sua più intima essenza, un'essenza “filosofica”⁵⁵.

Dare l'esempio

Quando si allude alla dimensione sapienziale della consulenza e delle pratiche filosofiche si fa riferimento allo *stile di vita* - non solo intellettuale - del filosofo.

Se noi riconosciamo che “parliamo” non solo con quello che *diciamo* ma anche con quello che *facciamo*, la *coerenza* tra pensiero e vita non è altro che una legittima estensione della coerenza interna di una “visione del mondo” filosoficamente ispirata. La ragione per la quale chi “parla bene ma razzola male” non ci convince è che egli *confuta* con il suo comportamento ciò che afferma a parole. Se una concezione della vita è buona non si vede la ragione per la quale chi la sostiene non dovrebbe anche applicarla al proprio caso.

In questa prospettiva, dunque, l'aspettativa di un coerenza “esistenziale”⁵⁶ di chi si propone come consulente filosofico fa parte della legittima aspettativa che egli sia coerente *nel e col* suo insegnamento.

Sotto questo profilo, peraltro, proprio la difficoltà, connessa alla condizione umana di ignoranza, di pervenire alla saggezza come conoscenza suprema ed esauriente della realtà, ci permette di comprendere e di *tollerare* le inevitabili contraddizioni (aporie), sia pratiche che teoriche, in cui lo stesso consulente dovesse imbattersi, purché egli testimoni della propria *tensione* inesausta verso la verità e la trasparenza.

Pierre Hadot riporta il caso dello scettico Pirrone che “spaventato da un cane, a uno che si burlava di lui rispose: 'è difficile spogliarsi dell'uomo'”⁵⁷.

Prescrizioni filosofiche

Ma quando si allude alla dimensione sapienziale della consulenza e delle pratiche filosofiche si fa

52 Il rapporto tra queste “tecnologie spirituali” filosofiche, da riscoprire nella nostra tradizione letteraria o in tradizioni non occidentali tuttora vitali, se non da reinventare, e quelle psicoanalitiche, su cui, nel bene e nel male, esiste un'esperienza e una tradizione consolidata e viva resta comunque una questione aperta. Un prima impostazione autobiografica della questione è quella che tento nel mio elaborato *Pbi e psi*, consegnato contestualmente al presente scritto.

53 Cfr. Dante, *Paradiso*, XXII, v. 151.

54 Si tratta dell'ipotesi di fondo che, come si sa, ha guidato fin dall'inizio Achenbach. Cfr. Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, cit., p. 66: “L'uomo è un essere costituzionalmente filosofante”.

55 Nell'incontro della sezione *Triveneto* di *Phronesis* del 18 febbraio 2006, Maddalena Bisollo, una socia al suo primo contatto con i seminari mestrini, ha proposto una distinzione che è stata giudicata da tutti illuminante: “lo psicologo non vuole far diventare gli altri come lui, mentre il filosofo sì: lui vuole contagiare”.

56 Si tratta, come Pierre Hadot ha ampiamente documentato, dalla concezione della filosofia greca e romana, ossia della filosofia così come essa è storicamente sorta. In questa concezione “la filosofia non consiste nell'insegnamento di una teoria astratta, e meno ancora in un'esegesi di testi, ma in un'arte di vivere, in un atteggiamento concreto, in uno stile di vita determinato, che impegna tutta l'esistenza” (Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 31). È noto come gli studi di Pierre Hadot e di Michel Foucault contribuiscano a ispirare un importante filone delle pratiche filosofiche contemporanee.

57 Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 62, n. 12.

riferimento non solo all'esempio che il consulente può dare, ma anche agli “esercizi spirituali” di cui - per conservare il proprio stile o, come gli antichi dicevano, la “virtù”- egli “si nutre” e che può suggerire anche agli altri⁵⁸.

A questo riguardo si può osservare quanto segue.

Come è noto, questi esercizi consistono in attività non solo teoriche, ma anche pratiche⁵⁹, suggerite da un “maestro” di filosofia, oltre che ha se stesso, anche ai propri discepoli.

Il fatto che si tratti non solo di *pensare* in un certo modo, ma anche di *vivere* in un certo modo⁶⁰, non dovrebbe costituire problema, assunta l'esigenza di coerenza esistenziale sopra illustrata.

Il problema nasce dal fatto che esercitare una certa attività in un certo modo (per esempio: premeditare i mali che verranno⁶¹ o ripetersi ossessivamente “non sono immortale” ecc.) non sembra implicare quell'*habitus* critico di messa in discussione e di chiarificazione dei propri presupposti in cui consiste la vera e propria *attività* filosofica.

Piuttosto, sembra qui, al contrario, che certi presupposti vengano “tenuti fermi” e che, sulla base di essi, si agisca in un certo modo piuttosto che in un altro⁶².

L'agire, del resto, a differenza del pensare, sembra non contenere la “negazione”: dunque non può avere natura “critica” (si possono fare cose diverse, ma non si può “negare” di fare qualcosa facendo qualcos'altro: si fa semplicemente qualcos'altro).

La cosa si giustifica storicamente. Anticamente, come spiega Hadot, gli esercizi “filosofici” venivano eseguiti da discepoli di ben determinate “scuole di filosofia” che - forse con la sola eccezione degli *scettici* - insegnavano ben precisi *dogmata* che, esattamente come avviene per i devoti di una chiesa o setta, non potevano essere discussi in quanto tali, ma solo sviluppati o, semplicemente, applicati nelle loro conseguenze pratiche⁶³.

La questione, però, è se *oggi* il consulente filosofico possa prescrivere esercizi spirituali come il medico prescrive esercizi fisici.

Perché no? La stessa analogia col medico ci suggerisce che la risposta può essere positiva, ma a determinate condizioni.

Bisogna notare, in primo luogo, che la ricerca di Hadot, a cui spesso si fa riferimento, riguarda soprattutto le scuole di età ellenistica, che furono caratterizzate da un confessato dogmatismo, contro cui, ad esempio, gli *scettici* si scagliavano.

Eppure in età classica furono scritti i 36 dialoghi attribuiti a Platone che costituiscono una limpida esemplificazione di esercizi di pensiero che sembrano prescindere da qualsiasi impostazione rigidamente dogmatica (e questo indipendentemente dalla discussione sulle famose “dottrine non scritte” di Platone). Non a caso si conosce un'evoluzione “scettica” dell'Accademia platonica, in cui non penetrarono mai significative influenze stoiche o epicuree.

Che cosa si vuole suggerire? Che non si tratta di *oggi* o di *ieri*⁶⁴, ma che l'esercizio filosofico non

58 Cfr. Hadot e Michel Foucault, spec. *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-82)*, Milano, Feltrinelli, 2004.

59 Per quanto riguarda la specifica prescrizione di *letture* di autori della tradizione filosofica, su cui Poma, come si è visto (cfr. Andrea Poma, *La consulenza filosofica*, cit., p. 43) mette in guardia, perché vi vede il rischio di far passare surrettiziamente un principio di *autorità*, cfr. il mio elaborato *Meditare Platone*, prodotto contestualmente a questo scritto, (spec. il § *Profilo e giustificazione dell'ermeneutica platonica*) in cui cerco di dimostrare che una sorta di principio di autorità può essere considerato legittimo, purché, come suggerito da Platone, assunto ironicamente.

60 Cfr. Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., pp. 31 e ss.

61 Cfr. *ivi*, p. 36.

62 Si tratta di quell'*esclusivismo* proprio delle scuole antiche, legate ciascuna a una precisa *ortodossia*, rispetto a cui autori che, come Mådera, intendono riproporre forme di esercizio spirituale, ritenute adatte ai nostri tempi, prendono, in genere, le distanze, suggerendo soluzioni di tipo *ecumenico*, *sincretico* o *eclettico*. Cfr. Romano Madera, Luigi Vero Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, cit., pp. 75-77.

63 Cfr. Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., pp. 16-17: “In ogni scuola non si devono discutere i dogmi e i principi metodologici. Filosofare, in tale epoca, equivale a scegliere una scuola, convertirsi al suo modo di vivere e accettare i suoi dogmi [...] Ciò non significa che la riflessione e l'elaborazione teorica siano assenti dalla vita filosofica. Tuttavia tale attività non verterà mai sui dogmi stessi o sui principi metodologici, ma sul modo di dimostrazione e di sistemazione dei dogmi”.

64 Per una critica della ricorrente pretesa storicistica di rendere inattuale l'antico sulla base di ipotetiche irriducibilità storico-culturali e altri fantasmi di matrice sociologica cfr. la prima parte del mio elaborato *Meditare Platone*, presentato

presuppone necessariamente una base dogmatica, ma - da che mondo è mondo - può svolgersi come libero esercizio di pensiero (o di meditazione).

In secondo luogo, gli stessi esercizi, fondati su “dogmi”, possono essere legittimamente riproposti, caso per caso, se si intende bene il senso del riferimento al “dogma”⁶⁵.

Un *dogma*, corradicale di *dòxa*, opinione, non è altro che un'opinione considerata vera da una certa scuola o da una certa chiesa. Sotto il profilo filosofico un dogma può essere trattato come un'ipotesi sulla realtà (o sulla “vita buona”), ipotesi come ogni altra meritevole di discussione (e non necessariamente da rigettare in quanto tale).

Ora, una discussione, così come la “visione del mondo” di una persona, può non essere solo teorica, ma può avere un “risvolto” pratico. Un dogma, in quanto ipotesi, può essere messo alla prova, sia discutendone teoreticamente presupposti e implicazioni, sia *sperimentandolo* praticamente⁶⁶.

Quindi, se, in consulenza, l'analisi della visione del mondo del consultante perviene a metterne in luce alcuni tratti che prima erano nell'ombra (ad esempio: un desiderio di aiutare il prossimo, finora oscurato da un cinismo di facciata), nulla vieta di “corroborare” l'ipotesi che ne risulta mettendola alla prova praticamente (nel nostro esempio: si potrebbe suggerire di svolgere, con una certa regolarità, attività di volontariato e, dopo un certo tempo, riferire al consulente le proprie impressioni al riguardo, come “ci si vede” in questa nuova veste).

Se un consultante mostra di possedere una concezione del mondo affine a quella degli stoici o degli epicurei (più probabilmente, ai nostri giorni, affine alla seconda che alla prima!) nulla impedisce di suggerire esercizi filosofici simili a quelli p.e. degli epicurei, per affrontare certi problemi (ad esempio un esercizio di concentrazione sul presente).

Il criterio guida deve essere che gli esercizi non vanno semplicemente prescritti, ma se ne deve sempre di nuovo discutere il *significato*, sulla base dell'esperienza.

In questa luce si può trasformare in un circolo virtuoso la sentenza, secca, di Gerd Achenbach: «*la questione (...) non è più se io vivo ciò che penso, ma se penso ciò che vivo*»⁶⁷. Si può, piuttosto, provare ancora a *vivere ciò che si pensa* (cioè: a vivere come si ritiene di dover vivere, ossia a sperimentare le proprie ipotesi di vita buona, esercitando una certa *enkràteia*, un certo controllo razionale, come suggeriscono gli antichi filosofi), salvo poi a *(ri)pensare ciò che si vive* (cioè: a verificare se il vissuto conferma o smentisce l'ipotesi formulata).

La consulenza filosofica come “consolatio”

Un'ultima questione merita forse di essere discussa alla luce di quanto precede.

Classicamente la filosofia, come *stile di vita*, in quanto capace di sollevare gli uomini e le donne dal dolore, in virtù della saggezza che infonde loro, viene caratterizzata come “consolazione”⁶⁸.

Dal momento, però, che oggi l'aggettivo “consolatorio” sembra portare con sé un giudizio di valore negativo, può essere il caso di disambiguare il senso in cui la filosofia, ancor oggi, come ricerca della saggezza, può legittimamente assolvere la funzione dell'antica “consolatio”.

contestualmente a questo scritto.

⁶⁵ Sotto questo profilo mi sembra opportuno marcare una differenza rispetto a soluzioni astrattamente *sincretistiche* ed *eclettiche*, in cui si rischia di perdere il significato specifico di ciascun esercizio e la sua funzione all'interno della determinata visione del mondo. La soluzione di Madera, a questo proposito (cfr. Romano Madera, Luigi Vero Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, cit., p. 75), consistente nel radicare l'esercizio nell'*autobiografia* di chi lo pratica, sembra condivisibile; ma si tratta, allora, di capire in funzione di quali *nessi* l'uno dovrebbe praticare un esercizio, p.e., di matrice epicurea, mentre l'altro – poniamo – un esercizio di matrice stoica.

⁶⁶ Più in generale, si può interpretare l'intera avventura scientifica moderna, in quanto avventura *sperimentale*, come una “dialettica della natura”, ossia come una serie di domande poste alla natura con gli esperimenti per suscitare, maieuticamente, in lei (questa Madre) le risposte che si cercavano. È una tesi, ad esempio, che, risalendo a Bacone, si ritrova nel secondo Schelling. Cfr. Giorgio Giacometti, *Ordine e mistero. Ipotesi su Schelling*, Padova, Unipress, 2000, p. 97. n. 104.

⁶⁷ Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, cit., p. 37.

⁶⁸ Si pensi all'opera di Boezio, *De consolatione philosophiae* o le *Consolationes* per esempio di Seneca.

Come si è detto, infatti, un rischio in cui il consulente può incorrere, è quello di indulgere a facili “razionalizzazioni” del problema posto dal consultante, tali da sortire ad altrettanto facili consolazioni, letteralmente “a buon mercato”.

Se pensiamo la consulenza filosofica in analogia con la filosofia medica ellenistica di cui parla Martha Nussbaum uno dei suoi caratteri propri dovrebbe essere la sua funzione di *terapia delle passioni*⁶⁹. Lasciando da parte qui la questione se la consulenza filosofica debba o non debba essere *terapia*⁷⁰ in senso stretto (se sì, probabilmente non in senso moderno), ci si dovrebbe chiedere in che cosa tale “terapia” dovrebbe consistere.

L’ipotesi alla luce della quale sembra avere senso parlare di terapia della passioni, in senso filosofico, è che le *passioni*, che oggi designiamo come *emozioni* (ma anche su questa “traduzione” ci sarebbe da lavorare), contengano (o, perfino, *siano*, come nella prospettiva stoica⁷¹) *giudizi impliciti* sulla realtà⁷². L’ira, ad esempio, presupporrebbe il giudizio di avere subito un torto, dunque una determinata nozione di giustizia, una determinata interpretazione di alcuni fatti ecc.

In questa prospettiva la “cura” delle passioni dovrebbe consistere

- nel mettere in luce i giudizi di valore o di fatto che sono sottesi a ciascuna passione;
- nel discutere la validità di questi stessi giudizi;
- nel discutere la coerenza di questi giudizi con la complessiva “visione del mondo” della persona che li ha implicitamente formulati.

Tuttavia, nella misura in cui una determinata “passione” è *il problema* da risolvere/dissolvere, la “cura” - si direbbe - dovrebbe consistere nel correggere qualche tipo di errore logico contenuto nei giudizi di valore sottesi ad essa, qualche *fallacia* nella rete delle inferenze all’interno del quale essi sono impigliati.

A una persona che soffre per la scarsa considerazione del proprio capo-ufficio, ad esempio, si potrà suggerire che è un errore considerare l’opinione che il proprio capo-ufficio ha di lei come un fattore determinante della propria autostima, dal momento che lo stesso capo-ufficio potrebbe essere in errore; oppure perché ci si potrebbe altrettanto fare condizionare da altre fonti più favorevoli oltre che autorevoli ecc.

Ma come si denomina, per lo più, l’atto che consiste nel far rilevare a una persona che “in fondo, le cose non sono così terribili, come sembrano, per questa e quest’altra *ragione*”, ragione che la stessa persona può ben comprendere/condividere? Tale atto si dice l’atto del *consolare* questa persona.

L’esercizio della filosofia come *terapia delle passioni* coincide, sotto questo profilo, all’esercizio della filosofia come *consolazione*, caro agli antichi.

L’accusa che spesso, però, si fa a certe forme di “sostegno morale” è di essere meramente “consolatorie”, come se, appunto, il *consolare* fosse sempre un’azione inadeguata allo scopo che ci si prefigge con essa. La questione starà, dunque, nel distinguere la buona consolazione (la *consolatio philosophiae* di Boezio) dalla cattiva consolazione.

Eterno emblema delle forme di consolazione “a buon mercato” è la favola esopica della *volpe e l’uva*: *Nondum matura est*, non è ancora matura, diceva la volpe guardando con mal celato appetito il grappolo d’uva che non riusciva a raggiungere...

Consolazione a buon mercato è quella meramente *retorica* che consiste nel tentare di smontare gli argomenti che inducono a disperare attingendo a controargomenti infondati o, meglio, la cui essenziale *ragion d’essere consiste nella loro stessa funzione consolatoria*.

L’intelligenza della persona invitata a consolarsi con queste ragioni fittizie non può che indurla a rifiutarle; a meno che qualcosa come un *istinto* (di *sopravvivenza* o simili), in ultima analisi un’altra *passione*, non induca la persona a *fingere* di dare loro credito per un certo tempo.

⁶⁹ Cfr. Martha C. Nussbaum, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell’etica ellenistica*, tr. it. Vita e Pensiero, Milano, 1998.

⁷⁰ Su questo aspetto cfr. Moreno Montanari, *La consulenza filosofica: terapia o formazione?*, Ancona, L’orecchio di Van Gogh, 2006.

⁷¹ Per una critica a questa lettura rigidamente “neostoica” delle passioni cfr. il mio elaborato *Uno, nessuno, centomila*, prodotto contestualmente al presente testo.

⁷² Si tratta della tesi sviluppata dalla Nussbaum nel volume Martha C. Nussbaum, *L’intelligenza delle emozioni*, tr. it. Bologna, Il Mulino, 2004.

Quest'ultimo caso può spiegare *filosoficamente* l'origine di qualcosa come un *inconscio: ragioni* di sopravvivenza (o d'altro), esperite come mere passioni o, perfino, del tutto celate, possono giustificare la "resistenza", apparentemente inesplicabile, di una persona ad ammettere ciò che pure la sua intelligenza le suggerisce⁷³.

Ma la filosofia antica conosce il *genere letterario* della *consolatio*, come forma della consolazione seria, non retorica (che non significa, automaticamente, efficace). Una consolazione autenticamente *filosofica* sarà, dunque, quella che, semplicemente, consiste nel tentare di smontare gli argomenti che inducono a disperare attingendo a controargomenti *fondati* su qualcosa di diverso dalla mera esigenza di consolare.

Vi possono, tuttavia, essere persone, apparentemente "insensate", che rifiutano anche l'evidenza di argomenti di questo genere. Niente paura: anche queste persone, che, in tale "resistenza", denunciano una qualche *passione*, avranno a loro volta (buone?) *ragioni* per opporsi, ossia per formulare un *giudizio implicito* relativo all'inadeguatezza della consolazione tentata. Si tratterà di indagare queste ragioni implicite, di farle emergere, di discuterle ricercandone i presupposti e così via...⁷⁴

Tipicamente, l'esperienza negativa di consolazioni a buon mercato fallite potrebbe indurre alcune persone a rifiutare, *tout court*, ogni forma di consolazione ulteriore. In questo caso si tratterà di mettere in luce l'errore di *generalizzazione* commesso. In altri casi, una persona potrebbe avere una tipica paura dell'"invidia degli dei" e diffidare di qualunque prospettiva ottimistica le si proponga.

Il limite dell'esercizio della filosofia come "consolazione ben fondata" (dunque non retorica) sarà piuttosto un altro.

Lo sforzo di trovare *ragioni* per non soffrire, anche quando queste ragioni vi siano, è figlio dell'idea che si possa "mettere a coerenza" la propria vita, quando, seguendo la nostra ipotesi di fondo, la vera "consolazione" che la filosofia può dare a chi la esercita, consiste, piuttosto, nell'abituarsi a "prendere con filosofia" le "sorprese" negative che la vita ci riserva, senza dare mai nulla per scontato.

Tuttavia, dal momento che l'arte di sopportare la contraddizione è difficile e può essere "destrutturante", nulla impedisce, se le circostanze lo suggeriscono, come si possono prescrivere esercizi da eseguire, così anche di suggerire ragionamenti che, *fondatamente, provvisoriamente*, consolino.

Conclusioni

Tornando alla questione iniziale, se la consulenza filosofica possa avere carattere "sapienziale" o no, ancora una volta ci si deve accontentare, a quanto pare, di una risposta antinomica o, almeno, problematica.

La consulenza filosofica può legittimamente, in quanto *filo-sofica*, perseguire un ideale di saggezza, anzi, essa, a quanto pare, *deve* farlo, se non vuole cadere, anche involontariamente, in qualche forma di *problem solving*, ma è problematico se essa possa seriamente ritenere di conseguirlo.

In una certa accezione della parola, la "saggezza", raggiunta, sembra "bloccare" ogni ulteriore ricerca, configurandosi come "possesso della verità" e, quindi, come caduta in una forma di dogmatismo.

Ma si può perseguire come ideale quello che, in fondo, non si desidera conseguire? O che si conseguirebbe solo se si disponesse di un tempo infinito?

D'altra parte anche considerare "saggezza", con Socrate, la stessa ricerca della saggezza, come propongo, alla lettera, costituisce un affascinante paralogismo (per la precisione quello che consiste nel *definire per definiendum*).

Anche la pretesa del consulente di insegnare "qualcosa di saggio" al consultante, senza limitarsi a un lavoro meramente critico, sembra altrettanto giustificata (dall'esigenza di corrispondere a un effettivo

⁷³ Si tratta dell'origine puramente *logica* di quella scissione del soggetto su cui mi interrogo nell'elaborato *Uno, nessuno, centomila*, già più volte richiamato.

⁷⁴ Un esempio di questo genere di problemi mi sembra offerto dal caso di consulenza *La gnosi di Stefania*, schedato in questo plico.

desiderio e a una legittima aspettativa del consultante), quanto infondata, per l'indisponibilità della stessa saggezza e per un certo rischio di arbitrarietà.

Infine gli stessi “esercizi spirituali” devono poter essere prescritti dal consulente, come un medico prescriverebbe esercizi fisici, ma, in effetti, lo possono essere solo problematicamente (in altri termini: “a suo rischio e pericolo”).

Sembra che in questo, come in altri casi, la consulenza filosofica, in quanto filosofica, possa vivere (e distinguersi da ogni altra pratica) solo in forza di *antinomie*⁷⁵: essa non può rinunciare a un *habitus* sapienziale nel momento stesso in cui, nel tentativo di fondarlo, entra in un ginepraio di difficoltà.

⁷⁵ Si tratta della tesi di fondo del mio Giorgio Giacometti, *Consulenza filosofica come professione*, più volte richiamato.