

# **Uno, nessuno, centomila**

Il soggetto della consulenza filosofica e le sue passioni

di Giorgio Giacometti

Udine, febbraio 2007

## Indice

Quali e quanti soggetti in campo?.....	3
Più soggetti.....	4
Eterogenesi dei fini?.....	4
Un soggetto multiplo?.....	5
Soggetti a... passioni.....	6
Anime multiple.....	7
Le aporie del discorso: una testimonianza della scissione del soggetto.....	8
Perché la scissione del soggetto si esprime in forma emotiva?.....	8
La scissione del soggetto è essa stessa un'aporia.....	9
Essere altri a noi stessi apre a quegli altri da noi che noi stessi siamo?.....	10

## Quali e quanti soggetti in campo?

Nello stesso fiume entriamo e non entriamo, siamo e non siamo.

ERACLITO

Partiamo dall'ipotesi che la consulenza filosofica sia un' "attività professionale nella quale il *filosofo*, esclusivamente in quanto filosofo, si mette a disposizione delle donne e degli uomini che, *individualmente o in gruppi ristrettissimi*, sentano l'esigenza di affrontare con rigore, attenzione, spirito di ricerca e confronto dialogico, problemi e questioni poste a essi dalla loro vita"<sup>1</sup>.

Apparentemente numero e natura dei soggetti in campo, in sede di consulenza filosofica, sono fuori questione: si tratterà di *due o più* soggetti tra cui almeno un *filosofo*.

Se, tuttavia, ci chiediamo *chi siano* veramente costoro ci imbattiamo in una serie di difficoltà tutt'altro che banali. Per rispondere a questa domanda, infatti, paradossalmente, l'*attività filosofica*, in cui la consulenza non può non consistere<sup>2</sup>, dovrebbe già essere avviata.

Infatti, tra le possibili questioni, argomento di una pratica filosofica, vi può ben essere quella dell'*identità* di chi vi prende parte, compreso il preteso "filosofo", oltre che quella dell'*identità* effettiva e non solo formale (filosofica, terapeutica, ludica ecc.?) della stessa pratica all'interno della cui cornice si può porre questa stessa questione.

Perfino il *numero* dei soggetti in campo, in questa luce, appare questione meno oziosa di quello che si potrebbe credere.

Chi, infatti, "appare" *uno* all'opinione più superficiale, può rivelarsi, a una più attenta analisi, per lo meno "multiplo" ("uno, nessuno, centomila" per riprendere la celebre immagine pirandelliana, senza, per forza, scomodare, fin dall'inizio, la tripartizione dell'anima secondo Platone o quella della "psyche" secondo Freud). Vi possono essere, poi, "convitati di pietra", quali amici e parenti dei soggetti in campo, ma, soprattutto, possibili "committenti" dell'attività di consulenza, diversi dai suoi "destinatari" in carne ed ossa (tipicamente: determinati responsabili dell'organizzazione da cui i "destinatari" dipendono, nelle consulenze, per esempio, aziendali).

L'ipotesi che formulo, sulla base soprattutto della mia, pur limitata, esperienza di consulente filosofico<sup>3</sup>, è che una via da battere per impostare una risposta convincente a queste domande sia quella di affrontare la questione, apparentemente diversissima, del *rapporto tra emozione e ragione* all'interno del dialogo filosofico.

Cercherò di mostrare, attraverso soprattutto un confronto con le tesi di Martha Nussbaum, come, pur senza "firmare" aprioristicamente "alcuna cambiale in bianco" allo psicoanalista di turno, ma semplicemente riflettendo sulla modalità emotiva con cui, curiosamente, esprimiamo, a volte, i nostri

1 Neri Pollastri, *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Milano, Apogeo, 2004, p. 33.

2 Per una giustificazione di questo aspetto rinvio al mio Giorgio Giacometti, *Consulenza filosofica come professione. Aporetica di un'attività complessa*, in "Phronesis", n. 7, 2006, p. 60.

3 Nel seminario di pratica filosofica che ho realizzato a Monfalcone con Igor Peres e Tiziano Possamai alla fine del 2005 (se ne allega il "diario di bordo"), la questione centrale era proprio questa: "*Chi siamo?*", con riferimento sia all'identità dei partecipanti al seminario, sia all'identità della pratica che vi si andava realizzando. Analoga questione è stata posta, a titolo di confronto, sia nella sperimentazione di consulenza di gruppo che ho condotto a Padova, nella sede della sezione *Triveneto* di *Phronesis*, il 27 dicembre 2006, sia nel seminario di pratica realizzato all'Università della LiberEtà di Udine (anche di questo se ne allega il diario). Anche su queste esperienze, oltre che su ulteriori riflessioni, si fonda quanto tento di argomentare nel proseguio.

giudizi, sia possibile congetturare, per via puramente teoretica (fenomenologica), di avere in noi una pluralità di “intenzionalità” soggettive problematicamente “unificate” dalla “persona” che pure, apparentemente, siamo.

## Più soggetti

*Chi* è la persona o il soggetto a cui il consulente filosofico offre i suoi servizi?

La mancata o imprecisa risposta a questa domanda può essere foriera di una serie di equivoci. Il committente può, infatti, non coincidere col destinatario della consulenza.

Questa circostanza appare evidente quando si tratti di consulenze di gruppo, commissionate da terzi: per esempio quando il responsabile di un'azienda richiede una consulenza per i suoi dipendenti.

Più in generale, in una consulenza di gruppo ciascuno dei singoli di cui il gruppo è costituito può diventare destinatario di un intervento di cui l'intero gruppo può essere considerato il committente.

La cosa può essere meglio compresa se si considera che non sempre il modo (l'intenzionalità?) con il quale un gruppo, nel suo insieme, fruisce di una consulenza coincide con quello con cui ne fruisce ciascun singolo. In questo caso il consulente a chi, esattamente, si rivolge?

La questione non è così empirica come sembra e non può essere risolta soltanto facendo le debite analisi caso per caso.

La domanda “metafisica” di fondo è se un gruppo, un'azienda, un'organizzazione, in generale, possono essere “consultanti” allo stesso titolo dei singoli. I “soggetti collettivi” sono soggetti allo stesso titolo di quelli individuali? O sono detti tali solo “per analogia”?<sup>4</sup>

Una questione analoga riguarda, nel campo della filosofia del diritto, la natura delle “persone giuridiche”. Che esse siano “persone” *solo in senso lato* lo dimostra, ad esempio, il fatto che, in quanto tali, non possono commettere omicidi e, in generale, non sono soggette alla legislazione penale (la responsabilità è sempre individuale).

Il rischio di prendere troppo sul serio una metafora potrebbe essere quello di “personificare” un concetto, il concetto, ad esempio, che ciascun membro ha dell'intero di cui fa parte.

## *Eterogenesi dei fini?*

La metafora del “soggetto collettivo”, dietro cui potrebbe celarsi la realtà del “committente” diverso dal soggetto che fruisce della consulenza, può essere, tuttavia, più feconda di quello che sembra.

Come suggerisce Lyotard, nel nostro tempo è certamente vero, per un verso, che il “sistema” (o, per meglio dire, “ciascun sistema” di cui facciamo parte) tende a servirsi degli individui ai propri fini, facendo di ciascuno di noi un mezzo (ossia una funzione intercambiabile) per perseguire i propri scopi, ma, per altro verso, esso non impedisce a ciascuno di noi di tentare di fare del sistema stesso un mezzo per perseguire i propri fini individuali<sup>5</sup>.

---

4 Questo problema è emerso ed è stato discusso in occasione della presentazione, da parte di Luca Bonadimani, del libro di Stefania Contesini, Roberto Frega, Carla Ruffini e Stefano Tomelleri, *Fare le cose con la filosofia. Pratiche filosofiche nella consulenza individuale e nella formazione*, Milano, Apogeo, 2005, nell'incontro del 22 gennaio 2006 della sezione *Triveneto* di *Phronesis*.

5 Si tratta di quella forma di legittimazione dell'agire che Lyotard denomina “paralogica” e che si fonda su un'evoluzione “equivoca” della relazione tra “sistema” e individuo. “Il contratto temporaneo”, ad esempio, che lega oggi più che mai il tipico datore di lavoro al tipico lavoratore, “è favorito dal sistema per la sua maggiore elasticità, per il suo minor costo, e per l'effervescenza delle motivazioni che l'accompagnano, tutti fattori che contribuiscono ad una migliore operatività. Ma non si tratta, in ogni caso, di proporre un'alternativa 'pura' al sistema: noi tutti sappiamo [...] che essa gli somiglierebbe. Dobbiamo rallegrarci che la tendenza al contratto temporaneo sia equivoca: *essa non appartiene esclusivamente alla finalità* del sistema ma questo la tollera, ed essa indica al suo interno un'*altra finalità*, quella della conoscenza dei giochi linguistici in quanto tali e della decisione [da parte dell'individuo] di assumere la responsabilità delle loro regole e dei loro effetti” (Jean-François Lyotard, *La condizione postmoderna* (1979), tr. it. Milano, Feltrinelli, 2005, pp. 120-21).

La “struttura” è quella classica dell'*eterogenesi dei fini*<sup>6</sup>.

In concreto ciò può significare che mentre il committente aziendale “compra” per i dipendenti di un'impresa un “modulo” di consulenza filosofica, cioè un “pacchetto” di prestazioni che “immagina” (legittimamente) funzionali a determinati scopi che non hanno *immediatamente* a che fare con il “bene” dei soggetti per i quali la consulenza è stata acquistata (ma solo con obiettivi aziendali, “di sistema”), questo stesso “pacchetto”, una volta “aperto”, pur senza *formalmente* contraddire gli “obiettivi” che dichiara di voler conseguire, potrà perseguire il bene di coloro ai quali la consulenza si rivolge, nella misura in cui essa rimarrà consulenza autenticamente *filosofica*.

## Un soggetto multiplo?

Ma il problema dell'identità del destinatario della consulenza (e una struttura ad eterogenesi di fini) investe anche la *consulenza individuale*, in modo assai più sottile.

Lasciando da parte i casi di consultanti convinti (o, peggio, “costretti”) da terze persone a venire in consulenza (p.e. genitori o insegnanti nel caso di minori<sup>7</sup>), ci si deve interrogare su *chi* abbiamo di fronte, come consulenti filosofici, ad ogni seduta.

Nel caso, in particolare, che si avesse a che fare con più “entità” mascherate dietro un solo volto (si ricordi che “*persona*” in latino significa “maschera”), forse non tutte queste “entità” avrebbero richiesto la consulenza e qualcuna, magari, la subirebbe su richiesta di un'altra, proprio come nel caso dei dipendenti di un direttore d'azienda.

L'esigenza di discriminare la consulenza filosofica da pratiche come la psicoanalisi e la legittima rivendicazione del filosofo del diritto di non dare per scontata l'esistenza di “entità” come l’“inconscio”<sup>8</sup>, non ci deve far cadere nell'errore contrario, ossia in quello di presupporre di avere sempre necessariamente a che fare con un *soggetto unitario, consapevole e razionale*.

Ancor prima di postulare una “divisione” nel soggetto tra una parte conscia e una inconscia, una razionale e una irrazionale, ci si dovrebbe chiedere se, in generale, si abbia sempre a che fare, in tempi diversi, con la *stessa persona*, dal momento che “non è possibile entrare due volte nello stesso fiume”, anzi, secondo la critica di Cratilo a Eraclito, “neppure una sola”<sup>9</sup>.

È pur vero che, per quanto celebri testi della tradizione filosofica (di Montaigne<sup>10</sup> e Hume<sup>11</sup>, per esempio, per tacere di altri più legati alla “crisi” postmoderna “dell'identità” del soggetto) si ostinino a proporre un'immagine frammentaria dell'io, ne esistono altri (per esempio di Husserl) in cui, viceversa, si tenta una fondazione ontologica dell'identità personale (propria e altrui)<sup>12</sup>.

Possiamo convenire che il *sospetto* di non avere a che fare sempre con la stessa persona (oltre che, corrispondentemente, di non essere neanche noi sempre gli stessi) debba essere lasciato cadere, se non

6 Come è noto, quella dell'*eterogenesi dei fini* è una nozione della tradizione gloriosa e proprio in campo filosofico. Kant, per esempio, ispirandosi alla teoria della “mano invisibile” di Smith e alla *Favola delle api* di Mandeville descrive il progresso morale dell'umanità come il risultato paradossale di una sommatoria di egoismi (cfr. Immanuel Kant, *Idee per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Kant, *Stato di diritto e società civile*, a cura di N. Merker, Roma, Editori riuniti 1995, pp. 99-100 e altrove). Vico non aveva ragionato in modo sostanzialmente diverso nella sua *Scienza nuova* a proposito del modo in cui la Provvidenza si servirebbe delle intenzioni umane (cfr. *Conchiusione dell'opera* in *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990) ed è a tutti nota la nozione di *astuzia della ragione* in Hegel (cfr. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. it. *La razionalità della storia*, Firenze, La Nuova Italia, 1961, p. 67).

7 Sulla problematicità della consulenza a minori si è già espresso Andrea Poma. Cfr. Andrea Poma, *La consulenza filosofica*, in “Kykeion”, n. 8, 2002, pp. 37-38 e p.54.

8 La presa di distanza dei maggiori consulenti filosofici dalle problematiche dell'inconscio e dell'esercizio del sospetto è troppo nota perché valga la pena riferirne analiticamente. Cfr. tra gli altri; Peter B. Raabe, *Teoria e pratica della consulenza filosofica. Idee fondamentali, metodi e casi di studio*, tr. it. Milano, Apogeo, 2006, p. 93; Ran Lahav, *Comprendere la vita. La consulenza filosofica come ricerca della saggezza*, tr. it. Milano, Apogeo, 2004, pp. 106 e ss.; Romano Màdera, Luigi Vero Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Milano, Bruno Mondadori, 2003, p. 88.

9 Cfr. Aristotele, *Metafisica*, 1010a7.

10 Cfr. Montaigne, *Saggi*, Libro II, cap. XII..

11 Cfr. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Libro I, IV, sez. V-VI.

12 Cfr. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro II, sez. III.

è giustificato da qualcosa, dal momento che facciamo comunemente “esperienza” dell'esistenza, appunto, di singole, distinte persone (e di noi stessi come una di queste). Finché nulla ve lo costringe, il consulente può, dunque, legittimamente tener per buona l'opinione, derivata dal senso comune, che ciascuno di noi sia “uno”, consulente e consultante compresi. Egli può giustificare, anzi, questa sua “credenza” come un presupposto *deontologico* della stessa consulenza, in quanto pratica da discriminare da altre, come la psicoanalisi, che muovono da altri assunti e, in particolare, tendono a guardare al soggetto come a qualcuno “in preda” a “fantasmi” che non riesce a dominare, deresponsabilizzandolo.

Ma l'ipotesi che si abbia a che fare con *più interlocutori* entro la stessa “persona” può essere legittimamente formulata anche dal filosofo, sia pure solo come *ipotesi* provvisoria, quando lo stesso sviluppo del dialogo filosofico glielo suggerisca o, magari, ve lo costringa.

## Soggetti a... passioni

Partiamo dalla nozione di “*visione del mondo*”, di cui, secondo ad esempio Ran Lahav, il consulente filosofico dovrebbe produrre nel consultante una “*comprensione vissuta*”<sup>13</sup>. Questa visione, prima dell'intervento del consulente, può essere analizzata come il *sistema delle credenze*<sup>14</sup> di una persona, credenze molte delle quali sono “implicite”, come lo stesso Lahav riconosce (altrimenti a che servirebbe pervenire a una “*comprensione vissuta*” delle medesime?).

Se adottiamo una prospettiva come quella suggerita da Martha Nussbaum e ripresa da altri come sfondo teorico della consulenza filosofica<sup>15</sup>, possiamo ritenere di “trattare” le *emozioni* del consultante interpretandole proprio come espressioni di credenze *implicite* (se non fossero implicite non si esprimerebbero come emozioni, ma come pensieri).

Nussbaum tratta queste emozioni come veri e propri *giudizi*, concepiti dallo *stesso soggetto* che le prova. Secondo Nussbaum l'interpretazione “cognitiva” dell'emozione come giudizio è sufficiente a rendere conto della natura dell'emozione, senz'aggiungere altre componenti<sup>16</sup>.

Alla domanda “Perché, se le emozioni sono del tutto equivalenti a giudizi, esse non si manifestano come tali, bensì, appunto, come emozioni?”, Nussbaum risponderebbe che ciò che caratterizza questi “particolari” giudizi, che sono le emozioni, è il fatto che essi riguardano oggetti legati al “sistema degli scopi” del soggetto. Nussbaum suggerirebbe, poi, probabilmente, di spiegare in termini evolutivi (in funzione della sopravvivenza del soggetto) questa particolare modalità espressiva di questo genere di “giudizi”.

Non c'è ragione, in prima battuta, di contestare questa interpretazione delle emozioni. Quello che, tuttavia, non sembra convincente è che il “soggetto” che, attraverso l'emozione, esprime un giudizio (per esempio, se si tratta di “ira”, il giudizio che “*mi è stato fatto un torto e una certa persona ne è responsabile*”) *coincida sempre perfettamente con il soggetto che prova l'emozione*.

Per approfondire questo problema riprendiamo il caso fittizio proposto dalla stessa Nussbaum, quello della reazione di un ipotetico John alla morte della madre<sup>17</sup>.

John la constata, ma afferma di non esserne turbato.

Osserviamo subito che un consulente filosofico “ingenuo”, attento a non “fare lo psicoanalista”, si potrebbe accontentare di questa versione dei sentimenti di John. Ma è sufficiente avere un po' di “sensibilità” (o di “intelligenza”) per “sospettare” che l'apparente imperturbabilità di John “nasconde” qualcosa.

La stessa Nussbaum ci dice che cosa John potrebbe “nascondere”: ammesso che la madre stesse a cuore a John, come ci si attende che una madre stia a cuore a un figlio, costui potrebbe

<sup>13</sup> Cfr. Ran Lahav, *Comprendere la vita. La consulenza filosofica come ricerca della saggezza*, cit., p. 136.

<sup>14</sup> Cfr. *ivi*, p. 134.

<sup>15</sup> Cfr. 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.

<sup>16</sup> Cfr. Martha C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, tr. it. Bologna, Il Mulino, 2004, pp. 57 e sg.

<sup>17</sup> Cfr. *ivi*, p. 61.

- da un lato riconoscere che “una persona è morta”, ma
- dall'altro lato “non accettare” (in termini stoici: “non dare l'assenso” al fatto) che si tratti di una persona importante per lui; per l'ottima ragione che “riconoscere questo significa esserne sconvolto profondamente”<sup>18</sup>.

Ma - possiamo osservare - se John può misconoscere che la madre è importante per lui *per non esserne sconvolto*, ciò sembra presupporre che

- “una parte” di lui (non mi vengono in mente altre espressioni!) *sa perfettamente* che la madre è importante,
- mentre “un'altra parte” *teme* l'effetto (emotivo) di questa “conoscenza” e “*finge*” di non possederla, limitandosi a “conoscere” il dato oggettivo che la madre è morta.

Dunque la dichiarazione di John che la morte della madre non lo turba è vera per una parte (di John) e falsa per un'altra<sup>19</sup>.

Non è necessario, a questo livello, decidere se la parte che si turba sia “inconscia” o meno. Apparentemente, però, in John ci sono almeno... “due John”.

Cosa che, per giocare a carte scoperta, nulla vieta di far notare, a titolo ipotetico, allo stesso John, qualora venisse in consulenza.

Per spiegare fenomeni del genere Nussbaum ammette candidamente che “spesso possiamo nutrire credenze contraddittorie”<sup>20</sup>. Ma Aristotele ci insegna che pensare cose contraddittorie (per esempio “questa persona è e non è importante per me”) significa non pensare alcunché ovvero pensare cose prive di senso<sup>21</sup>, a meno che non siano in gioco “sensi” diversi in cui le cose vengono pensate.

Ma John nega di essere turbato *proprio perché sa di esserlo*. Ciò che una parte di lui prova deve essere *la stessa cosa*, nello *stesso senso*, che l'altra nega di provare, perché questa stessa negazione abbia senso.

## Anime multiple

Ora, una contraddizione che attraversi le credenze di una persona si può risolvere – almeno in prima battuta - , così pare, se vogliamo salvare il “senso” di queste credenze stesse, solo attribuendo ipoteticamente la credenza a *parti diverse* della stessa persona; e, dal momento che non si tratta del corpo della persona, si può ben dire, classicamente: a diverse “*parti dell'anima*” della persona (dove per “anima” possiamo provvisoriamente intendere, semplicemente, “soggetto di credenze”), di cui – possiamo precisare – *una cerca di esercitare il dominio sull'altra*.

Questo - mi pare - è il fondamento filosofico della tradizionale dottrina greca – stoica, (neo)platonica e, in parte, aristotelica - della *pluralità delle parti dell'anima* (talora chiamate esse stesse “anime”)<sup>22</sup>.

Se ora ci ritrasferiamo in un *setting* di consulenza, di queste “parti dell'anima” si può ritenere che solo quella “egemonica”, in termini stoici, sia l'interlocutore del consulente, se la persona ha accettato “liberamente” di fungere da consultante. La parte eventualmente negata e repressa “subisce” la consulenza commissionata dalla prima, come farebbe il dipendente di un'azienda “spedito” in consulenza dal suo direttore o un minore inviato in consulenza da un genitore o un insegnante.

Chi difende il principio della *libera autodeterminazione* dei soggetti che scelgono di venire in consulenza – secondo il mio parere – ha ragione di farlo, nella misura in cui rimane sul piano *formale* delle

<sup>18</sup> Cfr. *ivi*, p. 62.

<sup>19</sup> Nel caso *Il doppio mondo di Franca*, incluso nel presente plico, ho riscontrato un'analoga *contraddizione*; in questo caso nell'atteggiamento della consultante nei miei confronti. Come osservo nella *sintesi autocritica*, mi sono accorto che Franca “*voleva e non voleva*” parlarmi del suo problema fondamentale..

<sup>20</sup> Martha C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 51.

<sup>21</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica*, libro IV, 1005b.

<sup>22</sup> Per una giustificazione del ricorso, apparentemente estemporaneo e privo di considerazioni per la *storia* del pensiero, sia in sede di consulenza filosofica, sia, come qui, in sede di *teoria sulla consulenza filosofica*, ai paradigmi filosofici più disparati cfr. il modello di ermeneutica filosofica che propongo nell'elaborato *Meditare Platone*, prodotto contestualmente a questo scritto.

condizioni affinché la consulenza filosofica possa essere erogata in quanto attività professionale<sup>23</sup>, ma *anticipa* e *ipoteka* quello che può essere solo il risultato dell'attività *filosofica* in cui consiste la consulenza stessa se *presuppone* acriticamente di avere a che fare con un soggetto unitario (oltre che di essere, lui stesso, un soggetto unitario).

### ***Le aporie del discorso: una testimonianza della scissione del soggetto***

Dal punto di vista filosofico le credenze “occultate” dalla “parte egemonica” dell'anima, come abbiamo visto facendo l'esempio di John, possono essere testimoniate dalla *aporie* in cui cade il consultante; e queste non toccano tanto, di norma, i suoi *discorsi*, quanto la relazione tra i suoi discorsi e altre espressioni non verbali del suo *vissuto*.

Una persona, ad esempio, sostiene di non avere pregiudizi razziali, ma *si comporta* come se ne avesse. Il comportamento (o l'espressività emotiva) di questa persona testimonia di credenze in parte contraddittorie con quelle ostentate.

Del resto diversi consulenti filosofici sostengono che sia necessario comprendere emozioni, comportamenti, speranze, desideri<sup>24</sup> dei consultanti come un *linguaggio* (ma spesso di dimenticano di precisare *chi* ne sia l'autore, dal momento che spesso tale linguaggio è misconosciuto proprio dalla “persona” che lo parla).

Anche nel linguaggio comune possiamo usare il verbo “*dire*” in questo modo:

- questa persona *dice* di non essere razzista,
- ma il suo “atteggiamento” (attenzione: non *lui* stesso!) *dice* che invece lo è.

Questo non significa che le credenze ostentate siano false, una mera “copertura” di istanze inconse, che si manifesterebbero sintomatologicamente. Registriamo semplicemente una *contraddizione* tra le credenze di due “parti” dell'anima di una persona. Ciascuna parte può essere senz'altro sincera.

*Anzi, proprio il fatto, nell'esempio, di attribuire il razzismo non alla persona che ci sta dicendo di non essere razzista, ma a “qualcosa in lui di diverso da lui”, sembra attagliarsi al “codice deontologico” di quei consulenti che si vietano di esercitare il sospetto, dubitando della sincerità dei propri interlocutori.*

### ***Perché la scissione del soggetto si esprime in forma emotiva?***

L'attribuzione del giudizio implicito in un'emozione a un “soggetto” diverso da quello che prova l'emozione (nell'unità della “persona”, intesa, però, come “maschera”) ha anche il vantaggio supplementare di spiegare perché tale giudizio abbia proprio quella determinata forma *emotiva*.

Nussbaum, che fa *coincidere* l'emozione con un giudizio (formulato, sia pure implicitamente, dallo stesso soggetto che la prova), spiega la forma emotiva del giudizio come un effetto del coinvolgimento del soggetto nel giudizio medesimo (ne va di qualcosa di “suo”)<sup>25</sup> e, anche, come il risultato della dipendenza del soggetto, per la soddisfazione dei suoi bisogni (ma sarebbe, forse, meglio parlare di “desideri”, trattandosi, spesso, di “bisogni” indotti o immaginari), da qualcosa di non dipendente da lui<sup>26</sup>.

Anche se ammettiamo che l'emozione presenti queste caratteristiche, resta da spiegare *perché*, quando si tratta di qualcosa che ci riguarda e che si riferisce ai nostri bisogni, la nostra “risposta” abbia forma emotiva. Non sarebbe sufficiente una “risposta” razionale, nei termini, ad esempio, di un calcolo relativo alla cosa migliore da fare in quella determinata situazione?

Nussbaum allude a una spiegazione di tipo evolucionistico, ricavata dagli studi “scientifici” sulle

<sup>23</sup> Sulla necessità di proporsi come consulenti nel rigoroso rispetto dei requisiti formali che soddisfano la domanda sociale di consulenza e le esigenze giuridiche di contesto cfr. ancora Giacometti Giorgio, *Consulenza filosofica come professione*, cit., p. 84.

<sup>24</sup> Cfr. Ran Lahav, *Comprendere la vita. La consulenza filosofica come ricerca della saggezza*, cit., p. 137.

<sup>25</sup> Cfr. Martha C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 51.

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, p. 65.

emozioni degli animali: l'emozione sarebbe un fenomeno adattivo più vincente, forse perché più immediata, di un calcolo razionale<sup>27</sup>. Ma il fatto è che, anche in quest'ipotesi (che, tuttavia, presuppone un'acritica assunzione del paradigma darwinistico), l'emozione agisce esattamente (in termini cognitivistici) come un calcolo della cosa migliore da fare seguito da un'attivazione delle procedure necessarie, *senza essere coscientemente un tale calcolo*.

La soluzione più semplice del paradosso sembra, allora, proprio quella che consiste nel formulare l'ipotesi, introdotta, a titolo *provvisorio e rivedibile*, per *rendere ragione* della fenomenologia dell'emozione (in particolare, della sua *intenzionalità*), che questo “calcolo”, in funzione magari adattiva, in cui “consisterebbe” l'emozione, sia effettuato da un soggetto *parzialmente diverso* da quello che prova l'emozione.

In questa interpretazione *emotiva sarebbe la forma di linguaggio con cui l'anima passionale*<sup>28</sup> “comunica” i propri giudizi all'anima razionale (cioè all’“anima” di cui “noi” siamo immediatamente *consapevoli* del fatto che “calcoli” e “ragioni” e con cui ci identifichiamo; modernamente detto: l'io).

Il fatto che spesso le emozioni rinforzino e sottolineino quanto già chi le prova “pensa” (per esempio di avere subito un torto e che *x* ne sia responsabile), e che solo raramente esse contrastino con ciò che si pensa “coscientemente” (nel qual caso esse “costruiscono” qualcosa come un “inconscio”), non cambia il fatto che esse si manifestino (proprio a uno sguardo *fenomenologico* scevro di pregiudizi psicoanalitici o di altro genere) come *qualcosa di profondamente diverso* da meri giudizi, pur essendo sempre “traducibili” in termini di giudizio.

Le emozioni, quindi, possono essere imputate a un soggetto *parzialmente diverso* dal soggetto che le prova, sia quando sono coerenti con i giudizi che egli formula (e, in questo caso, non presuppongono un “inconscio” in senso freudiano), sia quando non lo sono.

L'anima passionale può essere d'accordo o meno con quella razionale. Nella misura in cui l'anima razionale è *egemonica* si può comprendere come essa, quando è in disaccordo con le altre parti dell'anima (non è necessario che ve ne sia solo un'altra), sia in grado di “reprimere”, “rimuovere” od “occultare”, che dir si voglia, i “giudizi” formulati da queste ultime.

### ***La scissione del soggetto è essa stessa un'aporia***

Certo, la contraddizione si nota proprio perché si tratta di parti della *medesima* anima, non di affermazioni fatte da persone diverse. Il *conflitto* è tale perché (neoplatonicamente) l'anima è *molte* restando *una* ed è *una* pur essendo *molte*<sup>29</sup>.

La *contraddizione*, infatti, è tale solo se leggiamo l'emozione di qualcuno, non meno che i suoi gesti e le sue azioni, come *parte* del suo discorso *complessivo*, come qualcosa di leggibile e di confrontabile col sistema di credenze esplicite della *stessa* persona.

Il fatto che noi “*siamo e non siamo*” il soggetto dell'emozione rende conto anche della forma peculiare del linguaggio emotivo.

Quando un'altra persona vuole comunicarci una sua opinione, noi possiamo intenderla, se lo vogliamo, “a livello razionale”. Verrebbe da dire che proprio il *distacco* tra me e l'altro mi consente di

<sup>27</sup> Cfr. *ivi*, p. 142.

<sup>28</sup> L'espressione platonica “*thymoides*”, comunemente tradotta con “irascibile”, per le centralità che in Platone riveste la passione dell'ira in relazione al tema della giustizia politica, può, letteralmente, essere resa con “avente la forma della passione [*thymòs*]”.

<sup>29</sup> “Il fatto che l'anima sia *una* non sopprime la *pluralità* delle anime – come l'essere non esclude gli esseri – né la molteplicità, lassù, nel mondo dell'intelligenza, contrasta con l'unità; né dobbiamo ricorrere alla moltiplicazione delle anime per riempire di vita i corpi, né dobbiamo credere che l'anima si moltiplichi per via dell'estensione corporea; invece, prima ancora dei corpi, esistono, a un tempo, sia 'molte anime', sia 'l'unica anima' [...] poiché l'unica, l'universale, non impedisce che le molte anime esistano in lei, né le molte sono di ostacolo all'unica. Certo, *esse si distinguono senza separarsi* e sono *presenti vicendevolmente senza straniarsi*; perché non sono delimitate da barriere, né più né meno che le *scienze*, molteplici, nell'anima unitaria; così l'anima unica è tale da recarle tutte in sé” (Plotino, *Enneadi*, VI, 4, 4). Ancora: “È dunque necessario che l'anima *sia una e molteplice, divisa e indivisa*” (*Enneadi*, 1, 2, 35).

tentare di *immedesimarmi*<sup>30</sup> con la sua “parte razionale” e di intenderla.

Ma quando chi mi parla è “*parte di me*” l'aporia soggiacente a questa embricazione può giustificare il fenomeno emotivo e la stessa difficoltà a renderne ragione: un giudizio che non è un giudizio, formulato da qualcosa che sono e non sono io.

In una parola: il *mondo emotivo* sarebbe ciò di cui il *fiume* di Eraclito, in cui l'io si discioglie, è eterna metafora.

### ***Essere altri a noi stessi apre a quegli altri da noi che noi stessi siamo?***

Rimane da notare che, secondo una veduta antica, “le *differenze* tra le anime vanno ricercate nelle loro *passioni*”<sup>31</sup>, nel senso profondo che ciascuno di noi differisce monadologicamente da ogni altro (in termini leibniziani: si direbbe che consegue la propria “discernibilità”), ma anche da ogni “fase” precedente della propria vita, proprio per il peculiare *bilancio* che, di volta in volta, si può fare tra la porzione esplicita e quella implicita della propria “visione del mondo” (si potrebbe quasi dire per il peculiare orientamento della *linea del fronte* del proprio inevitabile conflitto interiore).

In assenza di queste differenze noi, per il principio di Leibniz, *saremmo* letteralmente gli altri; cosa che, appunto, non possiamo escludere di essere, *al fondo*, (come nella prospettiva *hindu* dell'*Advaita Vedanta*, ad esempio, per la quale saremmo tutti il medesimo *Atman*<sup>32</sup>) se questo stesso oscuro fondo consistesse nel principio autocontraddittorio di ogni possibile “visione del mondo”.

Si potrebbe, sotto questo profilo, formulare l'ipotesi che, mentre “in Dio” (o, nel Tao, nel Vuoto ecc.), in quanto *coincidentia oppositorum* (Cusano), sia letteralmente vero, misticamente, “tutto e il contrario di tutto”, ciascuno di noi, viceversa, si caratterizzi e si distingua da ciascun altro per il fatto di assumere come vera e come buona soltanto una determinata “porzione” di realtà; quella che, di volta in volta, si cerca di ridurre per quanto possibile a coerenza e a coscienza, mentre si tende a occultare, come incompatibile (impossibile) con questa porzione, tutta una serie di altre suggestioni che la contraddirebbero.

Persone di “cultura” affine assomiglierebbero tra loro, essenzialmente, per il fatto di organizzare in modo analogo il proprio sistema di credenze e di valori<sup>33</sup>.

Possiamo anche dire che siamo *altri* a noi stessi, in senso quasi-laciano<sup>34</sup>.

L'Altro, qui, però, in una prospettiva rigorosamente filosofica (dialettica), è costituito dall'insieme dei presupposti aporetici di quanto noi stessi crediamo; i quali, se sviscerati, ci consentirebbero di riconoscere (o ci costringerebbero ad ammettere) il fondo di contraddittorietà delle nostre credenze di superficie.

Ma, poiché *ex absurdo quodlibet* (da ciò che assurdo può conseguire *qualsiasi cosa*, qualunque credenza, letteralmente: “tutto e il contrario di tutto”), ciascuno di noi, per *essere* qualcuno di *distinto* da ogni altro, ha bisogno di misconoscere proprio quella radice aporetica della propria “visione del mondo” che, se rivelata, mettendolo in comunicazione con l'Altro in lui stesso, gli consentirebbe, in pari tempo, di “comprendere” anche tutti gli *altri* fuori di lui (fino a confondersi con loro); ciascuno dei quali non sarebbe altro, in fondo, che il provvisorio portatore di una delle infinite implicazioni, tra loro formalmente impossibili, della radice contraddittoria di ogni possibile visione del mondo (dunque,

30 Ma per una critica al concetto di *Einfühlung*, tradotto con “immedesimazione” o “empatia” cfr. l'elaborato *Intendere l'altro*, prodotto contestualmente a questo scritto, spec. § *La questione dell'empatia*.

31 Plotino, *Enneadi*, II, 9, 6, 35.

32 Cfr. Mario Piantelli, *Shankara e il Kevaladvaita*, Roma, Asram Vidya, 1998. Per un confronto tra la prospettiva del *Vedanta* e quella neoplatonica mi permetto di rinviare a Giorgio Giacometti, *Plotino e Shankara: una questione di punti di vista*, in “Simplegadi”, Rivista di filosofia orientale e comparata, n. 1, 2000, pp. 11-33.

33 Cfr. ancora Plotino: “Le anime differiscono sia specialmente per i caratteri, sia per l'attività del pensiero, nonché per le vite precedentemente vissute” (IV, 3, 8, 5).

34 Per una prima impostazione di un confronto tra l'approccio della consulenza filosofica e psicoanalisi laciano cfr. l'elaborato autobiografico *Phi e psi*, prodotto contestualmente a questo scritto.

anche della propria).

Nella sentenza “Le *differenze* tra le anime vanno ricercate nelle loro *passioni*”, queste “passioni”, allora, possono essere intese come il modo in cui ciascuno stila il bilancio tra il sistema delle credenze a cui dà il proprio assenso alla *luce* del sole e l'*ombra* rimossa e aporetica dei presupposti di tali credenze, ombra che, appunto, “ritorna” in forma per lo più emotiva<sup>35</sup>.

In questa ipotesi, il lavoro di consulenza filosofica non dovrebbe avere lo scopo (irraggiungibile) di portare a *coerenza* l'intera “visione del mondo” del soggetto, esplicita e implicita, sottacendo le inevitabili aporie in cui la sua perlustrazione porterebbe ad imbattersi, bensì quello, più limitato, di favorire l'accoglienza in lui di una possibile dialettica e di un divenire dei punti di vista, in funzione della propria esperienza.

In questa prospettiva il maggiore ostacolo sarebbe rappresentato proprio da un'eccessiva rigidità nell'assunzione del principio di non contraddizione (tipica delle persone di cosiddetti “saldi principi”, generalmente assai fragili nei confronti del mutare degli scenari del mondo e della propria vita).

L'esercizio filosofico, in questa prospettiva, sarebbe concepito come il lavoro paziente e infinito<sup>36</sup> che, riportando alla luce i presupposti aporetici della proprie credenze<sup>37</sup>, *aprirebbe*, in pari tempo,

- alla tolleranza delle proprie contraddizioni esistenziali,
- alla comprensione dei sistemi di credenze apparentemente più lontani e diversi,
- (al limite) all'intuizione (neoplatonica-vedantica) dell'unità ineffabile (perché “*coincidentia oppositorum*”) tra la propria anima e tutte le altre.

---

<sup>35</sup> Una teoria psicoanalitica, derivata da una lunga esperienza clinica, che sembra confermare questa ipotesi, oltre a quella lacaniana, è quella formulata da Ignacio Matte Blanco con la sua *logica degli insiemi infiniti* (cfr. Ignacio Matte Blanco, *L'inconscio come insiemi infiniti*, tr. it. Torino, Einaudi, 2000). Per Matte Blanco l'“inconscio” obbedirebbe (come per Lacan) a una logica rigorosa; la quale, tuttavia, violerebbe sistematicamente il principio di non contraddizione.

<sup>36</sup> Cfr. Platone, *Parmenide*, 135e.

<sup>37</sup> Un approfondimento di questa prospettiva, alla luce di un'idea di filosofia come stile di vita, è offerto dalla prima parte dell'elaborato, incluso nel presente plico, *Filosofia come stile di vita?*, in cui cerco di sviluppare le conseguenze per la consulenza filosofica dell'ipotesi secondo cui ciascuno tenderebbe a costruire immagini del mondo, tanto coerenti, quanto, per ciò stesso, fragili.