

Giorgio Giacometti

Via classica e via moderna alla consulenza filosofica

*Consonanze e dissonanze tra il mio Platone 2.0.
La rinascita della filosofia come palestra di vita
e il Manuale della consulenza filosofica
di Stefano Zampieri*

Udine, 31 dicembre 2015

INDICE

Convergenze... ..	3
...e divergenze di prospettiva	5
Consonanze	7
Condizioni di possibilità della consulenza filosofica.....	7
I momenti della consulenza filosofica	13
I meccanismi della trasformazione	18
Dissonanze.....	20
Un'antropologia troppo poco problematizzata?	21
Un ruolo eccessivo assegnato alla formazione culturale del consulente?.....	24
Dobbiamo per forza partire dalla “mia storia”? La questione autobiografica	27
Troppo rilievo assegnato alle “relazioni”?.....	37
Troppa importanza assegnata al domandare?	38
Il linguaggio filosofico è soltanto quello verbale?.....	38
Sopravalutazione della dimensione argomentativa?.....	40
Sottovalutazione della dimensione critica? L'imprescindibilità del “problema”..	43
Indebolire le pretese della ragione o, francamente, trascenderla?	54
Perché escludere che il filosofo consulente possa fungere da maestro?	59
Differenze di “inquadramento” della consulenza filosofica	62
La consulenza filosofica è poi così diversa da altre pratiche filosofiche?.....	62
La pratica filosofica è poi così diversa dalla... “filosofia” in quanto tale?	64
La consulenza filosofica è poi così diversa da altre forme di colloquio?	71
Riflessioni conclusive	76

Consegnate all'editore le prime bozze del mio *Platone 2.0. La rinascita della filosofia come palestra di vita*,¹ mi avvedo di non aver ancora letto, colpevolmente, il *Manuale della consulenza filosofica* di Stefano Zampieri,² apparso qualche anno fa.

Ciò, tuttavia, – si noti – fa sì che i due testi siano completamente *indipendenti* l'uno dall'altro.

Un confronto tra i due libri, come quello che oso in queste pagine (troppo lunghe per essere “integrate” in *Platone 2.0*), potrebbe, dunque, incuriosire chi, me per primo, fosse interessato ad approfondire il tema della *consulenza filosofica*, soprattutto se si considera che poche altre opere trattano di tale argomento in modo così analitico e particolareggiato.

Il limite, ma, se vogliamo, anche la peculiarità di questo “confronto” è che sono io stesso a tracciarlo; esso, dunque, inevitabilmente, rispecchierà e approfondirà la prospettiva dalla quale è stato scritto *Platone 2.0*; alla luce della quale “interpreterà”, in un modo che non potrà che essere *critico* o, quanto meno, *interrogativo*, il *Manuale* di Zampieri. Ci si può ben augurare che l'autore del *Manuale* compia l'operazione inversa.

Convergenze...

I due volumi condividono, innanzitutto, l'argomento, la *consulenza filosofica*.

Essi la *descrivono* in modo fondamentalmente simile: come una *pratica filosofica*, avente scopi essenzialmente di *conoscenza* (la “verità”, la chiarificazione della visione del mondo del consultante) e non di altro genere (soluzione di determinati problemi, guarigione, successo, ecc.); pratica svolta attraverso il *dialogo orale*, in una feconda *circularità ermeneutica* che prende le mosse dall'*esperienza* di chi, prendendovi parte, è indotto a mettersi radicalmente in *gioco*.

Alcune differenze d'accento e di prospettiva possono essere ascritte al diverso *taglio* dei due volumi e alla loro diversa funzione.

1 Pubblicato (prossimamente) da Mimesis, Milano-Udine 2016.

2 Pubblicato da Ipoc, Milano 2013.

Platone 2.0, ad onta di quanto dichiarato in introduzione, sembra avere ambizioni “fondazionali”, teoriche (pur se paradossali, dichiaratamente auto-contraddittorie, in quanto testo scritto...): il libro solleva il lettore – come ha ben notato Giangiorgio Pasqualotto nelle prime righe dal suo saggio introduttivo –, pur a partire da casi concreti di pratica e consulenza filosofica (in particolare dal caso di “Luigi”, assunto come paradigmatico), all'altezza di una discussione sull'essenza stessa, meta-storica, della *filosofia*, come “disciplina” intrinsecamente pratica; la consulenza filosofica vi è riguardata come la *sola forma* che la filosofia dovrebbe e potrebbe assumere oggi.

Il *Manuale* di Zampieri, come suggerisce la stessa parola “manuale”, vuole invece, semplicemente, aiutare a chiarire che cosa si possa intendere oggi per “consulenza filosofica”, come la si possa fruttuosamente praticare, a partire dichiaratamente dall'esperienza concreta e peculiare dello stesso Zampieri, senza pretese “totalitarie” e *senza mettere in discussione* il modo in cui, “innanzitutto e per lo più”, si intendono e *si distinguono* le diverse pratiche, nelle quali la “filosofia” (o ciò che comunemente si considera tale, ivi compresa la “filosofia” cosiddetta accademica o scolastica) si articola, e le diverse forme di “colloquio” (di cui la “consulenza filosofica” costituirebbe solo un caso particolare), con cui due o più persone possono mettersi in relazione: ciò spiega la messe di “quadri”, “schemi”, *distinzioni e precisazioni*, soprattutto di ordine storico-empirico, che il volume propone.

Se si tiene presente questo diverso taglio dei due volumi può sorprendere ancora di più *l'accordo di fondo* nel modo in cui Stefano Zampieri e io intendiamo ciò di cui parliamo; accordo sotto certi aspetti paradossale proprio perché raggiunto a partire da preoccupazioni diverse e anche da prospettive culturali differenti.

Ma a che cosa è dovuto tale accordo?

Zampieri e io “nasciamo”, certamente, nell'Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica *Phronesis*, nel cui ambito abbiamo stretto *amicizia* e siamo stati a lungo in *dialogo*, un dialogo per noi sicuramente formativo e fecondo, dialogo tra noi e dialogo con altri membri di *Phronesis* come Neri Pollastri (il primo “consulente filosofico” italiano “ufficiale”, nonché co-fondatore e più volte presidente di *Phronesis*) e con filosofi praticanti di livello nazionale e internazionale quali Ran Lahav, Oscar Brenifier, Thomas Gutnecht, Thomas Polednitschek ecc.

Ma, soprattutto, l'ipotesi è che la “somiglianza di famiglia” tra i modi in cui *descriviamo* la consulenza filosofica derivi proprio dall'*esperienza* della pratica in cui la consulenza consiste; esperienza che, per così dire, detterebbe la propria *legge* a chi la fa, del tutto a prescindere dall'inquadramento teorico che ciascuno le conferisce a partire dalla propria “visione del mondo”, culturalmente preparata.

....e divergenze di prospettiva

Ciò precisato, non si possono sottacere alcune (*apparentemente* irriducibili) *differenze* tra le *interpretazioni* della consulenza filosofica offerte dai due volumi o, se si preferisce, tra i diversi *paradigmi* attraverso i quali, come attraverso due diversi prismi, essa viene letta. Il problema è che potrebbe trattarsi tanto di (fondamentali) differenze di “visione” quanto di (superficiali) differenze di “vocabolario”, per usare il termine caro a Zampieri.

La questione è *indecidibile* in sede *ermeneutica*, come ho ampiamente argomentato proprio in *Platone 2.0* (cfr. § 4.5.4, § 6.5.2 e *passim*).³ Da un lato, infatti, l'opacità del linguaggio rende *incommensurabili*, per dirla con Thomas Kuhn, i diversi paradigmi interpretativi di uno stesso fenomeno (qui: la consulenza filosofica); dall'altro lato qualsivoglia paradigma interpretativo, sviluppato in tutte le sue implicazioni, tende a sfociare in *antinomie*, diventando, anche per questa via, *indistinguibile* dagli altri (infatti, in quanto autocontraddittorio, esso esprime tutto e il contrario di tutto, sulla base del principio di logica “medioevale”, ribadito dai teoremi di Goedel e Tarski: *ex absurdo quodlibet*, da ciò che è autocontraddittorio deriva qualsiasi cosa).

Dati questi limiti, aggravati dalla forma *scritta* dei due testi, per aiutare chi vi fosse interessato a “intravedere” o “intuire” la differenza tra la mia prospettiva, testimoniata in *Platone 2.0*, e quella di Zampieri, quale è esposta nel *Manuale*, proverò in ciò che segue, partendo, ovviamente, nella *mia* prospettiva (e come potrebbe essere

³ Colgo l'occasione per avvertire che, nel testo, i rimandi a *numeri di pagina* si intendono riferiti al *Manuale* di Zampieri, mentre i *segni di paragrafo* (§) richiamano i corrispondenti luoghi di *Platone 2.0*. Ciò dovrebbe consentire al lettore di distinguere, a colpo d'occhio, a quale dei due libri, di volta in volta, faccio riferimento. Segnalo anche che i *corsivi* contenuti nei brani citati da questi e altri testi sono sempre *miei*.

altrimenti?), a “interpellare” il testo di Zampieri, adottando uno stile tanto *critico*, quanto soprattutto *interrogativo* (lasciando, a volta a volta, all'interpretazione del lettore valutare se e quanto le mie interrogazioni possano venire intese come *autentiche* o magari solo come *retoriche*, ossia come rilievi *critici dissimulati*). Mi chiederò, insomma, di volta in volta, alla luce di quanto proposto in *Platone 2.0*, se ciò che Zampieri espone in un certo modo, con un certo “vocabolario”, possa o meno venire *anche* inteso *diversamente*, con *altro* vocabolario; o magari se esso non *sottaccia* aspetti rilevanti, del tema di volta in volta esaminato, che andrebbero chiariti; o, infine, se esso non presenti inappariscenti *limiti e contraddizioni*... ma, sempre, senza la pretesa di avere *per forza* “ragione” io e, soprattutto, senza la pretesa di avere *inteso* a fondo ciò che Zampieri, *scrivendo*, intendeva.

Queste mie interrogazioni, del resto, muovono da preoccupazioni e presupposti (per lo più gli stessi da cui sono partito nello scrivere *Platone 2.0*) che possono, a loro volta, venire interrogati da parte di chi non vi si riconoscesse; a partire dallo stesso Zampieri, ovviamente; il quale, in questo modo, sia pure attraverso il *medium* improprio della scrittura, potrebbe proseguire un vero e proprio *dialogo filosofico* a distanza sull'essenza e sulle forme concrete della “consulenza filosofica”.

La comprensione di ciò che segue sarebbe grandemente favorita dalla lettura attenta e integrale di entrambi i volumi a cui qui si fa riferimento. Tuttavia, anche chi non li avesse letti (integralmente o affatto) o, magari, ne avesse letto soltanto uno, potrà comunque farsi un'idea delle tematiche e della problematiche in gioco. Ciò di cui questo ipotetico lettore non disporrebbe sarebbe, semplicemente, l'intera “catena argomentativa” a cui Zampieri e io, rispettivamente, a volta a volta, attingiamo per *giustificare* questa o quella tesi in campo.

Consonanze

Ciò in cui Zampieri e io sembriamo maggiormente *divergere*, rispettivamente nel *Manuale* e in *Platone 2.0*, è il modo in cui rispondiamo alla domanda teorica “Che cos'è la consulenza filosofica?”. Per rispondere a questa domanda, infatti, siamo stati costretti a chiederci che cosa *distingua* (*omnis determinatio*, infatti, *est negatio*) la consulenza da altre pratiche filosofiche, da altre forme di colloquio, dalla stessa “filosofia”, come “disciplina”, nella sua storia/tradizione. A questo fine abbiamo dovuto necessariamente attingere alla nostra rispettiva visione del mondo, il che ha avuto per effetto che le nostre risposte sono risultate, per alcuni aspetti significativi, piuttosto *diverse*.

Ora, poiché le (apparenti) divergenze sono più difficili da comprendere e da comporre delle (apparenti) convergenze e poiché Zampieri dedica all’*“interpretazione”* (intesa come “inquadramento teorico” generale) della consulenza filosofica soprattutto la *prima* parte del suo libro (pp. 1-62), essendo viceversa più produttivo prendere le mosse dai punti di massima (pur se non assoluta) *convergenza* tra le nostre due prospettive, inizieremo dalla discussione della *seconda* parte del libro (p. 63 e ss.) di Zampieri, sulla quale registro tale convergenza soprattutto nella *descrizione* del concreto operare di una consulenza filosofica. La convergenza su questo peculiare aspetto è favorita, verosimilmente, come già accennato, dall'*esperienza* concreta, che entrambi abbiamo, di colloqui di consulenza filosofica, esperienza che ci impone la sua *legge*, quali che siano i presupposti teorici da cui ciascuno di noi muove.

Condizioni di possibilità della consulenza filosofica

La mia esperienza di colloqui di consulenza filosofica mi porta a concordare sostanzialmente con Zampieri (pur con alcuni distinguo e diversi interrogativi aperti che preciserò più avanti), su quelle che egli chiama *le (sedici) condizioni di possibilità della consulenza filosofica* (pp. 63-98).

In un autentico colloquio filosofico, innanzitutto, (adottando il “vocabolario” di Zampieri) si registra senz'altro l’*“implicazione dei soggetti”* in campo (cfr. p. 65), “implicazione” che intendo come il mettersi in gioco fino in fondo dei due o più interlocutori, sul piano non solo logico o verbale, ma anche pratico ed esistenziale. Si registra pure l’*imprevedibilità* dell'interlocutore di turno (cfr. p. 71), che non è mai riducibile, ad esempio, all’*immagine* preconfezionata che di lui tende a farsi questo o quell'approccio psicologico (o pedagogico, giudiziario ecc., cfr. § 4.2.2, §§ 7.4.6-7). Il consulente, d'altra parte, non può che cercare (“maieuticamente” direi io, cfr. § 2.2.7) di aiutare l'interlocutore ad *esprimersi* (cfr. p. 73), mettendo in gioco anche una certa *ironia* (p. 73), intesa come consapevolezza che la propria, come l'altrui, “certezza” non è mai “verità” assoluta, ma è solo una “visione del mondo” (nel mio linguaggio: un “gioco”, internamente coerente, ma non necessariamente “vero”; gioco che la filosofia rende “soltanto” consapevole di essere tale, cfr. § 7.1.6).

L'effetto (atteso) del dialogo può, anzi *deve* essere (se il dialogo è stato davvero tale, ossia *filosofico*) un certo cambiamento di “vocabolario” del nostro ospite (cfr. p. 74 e ss.). Né ci si può esimere, da parte del consulente, di proporre, se del caso, un *altro* vocabolario (o, come io preferisco dire, di avanzare nuove “ipotesi” interpretative, da mettere alla prova del dialogo, cfr. § 2.3.5). Passaggio fondamentale (che, come vedremo, solleciterà più di un interrogativo): “Il nostro vocabolario” precisa Zampieri “è, nello stesso tempo, *anche il nostro agire*: esso non è soltanto un tessuto di suoni e di significati, ma anche l’insieme dei nostri *gesti*, delle nostre *scelte*, del nostro muoverci, del nostro toccare, del nostro esserci quotidiano nei rapporti, nei conflitti, nell’economia del dare e del ricevere che costituisce l’esistenza” (p. 79). Ciò collima – mi sembra – con la prospettiva, aperta da *Platone 2.0*, di un *pensare* (e un *dire*) che è sempre anche un *agire* e viceversa (cfr. § 3.3.5 e ss.).

Condizione del colloquio filosofico, non meno importante, è quella che consiste “*nel prendere sul serio*” l’altro; il che non significa rinunciare *a priori* a dubbi e perplessità, tanto sulla coerenza logica di ciò che l'interlocutore via via asserisce, quanto, soprattutto, sulla sua coerenza *performativa* (cioè sulla congruenza delle parole a cui ricorre con la vita di cui egli testimonia): “*Prendere sul serio* l’interlocutore non significa solo *rinunciare a indagare* le sue parole come se fossero *sintomo* di altro, effetto imprevisto e involontario di una causa nascosta”, ma, precisa

Zampieri, ci consente anche di “esprimere le proprie perplessità, le proprie sensazioni, le proprie intuizioni” (p. 80 e ss.). Se, dunque, “da un lato che il filosofo consulente non applica la teoria del sospetto alle parole del suo interlocutore”, d'altro lato “ciò che il filosofo percepisce di ostacolo alla trasparenza e credibilità delle parole altrui nel discorso va immediatamente tematizzato, cioè deve diventare immediatamente oggetto del discorso stesso”, Non si potrebbe esprimere più chiaramente il diverso “taglio” (“meta-teorico”) del dialogo filosofico rispetto al “lavoro psicoanalitico” (cfr. § 4.2.1 e ss.).⁴

Altra importante condizione di colloquio è quella che consiste nel “*riconoscere i pre-giudizi*” (p. 81) e la più generale *pre-comprensione*, dalla quale tanto il consulente quanto il consultante non possono che muovere (cfr. quanto argomentato al § 2.3.1 e altrove in *Platone 2.0*). Non è possibile “essere neutrali”, se, come giustamente Zampieri postula, gli interlocutori di un colloquio filosofico sono entrambi davvero *presenti* (cfr. p. 69 e ss.) al colloquio stesso e si mettono in gioco fino in fondo a partire dalla rispettiva visione del mondo. Non ho difficoltà a riconoscere il debito che la consulenza filosofica ha contratto, ad onta, come scrive Zampieri, di “un certo luogo comune che sembra associare la consulenza filosofica *solo* ai modelli classici del dialogo *socratico* e *platonico*”, verso “una tradizione contemporanea ricchissima di pensiero” in materia “ermeneutica”, ossia – intendo – quella che fa capo ad Heidegger e Gadamer (cfr. p. 46; purché – preciserei subito – non si cada nell'errore contrario, ossia nel misconoscere l'irrinunciabilità dei “modelli classici”, qui evocati da Zampieri).

Altro “ingrediente” importante di una consulenza filosofica è la “*disponibilità ad ascoltare l'altro*”, intesa non solo come “un gesto di buona educazione”, poiché “non si tratta di rispettare semplicemente il turno conversazionale”. “Si tratta piuttosto”, come chiarisce Zampieri “di essere *aperti alla comprensione* dell'altro, di essere disponibili a interagire con le sue parole” (pp. 82-83). Si tratta, come precisa opportunamente Zampieri, di un “ascolto critico ma non giudicante” (p. 46). Come argomenta estesamente in *Platone 2.0*, una mancanza di apertura di questo tipo

⁴ Cfr. anche il mio *Il discorso dell'Altro. Consulenza filosofica e psicoanalisi lacaniana*, in G. Giacometti (a cura di), *Sofia e Psiche. Consulenza filosofica e psicoterapie a confronto*, Liguori, Napoli 2010, pp. 81-122.

comporterebbe, tra l'altro, il rischio di *equivocare* ciò che l'altro va dicendo (cfr. § 4.3.11), proiettando sul suo discorso ciò che *noi* pensiamo e impedendoci, *a priori*, di mettere in discussione e in gioco la *nostra* stessa visione del mondo; cosa che, invece, un autentico dialogo esige.

Forse un po' meno chiara e più problematica (e, infatti, vi ritorneremo), come condizione del colloquio filosofico, appare quella che Zampieri denomina la “*padronanza di sé*” (p. 83), anche perché essa tende a confondersi con le condizioni che Zampieri invoca subito a seguire, cioè quelle della “*libertà*” (p. 85) e della “*disponibilità al cambiamento*” (p. 90). Si tratta, in ultima analisi, per quanto riguarda tutte queste condizioni, di quello “spazio di libertà di pensiero” (di quel “gioco”, si potrebbe dire, tra i propri “concetti”) che rende semplicemente *possibile* il dialogo; spazio che manca in tutte quelle situazioni, di cui si fa ahimé spesso esperienza in consulenza filosofica, in cui il dialogo risulta *bloccato* (e che potrebbero finanche rendere il colloquio filosofico francamente impossibile, almeno: impossibile *in quanto filosofico*).

Un colloquio filosofico deve, poi senz'altro, consistere in un “confronto *paritario* nel rispetto dei *ruoli*” (p. 90), come dice Zampieri, il quale sottolinea con rigore tanto l'esigenza di una *pariteticità* di fondo (cfr. quanto scrivo al riguardo al § 4.2.2, opponendo la pariteticità del dialogo filosofico ad altre forme di colloquio) – pariteticità che, con l'eccezione, forse, del “colloquio amicale” o “amoroso”, per lo più manca nelle diverse forme di colloquio *non* filosofico (terapeutico, giudiziario ecc.) – quanto la necessaria distinzione dei *ruoli* (o delle “maschere”), quindi delle *funzioni*, tra *consulente* e *consultante*.

Zampieri esclude anche, giustamente, che tale confronto paritario possa rivestire carattere *strategico* (p. 92), (anche se sottace alcune difficoltà insite in tale esclusione, su cui torneremo), fondamentalmente perché, in quanto strategico, esso perderebbe il proprio carattere *filosofico* per diventare qualcosa di *diverso* (forse di legittimo, a volte forse di opportuno o finanche di necessario, ma di diverso).

Nel porre, poi, giustamente, la “*sincerità*” (p. 93, cfr. § 2.3.6, in cui parlo di “franchezza” e “*parrhesia*”) come condizione del colloquio filosofico Zampieri fa valere diverse esigenze: l'esigenza, più implicita che esplicita, per la verità, del “non mentire” volontariamente all'altro (che non esclude la più sottile “menzogna con se

stessi”, ossia la tipica operazione di misconoscimento, ben nota ad esempio alla psicoanalisi, per la quale non si ammettono “verità” che sarebbero scomode o dolorose ecc.; operazione che richiede uno specifico “trattamento” pratico-filosofico, a sua volta fondato sulla sincerità del consulente che “sospetta” tale misconoscimento, ma al quale abbiamo già fatto riferimento poco sopra, a proposito del “prendere sul serio” il proprio interlocutore e a proposito della differenza tra colloquio filosofico e colloquio psicoterapeutico); ma, accanto a questa, anche l'esigenza di *accogliere* sperimentalmente il punto di vista dell'altro per comprenderlo e, ancor più, per aiutarlo a comprendersi (esigenza più che giustificata e apprezzabile, in seno al colloquio; semplicemente, forse ascrivibile alla nozione di “apertura” o simili piuttosto che a quella di “sincerità”); infine l'esigenza di non ragionare per “luoghi comuni” o a partire dal “si dice”, esigenza altrettanto importante (ma che pure non avrei ascritto alla “sincerità”, ma piuttosto all'esigenza, già esaminata, dell'*implicazione* esistenziale dei soggetti nel dialogo). Più che opportuna, in ogni caso, la messa in discussione della “necessità di accordo” purchessia “tra gli interlocutori”, messa in discussione effettuata in nome di una “sincerità” intesa come “verità del soggetto” (“locale”, precisa Zampieri) che non può venire contrabbandata con un'esigenza di accordo intersoggettivo a tutti i costi, che rivestirebbe più carattere “politico” (in senso deteriore) che “etico”. A riprova della mancanza di necessità di un accordo purchessia, più oltre, Zampieri scrive: “In qualche caso, la sensazione di positività denunciata dell'ospite *non corrisponde* a un reale percorso, almeno *nella comprensione che ne ha il consulente*” (pp. 101-2). L'avvertenza qui è soltanto che tale mancata comprensione da parte del consulente non esclude affatto che il processo si sia compiuto positivamente (come suggerisce, ad esempio, il consulente filosofico americano Peter Raabe, cfr. § 2.2.7, § 4.3.8).

Zampieri pone poi, come condizione del colloquio, l'esercizio di una “ragione leggera” (p. 93). Nella misura in cui per “ragione leggera” egli intende, con Luigina Mortari, una ragione che “nutre un pensare *aporetico* che non s'interrompe mai, perché sa abilmente scartare l'illusione, che sempre accenna a trovare radici, di avere raggiunto la postazione privilegiata da cui cogliere la verità” (p. 94) non si può trattare d'altro che dei *limiti*, su cui *Platone 2.0* a lungo insiste, dell'esercizio della ragione *come tale*, destinata immancabilmente a cadere in antinomie (cfr. § 4.5.4, sulle

implicazioni, viceversa, discutibili, almeno ai miei occhi, della nozione di “ragione leggera”, torneremo oltre).

“Il colloquio filosofico”, sostiene poi Zampieri, “è *collaborativo* anche in questo senso: che pone gli interlocutori nella condizione di dover *elaborare un testo* comune” (p. 95). Zampieri, evocando le teorie di MacIntyre, insiste soprattutto sul fatto che una conversazione, di qualsiasi genere, “tiene” solo se conserva una certa interna *coerenza*, che ne fa una “narrazione” riconoscibile. Se la traducibilità di *ogni* conversazione e, a maggior ragione, di un colloquio filosofico in *narrazione* è forse discutibile (ne ridiscuteremo a proposito dell'importanza assegnata da Zampieri al momento della “narrazione autobiografica” in sede di consulenza filosofica), sicuramente al colloquio filosofico si richiede che esso produca, fino a un certo punto, un testo *coerente* e condiviso; o, per meglio dire, un testo che ciascuno dei due (o più) interlocutori possa *credere* o intendere che sia coerente (anzi, perfino, “vero”, cfr. § 4.3.9) e condiviso dall'altro (precisazione, quest'ultima, resa necessaria dalla circostanza, che ho ampiamente argomentato in *Platone 2.0*, p.e. al § 4.3.8, che la stessa “intesa comunicativa” tra interlocutori in un dialogo filosofico è piuttosto necessariamente *presupposta* che oggettivamente *verificabile*). Il tutto attiene – nella mia prospettiva – alla specifica modalità *ermeneutica* del dialogo filosofico, nella versione paradigmatica del dialogo socratico (in quanto esso tende sempre all'*homologia*, cioè all'accordo tra interlocutori, cfr. § 2.2.2).

La “comunione con gli altri filosofi” (p. 97) è davvero molto importante, anche se non tanto, forse, come condizione imprescindibile di un colloquio filosofico in quanto tale (praticabile da chiunque in qualsiasi situazione perché vi si sollevi all'altezza di un autentico filosofare), quanto come condizione dell'esercizio specificamente *professionale* della consulenza filosofica. Infatti, la mancanza di un rigido metodo codificato nella conduzione di un dialogo filosofico (cfr. § 2.3.4) rende impossibile per il “cliente” verificare immediatamente e inequivocabilmente che il filosofo consulente professionista, a cui si è rivolto, agisca in modo deontologicamente corretto e professionalmente ineccepibile. Tuttavia, il “cliente” può ricevere una garanzia indiretta in tal senso (non mai piena e assoluta, va riconosciuto, ma questo non vale forse per qualsiasi comunità professionale?) dall'appartenenza del professionista a una comunità professionale che, favorendo gli scambi tra le esperienze dei propri membri,

nel modo suggerito da Zampieri, anche “involontariamente” produce e riproduce continuamente, se non *identità* di metodi (francamente neppure desiderabile), almeno (una certa) *affinità* di stile nella conduzione professionale di dialoghi di consulenza filosofica (come *questo stesso confronto* tra la prospettiva mia e quella di Zampieri dovrebbe testimoniare). Va ricordato, soltanto, che, per quanto importante, la condivisione degli approcci e, a maggiore ragione, i conseguenti eventuali tentativi di “perimetrazione” della pratica (consulenza) filosofica ad opera delle diverse associazioni professionali di filosofi consulenti *non possono e non debbono*, strutturalmente, sostituire l'opera di continua *ridefinizione* della pratica filosofica (consulenza compresa) a cui ciascun singolo dialogo filosofico può dare luogo, nella misura in cui la pratica (consulenza) filosofica (l'achenbachiana “*philosophische Praxis*”) è e si vuole “meta-teoria praticante”⁵ (cfr. § 0.2 e *passim*).

I momenti della consulenza filosofica

Zampieri, dopo aver illustrato le *condizioni di possibilità* della consulenza filosofica, sulle quali, anche alla luce di *Platone 2.0*, posso in ultima analisi convenire, pur con le precisazioni, le osservazioni e le domande di chiarimento che proporrò in seguito, tenta di delineare i *momenti* nei quali una consulenza filosofica “ideale” si articolerebbe. L'impresa è ardua, non foss'altro che per l'*imprevedibilità* del gioco filosofico, che ne costituisce anche una condizione di possibilità, come poc'anzi ricordato. Di ciò appare perfettamente consapevole lo stesso Zampieri che chiarisce fin dall'inizio come non sia “possibile stabilire una suddivisione del colloquio filosofico in *passaggi definiti* e stabilizzati. Chi ha tentato di farlo ha dovuto ovviamente fare i conti con l'eccessiva rigidità di qualsiasi modello” (p. 99).

Cionondimeno Zampieri propone una certa “scansione” in momenti che attengono soprattutto – dice – alla sua personale esperienza e che riassume nel modo seguente: “Di solito il colloquio individuale si apre con una *fase autobiografica* in cui l'ospite colloca il suo disagio o il tema del quale intende discutere, il cosiddetto 'problema', in

5 Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, tr. it. Apogeo, Milano 2004, p. 83.

una storia. Da questa apertura emergono progressivamente delle *parole chiave*, dei *concetti*, delle *questioni* che il colloquio deve strappare dall'indifferenza e *interrogare*, innanzi tutto dialettizzandoli, e quindi chiarificandoli, riconsiderandoli, attuando talvolta una necessaria variazione prospettica [...]. Nella maggior parte dei casi, a questo punto si assiste a una lenta ma progressiva *ridescrizione* dell'ospite (o degli ospiti). [...] Ci si avvia [quindi] alla conclusione, che può consistere nella semplice ma essenziale consapevolezza di aver imboccato un *cammino di riflessione* e di analisi di sé efficace, oppure nell'acquisizione di una *attitudine filosofica* o ancora – ma qui si allude a una prospettiva di lungo termine – nell'adozione di una *vita filosofica*” (p. 101).

Come mi convinceva la delineazione, ad opera di Zampieri, delle “condizioni di possibilità” di una consulenza filosofica, sopra evocata, così mi sembra di potermi trovare in buona consonanza anche con questa ricostruzione dei diversi momenti in cui un colloquio filosofico *può* articolarsi. Il lettore può confrontare, del resto, questa sintetica presentazione delle fasi di una consulenza filosofica individuale (che Zampieri sviluppa analiticamente nell'ultima parte del libro) con la narrazione (riportata nel secondo capitolo di *Platone 2.0*) del caso di Luigi: tali fasi vi risultano – mi sembra – ampiamente esemplificate, con le sole eccezioni della fase di *adozione di una vita filosofica* (Luigi è pervenuto certamente all'acquisizione, nel mio linguaggio, di una certo *habitus* filosofico; non saprei, tuttavia, se anche all'adozione di una vera e propria “vita filosofica”, ma tenderei a escluderlo), e soprattutto della “*fase autobiografica*” (che, in generale, non reputo un “momento” necessario, ma su questo tema ritorneremo senz'altro “interrogativamente”).

Vengo ora ad alcuni specifici tratti della consulenza filosofica, così come delineata da Zampieri in questo capitolo, che trovo particolarmente consonanti con la mia prospettiva e con la mia esperienza.

Molto puntuali mi sembrano, ad esempio, le osservazioni critiche di Zampieri sulla “*ricerca del senso*” (p. 122), in cui molti fanno consistere esclusivamente la consulenza filosofica e l'esercizio filosofico, in generale. Mentre si tratta certamente di smascherare le illusioni generate da “sensi” che non “tengono” (in questo lavoro “negativo” o “catartico” consiste, secondo me cfr. § 5.3.4, se così si può dire, – in questo condividendo l'approccio sorgivo di Neri Pollastri – il *core business*

dell'*esercizio filosofico*, come accennerò anche in seguito), non si tratta affatto di sostituire tali “sensi” con “sensi” più forti o definitivi, ma, al contrario, di mostrare l'illusorietà di questa stessa ricerca “metafisica”, in vista, come direbbe Zampieri, di semplici “verità locali” o a favore, come direi io, della ricerca di scopi o “poste” limitate all'interno di quelli che io chiamo “giochi” di società (cfr. il cap. 7 di *Platone 2.0*).

Come scrive, del resto, lo stesso Zampieri poco oltre, “dal nostro discorso comune, dal nostro essere-*con*, dal nostro *noi*, sorgerà una dimensione di senso entro la quale il *gioco* dei significati verrà interamente *giocato*” (p. 124), con tutta l'ambivalenza, aggiungo, del verbo “giocare”, che mostra bene ciò che Zampieri denomina la “località” (nel senso di “parzialità”, “relatività”) del “senso” di volta in volta “compreso”. Nel prosieguo del passo, poi, Zampieri riconosce, in una delle pagine forse più belle del suo *Manuale*, la differenza tra il “comune” colloquio e il colloquio “filosofico” nella capacità del secondo di suscitare “meraviglia” per la modalità filosofica di attingimento del “senso” a partire dalla “finitezza del singolo”. Non si tratta, in fondo, proprio di ciò che io ho espresso in *Platone 2.0* come la “consapevolezza del gioco filosofico di essere un gioco” (cfr. § 7.1.6), mentre gli altri giochi sociali (così come i “giochi linguistici” in cui essi si traducono) non sarebbero, “innanzitutto e per lo più”, affatto consapevoli del loro essere giochi (altrimenti si scoprirebbero “filosofici” a propria volta)?

Altro passaggio rilevante (e consonante con la mia prospettiva): tra quelli che egli chiama gli *assi della ricerca* (p. 126), in cui si tradurrebbe un colloquio filosofico, Zampieri colloca (come quinto asse), quella che egli chiama “*costellazione delle idee*”, rimarcando quanto, nel colloquio filosofico, sia “utile procedere per aggiunta progressiva di concetti, in modo da costituire [tale] ampia *costellazione di idee*” contraddistinta da “*disarticolazione* apparente” (p. 128). Intendo che qui Zampieri si riferisca a ciò che in *Platone 2.0* ho denominato *organismo* dialogico (al § 2.3.8) e ho caratterizzato appunto come un insieme di concetti non scevro di interne contraddizioni, lacune.

Altro rilievo importante di Zampieri: “All'interno del colloquio stesso [...] è opportuno a mio avviso che [...] il consulente provi sempre a *esplicitare* ciò che fa”, dicendo ad esempio: 'Ora stiamo esaminando il profilo dei tuoi valori di riferimento;

Proviamo ad allargare il campo del discorso sul tema che mi hai proposto ecc.” (p. 129). Questi frequenti rinvii alla cornice metodologica, soprattutto se associati a brevi ricapitolazioni di quanto via via emerso (da proporre sempre all'approvazione del consultante), sono fondamentali per compensare la tendenza del dialogo, in se stesso strutturalmente ametodico, alla dispersività. Ne reca testimonianza in numerosi passaggi il caso di Luigi (dettagliatamente ricostruito nel cap. 2 di *Platone 2.0*, come già ricordato).

Anche l'esigenza, sollevata da Zampieri, della “costituzione di un progetto” (settimo asse, p. 128, vedi anche pp. 168-75) sembra risuonare (pur con alcuni limiti, interrogativi e distinguo che evidenzierò più avanti) con la mia idea che nel dialogo si debba registrare un'*evoluzione/elevazione* (cfr. § 3.3.8, § 3.3.10). Zampieri chiarisce, in particolare, come questa dimensione progettuale non possa essere ridotta a una mera applicazione di una forma di “razionalità deliberativa”, ma debba tener conto anche dell'imprevedibilità dell'evento. Lo stesso colloquio filosofico, dunque, si inserisce in un “*continuum*” vitale “progettuale” che, come osserva Zampieri, può, certo, interrogare, discutere, ma che esso sicuramente non interrompe. Il modello che qui Zampieri mette in opera è quello di un approccio “circolare” o “ricorsivo” tra pensiero e vita, egli aveva già introdotto in *Introduzione alla vita filosofica*⁶ e di cui ampiamente discuto in *Platone 2.0* (cfr. § 3.3.1, giudicandolo forse non completamente esauriente, ma sicuramente pertinente al colloquio filosofico).

Zampieri insiste, poi, a sottolineare quello che anche a me pare, come già detto, il *core business* di ogni pratica filosofica degna di questo nome (e che, a mio parere, dovrebbe emergere fin dalle prime battute di un dialogo filosofico): “E questo in effetti è *il lavoro stesso* del dialogo filosofico: un percorso in cui si *mette in questione* la validità delle nostre scelte e dei nostri atti, e la congruenza tra essi e il sistema di credenze e di valori che costituisce la nostra visione del mondo, senza che il percorso si concluda mai di fronte a un muro solido e invalicabile di essenze vere, di verità definitive, di valori eterni: l'interrogazione critica non ha timor reverenziale nei confronti di nulla, rispetta ogni passaggio umano, ogni scelta, ogni valore, ma non

6 Cfr. Zampieri Stefano, *Introduzione alla vita filosofica. Consulenza filosofica e vita quotidiana*, Mimesis, Milano 2010, p. 43 e *passim*.

tollera che si frapponga un divieto al suo operare.” (p. 132). Proseguendo in quest'ordine di ragionamenti, sotto il titolo “*Interrogare un valore*”, Zampieri mette giustamente in luce l'esigenza di “sviluppare delle interrogazioni centrate piuttosto sulla necessità di verificare quanto quel valore *appartenga effettivamente* all'ospite” in modo da “lavorare sulla dimensione della *coerenza* tra quanto l'ospite trattiene in sé come autenticamente suo e quel che invece appare esternamente nei suoi atti, nei suoi comportamenti, nei suoi gesti, nei suoi discorsi” (p. 137), quella che io chiamo *coerenza esistenziale* o *performativa* (cfr. § 2.3.2).

Sotto il titolo di “*lingua filosofica comune*” (p. 145) Zampieri tratta del necessario *accordo* tra consulente e consultante, la platonica *homologia* su cui anch'io ho a lungo insistito (cfr. § 2.2.2. e *passim*). Zampieri precisa, in modo quasi “ossimorico”, che questa *lingua filosofica comune* è qualcosa “con la quale *ci si intende* (anche senza essere necessariamente *d'accordo*)”. Forse è un modo per dire che, non essendo nella “testa” dell'altro, non possiamo sapere *veramente* che cosa l'altro intenda (cheché ne pensino coloro che, per sostenere l'opposto, scomodano la nozione di *empatia*), ma usiamo certe parole come moneta corrente di scambio fin tanto che questa moneta “funziona” (cfr. §§ 4.2.2-3, §§ 4.2.7-8).

Nel paragrafo dedicato ai “*tre livelli del discorso*” (p. 146, verbale, concettuale e “gestuale”) Zampieri, sia pure attraverso altri riferimenti (Sellars, Rorty ecc.) rispetto ai miei, sembra pervenire alle mie stesse conclusioni riguardo al rapporto tra dire, pensare, agire: “La trasformazione che il colloquio rende possibile, per la quale lavora, è innanzi tutto una *trasformazione linguistica*, che si tratti di valori, di assunzioni, di ipotesi, di progetti, ma al contempo essa è anche *trasformazione vitale*, cioè un cambiamento operativo, nei gesti quotidiani, nei rapporti, nelle relazioni” (p. 149); ciò che io esprimo col dire che “*pensare è agire*” e “*agire è pensare*”, postulando una fondamentale coincidenza (o embricazione) tra pensiero, parola e azione (cfr. §§ 3.3.5-6). Certo, tale proclamata coincidenza porta, nella mia prospettiva, a conseguenze (apparentemente) più radicali di quelle a cui sembra pensare Zampieri (come vedremo): conduce, infatti, a un filosofare fatto *esso stesso*, magari per lunghi tratti, di azioni (come quelle suggerite da *yoga* e arti marziali, dal teatro e dalla danza ecc.), cioè di espressioni *non verbali*; filo-sofare “legittimato”, appunto, dal fatto che tali

espressioni sarebbero *in tutto e per tutto equivalenti* a quelle verbali (cfr. § 3.3.7). Ma vi ritorneremo.

Zampieri ascrive, infine, alla dimensione della “*trasparenza*” (p. 149) quello che io chiamerei il carattere “auto-critico” o “meta-teorico” del filosofare; per cui il filosofo, oltre che chiarire via via quello che intende fare (primo aspetto) e quello va facendo (secondo aspetto), può anche interrogarlo o lasciare che l'altro lo interroghi e lo metta in questione (terzo aspetto). Come sa chi ha letto *Platone 2.0*, proprio quest'ultimo tratto *auto-critico*, più di ogni altro (più, ad es. della dimensione “verbale”, del procedere “logico-argomentativo” ecc.), qualifica, secondo me, il filosofare *distinguendolo* da altre pratiche apparentemente affini.

Non mi sembra il caso di spendere altre parole sulla forte *consonanza* non solo teorica, ma anche pratica, quale emerge da questo rapidi cenni, tra i modi nei quali, Zampieri e io, pensiamo i “momenti” in cui si può (e per certi aspetti si *deve*) articolare una consulenza filosofica.

I meccanismi della trasformazione

Zampieri, sotto questo titolo, alla fine del suo *Manuale*, indica una serie di “eventi” o di “processi” che, nel mio “vocabolario”, indicherei come “segni” che “fu vera consulenza filosofica”.

Tra questi processi o eventi mi sento (e mi sembra) in consonanza soprattutto con i seguenti.

Nel paragrafo dedicato alla “*ridescrizione*” (p. 161) Zampieri paragona il modo in cui ciascuno tende a interpretare la propria esperienza a un “paradigma” nel senso di Kuhn (come faccio anch'io in *Platone 2.0*, al § 4.6.2 e altrove), e osserva giustamente: “Quando muta il paradigma, muta il mondo stesso insieme a esso. Guidati da un nuovo paradigma, si guarda in nuove direzioni e si adottano nuovi strumenti, e anche gli oggetti familiari appaiono sotto una luce nuova” (p. 163). Nel dialogo filosofico si mettono effettivamente alla prova, nella mia esperienza e nella mia prospettiva, diversi modelli di interpretazione (o descrizione) dei fenomeni, volti a “salvare” questi fenomeni stessi, adottando il procedimento che Platone denomina “*dianoetico*” (cfr. §

2.2.4). Il cambio di paradigma dipende dalla scoperta di “anomalie”, eventi o fenomeni che non “quadrano” con quello che crediamo, che ci aspettiamo. Ora, come chiarisce Kuhn, non è il *numero* e neppure la *qualità* delle anomalie che determina il cambio di paradigma, ma una *de-cisione* in ultima analisi imprevedibile; quella che a me piace chiamare *insight* o illuminazione; non deducibile da altro, ma che può, a sua volta, ispirare “ipotesi” da cui derivare un nuovo modello da testare empiricamente.

Zampieri riconosce, poi, il ruolo fondamentale giocato dal... “*ruolo*” che dobbiamo tanto, nella vita, recitare, quanto, in filosofia, “interrogare” (Zampieri dice “definire”). In questa prospettiva Zampieri si trova a dover “ridimensionare” la nozione di “persona” (altrove fin troppo, forse, da lui “*celebrata*”, come vedremo) riscoprendone il significato di “*maschera*”: “Il nostro essere *persone* coincide con l’essere immagini su una scena: in ogni fase della nostra esistenza siamo figli o genitori, siamo mariti o amanti, siamo lavoratori o disoccupati, siamo padroni o servi, siamo operai o contadini, siamo giovani o vecchi. Abbiamo molte *maschere* sempre disponibili che estraiamo a seconda del momento, dell’opportunità, della situazione, del pubblico” (p. 178, per l’equivalenza persona-maschera in *Platone 2.0* cfr. il § 4.1.2 e *passim*).

Infine Zampieri caratterizza l’*equilibrio*, che si ha di mira in un colloquio filosofico, come un “imparare a dondolare, a vivere come il funambolo, conservando l’equilibrio attraverso un lavoro continuo di aggiustamenti, realizzando un apparente immobilità attraverso un movimento inarrestabile” (p. 180). Nella mia prospettiva si tratta del *bilancio*, sempre *sub iudice*, “tra la porzione esplicita (contraddistinta da una almeno provvisoria e apparente coerenza) e quella implicita della propria ‘visione del mondo’ (si potrebbe quasi dire: il peculiare orientamento della linea del fronte del proprio inevitabile conflitto interiore)” (cfr. § 4.6.1, § 7.4.9).

Anche per quanto riguarda questi “meccanismi di trasformazione” non mi sembra il caso di spendere troppe parole sulla *consonanza* non solo teorica, ma anche pratica, tra il mio approccio e quello di Zampieri.

Dissonanze

Mi pare più intrigante, a questo punto, cominciare a “interrogare” certe, più o meno, marcate *dissonanze* di dettaglio, soprattutto perché dal loro esame potranno – credo – cominciare a emergere certe differenze di fondo (lessicali o concettuali? questo è il problema!) nel nostro rispettivo modo di intendere e “inquadrare” la consulenza filosofica *tout court*,

Poiché, tuttavia, troppo spesso, nelle discussioni tra filosofi consulenti, alla “sacrosanta” critica, rivolta al modo di procedere del collega di turno, si accompagna una più o meno velata accusa, della serie: “Se le cose stanno così, quella che pratici, sarà un'attività meravigliosa, fantastica, efficace, ma, almeno *in quanto* fai questo o quello, *non è più consulenza filosofica*”, preciso a scanso di equivoci, che è lungi da me l'idea di contestare che sia *possibile* o *legittimo* condurre una consulenza filosofica nel modo in cui Zampieri dichiara di condurla, *anche* per quei tratti che mi sono meno congeniali. Soltanto: dubito dell'universalizzabilità di certi aspetti che mi sembrano piuttosto “idiosincratici”, ossia riferibili al modo *specifico* in cui Zampieri (legittimamente) opera, ma forse “ultronei” o superflui nel quadro di una caratterizzazione di ciò che una consulenza filosofica dovrebbe o potrebbe essere, *in generale*; tanto più che lo stesso Zampieri presenta i tratti della consulenza filosofica che egli delinea come tutt'altro che *vincolanti* per chi voglia esercitare l'attività di consulente. Si tratta comunque, come accennato, di aspetti in ultima analisi marginali, rispetto alla “stupefacente” (perché inspiegabile, data la nostra *diversa* formazione culturale, se non a partire da caratteristiche fondamentali della “cosa stessa”) consonanza tra il *concreto* approccio di Zampieri e il mio.

Perché, allora, dedicare alle dissonanze un numero maggiore di pagine di quelle dedicate alle consonanze? Ciò dipende, come è ovvio, dalla circostanza che in un “ascolto” le dissonanze si avvertono più facilmente degli accordi.

Un'antropologia troppo poco problematizzata?

Zampieri, come ricordato, tra le (sedici) *condizioni* di possibilità del colloquio filosofico, considera indispensabile al dialogo filosofico la *padronanza di sé* del consultante, come quello spazio di libertà di pensiero che *rende possibile* il dialogo, evitando di farlo precipitare in situazioni in cui esso risulti *bloccato*. Ma che significa “padronanza di sé”? Se si dà “padronanza di sé” *se e solo se* il dialogo di fatto decolla, cioè non risulta bloccato “da qualcosa”, la nozione non è un po' “tautologica”? In effetti, rimanendo su un piano squisitamente *fenomenologico*, appare difficile istituire la distinzione, che Zampieri tenta di giustificare o, almeno, si illustrare, tra *blocchi* di tipo *psichico* (che sarebbero materia di psicoterapia) e blocchi di tipo *ideologico* (materia di filosofia, in quanto inerenti allo stesso pensiero: “incrostazioni di credenze” ecc., cfr. pp. 84-85). Senz'altro chi ha esperienza di pratica filosofica si imbatte spesso in questi blocchi. Tuttavia, non avendo la “sfera di cristallo” dello psicoterapeuta (cioè non facendo nostra aprioristicamente, in quanto filosofi, una determinata *rappresentazione* del soggetto che abbiamo di fronte), la distinzione tra blocco psichico o ideologico può solo scaturire, mi sembra, solo (di nuovo tautologicamente) dalla capacità o meno del dialogo filosofico di superarlo *di fatto*; nel senso che possiamo convenire di denominare “psichico” il blocco che il dialogo non riesce a superare e “ideologico” quello che la filosofia riesce a smontare. Altrimenti non rischiamo, forse, di proiettare sull'altro acriticamente nozioni come “conflitto intrapsichico”, “trauma”, “meccanismo di difesa” (pure evocate da Zampieri, ma a che titolo)? Sotto questo profilo si può, forse, semplicemente concordare con Zamarchi, evocata da Zampieri, che “vede in questo [cioè nell'emergere di un blocco insuperabile] il confine di operatività della consulenza filosofica, e quindi l'apertura dell'ambito specifico delle psicoterapie”, punto. Che poi non è se non quello che ho sperimentato (e teorizzato) nei casi di Elisa e, soprattutto, di Sonia, riportati in *Platone 2.0* (cfr. § 4.1.6, § 7.4.1).

Alla “padronanza di sé” Zampieri, evocando Isaiah Berlin, associa, poi, una più ampia nozione di “*libertà*”, sia negativa, sia, soprattutto, positiva, (pp. 85-90). In realtà, anche per questa “condizione” si può osservare, analogamente che per quella

della “padronanza di sé”, con la quale in ultima analisi può essere fatta coincidere, che essa può essere riconosciuta *a posteriori* solo (tautologicamente) in quanto, di fatto, il consultante di turno ci consente di avviare un autentico (e perciò *libero*) dialogo con lui. Ma presupporla come una sorta di (non ben definita) “condizione antropologica” o “psicologica” desiderabile *a priori*, per poter iniziare un dialogo filosofico (o addirittura, come vedremo subito, anche in se stessa, come *obiettivo* del dialogo medesimo) potrebbe non essere affatto indispensabile.

Qualcosa di simile si può osservare anche per quella che Zampieri chiama “*disponibilità al cambiamento*” (Zampieri scrive: “Non si può dare un colloquio in una situazione di immobilità, senza cioè la *disposizione preliminare* al movimento, e senza *attendersi* che un qualche imprevedibile mutamento accada”, p. 90). Sicuramente il colloquio, in quanto *filosofico*, *implica* la messa in gioco e, dunque, il *cambiamento* di chi vi prende parte, non foss'altro che quel cambiamento di prospettiva (con imprevedibili effetti esistenziali e pratici) che la sola messa in luce dei presupposti inesplorati delle proprie credenze provoca. Ora la domanda è: “Questo cambiamento dipende dal fatto che si instauri un dialogo effettivo o da una generica 'disponibilità' al cambiamento, disponibilità *antecedente* ad esso?”. Per il rasoio di Ockham, per il quale *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, cioè non vanno moltiplicate le ipotesi se non ve n'è necessità, parrebbe che la sola cosa che si richiede affinché si dia dialogo filosofico è che tale dialogo, di fatto, *cominci*. Infatti, se si tratta di vero dialogo, esso *implica* il cambiamento, senza presupporre alcuna ulteriore, specifica *disponibilità* ad esso (che non coincida con la disponibilità a dialogare). Se, invece, il dialogo non decolla, ciò può essere imputato alla mancanza di questa o quella condizione di possibilità (p.e. a una mancanza di “libertà” o “padronanza di sé” nel consultante, nel “vocabolario” di Zampieri). In altre parole “disponibilità al cambiamento” sembra tutt'uno con “disponibilità al dialogo” (e, in ultima analisi, con quelle “libertà” e “padronanza di sé” che abbiamo già fatto coincidere con tale disponibilità; verificabili, peraltro, solo *a posteriori*). In questa prospettiva, il consultante non dovrebbe accettare *a priori*, astrattamente, la possibilità di cambiare (cosa che potrebbe anche inquietarlo), ma semplicemente dovrebbe iniziare il *dialogo*. Semmai: quando questo dovesse toccare nodi, lo scioglimento dei quali implicasse “cambiamento”, egli potrà, di volta in volta, “bloccarsi” (mancherebbe la condizione

che Zampieri denomina “padronanza di sé / libertà”) od *osare* (avere il *coraggio*, che “Luigi” ad esempio non ebbe, cfr. § 2.5.3) di avanzare.

Tornando, poi, ancora, sulla “libertà” di cui parla Zampieri evocando Isaiah Berlin, un altro problema scaturisce dal fatto che essa, come libertà *positiva*, “autodeterminazione” e come “uscita dallo stato di minorità”, dovrebbe costituire, secondo Zampieri, non solo *condizione* per l'avvio di una consulenza filosofica, ma anche, in certo modo, *obiettivo* della pratica (pp. 85-90). Nella conclusione del volume Zampieri (pp. 183-83) ribadisce tale prospettiva, rappresentandosi la filosofia, kantianamente, come quell'esercizio che può fare uscire l'uomo “da uno stato di minorità”.

Si tratta, nella mia prospettiva, senz'altro di una possibilità auspicabile, così come reale è il rischio che chi si rivolge a un consulente, foss'anche filosofico, cerchi solo nuove forme di *dipendenza* per non decidere ancora o mai di sé (come, ad esempio, la mia consultante “Federica” era tentata di fare, cfr. § 3.2). Come argomento in *Platone 2.0*, questa “dipendenza” è, anzi, forse, di qualcosa di più di un rischio: il dialogo filosofico, come quello pedagogico, è preso, in effetti, in un'antinomia. I *ruoli* del consulente e del consultante (come quelli dell'educatore e dell'educando, cfr. § 7.4.9), per realizzarsi pienamente come “filosofici”, non dovrebbero forse *abolirsi* come tali? Per converso: l'autodeterminazione del consultante, per quanto auspicabile, non può essere sempre e comunque lo *scopo* dell'esercizio filosofico, poiché vi possono essere casi nei quali si ammette che il nostro interlocutore debba accettare i propri limiti, anche “moralì”, e una prospettiva di magari temporanea dipendenza da altri (magari perché minorenne, o malato, o preda di sostanze tossiche che non gli consentono, ancora o più, di prendere decisioni per se stesso). In vista il filosofo, in ultima analisi, ha sempre il *bene* del proprio interlocutore, da ricercare, certamente, nella misura del possibile, *con* lui e non contro di lui (cfr. § 7.4.8). Come escludere, allora, in via di principio, che qualcuno scopra, riflettendo su di sé, il *valore* che per lui ha la totale dedizione a una “causa”, l'obbedienza più o meno cieca a un'autorità, il sacrificio di sé per amore di qualcosa o di qualcuno, il riconoscimento franco della propria *dipendenza* da altri o da altro, dipendenza che, in determinate situazioni, potrebbe rivelarsi insuperabile e perfino più desiderabile di una “libertà” che dovesse implicare, ad esempio, una disperante solitudine? Concretamente, non si può escludere che il

consultante di turno decida “liberamente” di sospendere il dialogo filosofico per affidarsi alle cure di uno psicoterapeuta o di un “guru” (come argomento in *Platone 2.0*, al § 7.3.11), cioè di rinunciare, in parte o del tutto, anche a quel *margin*e di libertà, presupposto, necessario all'esercizio dello stesso dialogo filosofico. Perché questa decisione, se ben meditata, dovrebbe essere meno filosoficamente giustificabile di quella opposta?

Nella mia prospettiva, insomma, la libera autodeterminazione dell'altro, nei limiti in cui ci è dato autodeterminarci come esseri umani, sembra costituire, fintanto che *persiste*, più una *condizione* del prosieguo del colloquio (come ben rileva Zampieri trattando delle *condizioni* del colloquio), in quanto colloquio *filosofico*, che un suo (esclusivo, essenziale, peculiare) *obiettivo*. Si tratta, in altre parole, di un *possibile* obiettivo che il consultante si dà nel corso del dialogo, qualora la sua visione del mondo evolva in tal senso. Ma perché dovrebbe essere *necessario* che sia così?

In generale, Zampieri sembra presupporre una determinata “costituzione antropologica” o, più semplicemente, “natura umana”, governata da una *psiche* le cui leggi potrebbero sfuggire al colloquio filosofico e meritevole di una sempre maggiore emancipazione che il colloquio dovrebbe favorire. Come dire: “L'uomo è nato libero, ma ovunque è in catene”. Solo che, a differenza che per Rousseau, per Zampieri ciò che potrebbe liberarlo non sarebbe un “contratto sociale” o una “rivoluzione politica”, ma l’“esercizio filosofico”. Possibile. Ma è proprio così? Meglio: è proprio *necessario* che pensare che le cose stiano così per fare “consulenza filosofica”?

Un ruolo eccessivo assegnato alla formazione culturale del consulente?

Zampieri sostiene, a un certo punto, che “il consulente filosofico che voglia presentarsi con *competenza* all'appuntamento dialogico *deve aver elaborato dentro di sé* il quadro di una serie problematiche [concernenti le sfere dei fini, dei valori, della scelta, del possibile, dei conflitti, della responsabilità, dei limiti ecc.] deve cioè aver posto innanzi tutto a se stesso le domande relative; deve aver cercato in sé delle *risposte*, nel confronto con la *tradizione filosofica* e nella riflessione intorno alla propria esperienza” (p. 116). L'esigenza sollevata da Zampieri (“il consulente *deve*

ecc. ecc.”) sembra presupporre che la “competenza” del consulente filosofico coincida soprattutto con la sua “cultura”, quale scaturisce dalle sue personali risposte alla somma delle questioni elencate da Zampieri e soprattutto dai modi in cui la “tradizione filosofica” (cioè la storia *scritta* della filosofia) ne ha trattato. Certo, il filosofo consulente deve essere *presente* con tutto se stesso. D'altra parte, però, la sua “competenza” culturale non può diminuire l'importanza della fondamentale competenza “dialogica”, puramente *metodologica* del consulente (che sicuramente sta a cuore anche a Zamperi, sebbene ne tratti meno insistentemente), consistente, a prescindere dalla propria capacità di riflessione su di sé e dalla ricchezza della propria formazione *culturale*, nel saper indagare *con l'altro* i *presupposti* di *qualsivoglia* “opinione”; foss'anche la più *bizzarra* e *lontana* dalle questioni “esistenziali” o “esistentive” elencate da Zampieri. Tali questioni, a esaminarle a una a una, appaiono legate tanto alla *sua* esperienza di consulente filosofico, quanto, se non di più, a certe sue premesse culturali di sapore “esistenzialistico” che lo portano – legittimamente, nel quadro però della *sua* “epistemologia personale” della consulenza filosofica, ossia di alcunché di meno “universalizzabile” di altre osservazioni preziose del “*Manuale*” – a “esagerare”, forse, almeno ai miei occhi, l'importanza di certi aspetti rispetto ad altri.

Anche quando Zampieri mette in luce l'importanza di “*allargare*” (p. 139) lo sguardo del consultante, dopo aver interrogato un valore (p.e. quello della “libertà”), pertinente al problema per cui il consultante si è rivolto al consulente, Zampieri sembra suggerire l'imprescindibilità, a tale fine, del richiamo all'esperienza del consulente e, soprattutto, alla “storia della filosofia”.

Per la verità non ho nulla da obiettare a un “allargamento” del colloquio, effettuato facendo “esempi di conoscenze comuni, di personaggi celebri, dello *stesso filosofo consulente*” (il consulente, infatti, può senz'altro, a differenza di molti psicoterapeuti, mettere in gioco la sua esperienza di vita, cfr. § 2.2.6) ed evocando “esperienze di filosofi tratte dalla *letteratura filosofica*” (alla specifica pratica della *lettura filosofica* ho dedicato l'intero capitolo 6 di *Platone 2.0*); tanto più che Zampieri salda tra loro i due approcci, rilevando opportunamente come “la definizione o la riflessione intorno a un determinato tema”, offerta da questo o quel passo della *letteratura filosofica* (e non solo: Zampieri stesso evoca, poco oltre, giustamente, le opere d'arte, cinematografiche,

letterarie ecc.), “sia intesa sempre come risultato di una *esperienza individuale*” (p. 139).

Tuttavia, un indizio del “peso” eccessivo che, in Zampieri, esercita la “tradizione” è offerto dalla risposta alla domanda: “*Quale esperienza individuale* ci aiuta a intendere un determinato passo della letteratura filosofica? L’esperienza *di chi?*”. Zampieri chiarisce: “Posso esporre l’idea di libertà di Aristotele, ‘è libero ciò che è causa di se stesso’, come la *sua* [cioè di Aristotele, dell’autore del passo!] *esperienza* della libertà (e non come il tentativo di stabilire una verità metafisica in materia)” (*ibidem*). Il problema, che ho lungo discusso in *Platone 2.0*, è che, non potendo accedere, né empaticamente, né altrimenti, all’*intenzione* dell’autore (cfr. § 6.3.4 e ss.), non potremo mai sapere se le definizioni di Aristotele (e di chiunque altro) fossero tentativi di stabilire verità metafisiche (come, peraltro, sembrerebbe che fossero) o ipotesi provvisorie tratte dalla sua “*esperienza individuale*”.

Ma, a ben vedere, ciò è davvero pertinente? Quello che conta non è che queste definizioni *ridondino* nell’esperienza *non dell’autore* (perduta per sempre), *ma del lettore*? Certo, resta fermo che, come scrive Zampieri, “l’uso del materiale filosofico serve a mostrare altre possibilità, non a *spiegare* l’esatta definizione, che cosa sia veramente quella tale cosa, e queste altre possibilità potranno essere discusse, adottate, respinte o semplicemente ritenute irrilevanti” (p. 139). Questo *uso* sembra, tuttavia, presupporre, per come ne tratta Zampieri, la possibilità di “calarsi” nella cultura e nell’epoca di autori anche molto lontani da noi nello spazio e nel tempo e di sviluppare “dialoghi” francamente *impossibili* con loro.

Considerazioni analoghe possono essere fatte per un tipo di “allargamento” (affine, ma distinto da quello che consiste nell’attingere alla letteratura filosofica) che Zampieri, viceversa, non tematizza, ma che io ho esemplificato in *Platone 2.0* ed è attestato ampiamente nei *Dialoghi* di Platone. Esso consiste nella “convocazione” nel dialogo di *partner* immaginari, quali potrebbero certo, essere anche i “filosofi del passato”, ma in particolare persone con cui il consultante è in conflitto, al fine di sviluppare la loro visione del mondo “avversaria” (nel caso di Luigi si trattava di sua moglie, in procinto di separarsi da lui, cfr. § 2.2.4; nei *Dialoghi* platonici si tratta spesso di illustri maestri defunti, sofisti ecc.). Anche in questo caso bisogna essere consapevoli che *tale indagine non può che essere a sua volta ipotetica e immaginaria*

(non siamo affatto nella “testa” di persone assenti, così come non possiamo ricostruire l'intenzione degli autori del passato) e vale solo più come “termine di paragone” per aprire prospettive *alternative*, variamente compossibili o impossibili con quella del nostro consultante.

Dobbiamo per forza partire dalla “mia storia”? La questione autobiografica

Torniamo, per un attimo, ai punti di “debole” sovrapposibilità tra il caso di Luigi, esposto in *Platone 2.0*, e la scansione in momenti di una consulenza filosofica “tipo”, proposta da Zampieri: la mancata sicura acquisizione, da parte di Luigi, di una *vita filosofica* e la mancata perlustrazione della sua “autobiografia”.

In realtà, condivido pienamente l'idea di Zampieri, presentata soprattutto nel volume *Introduzione alla vita filosofica*, che una consulenza filosofica abbia di mira in ultima analisi la “maturazione”, in chi vi prende parte, di un più ampio stile di *vita filosofica* (cfr. § 3.3.7). Semplicemente: si tratta di un'eventualità, per quanto auspicabile, molto difficile da realizzarsi – non si è, ad esempio, verosimilmente realizzata nel caso di Luigi – e, anche qualora si realizzi, difficile da “accertare”, soprattutto nel quadro di una serie di incontri di consulenza filosofica di tipo professionale.

Invece, ho forti perplessità, sia sotto il profilo *teorico*, sia sulla base della mia esperienza, sul ruolo che Zampieri, nel *Manuale* e altrove, assegna alla “fase autobiografica”, soprattutto (ma non solo) come fase da cui *il colloquio prenderebbe le mosse*.

Intendiamoci, non escludo affatto che il dialogo filosofico abbia a che fare con il modo in cui “ci raccontiamo noi stessi”. Ho dedicato, del resto, una sezione di *Platone 2.0* (la sez. 6.8) proprio a questo aspetto. Quello che discuto sono i modi di tale “avere a che fare”, e, soprattutto, l'idea che sia *necessario passare* o, addirittura, *partire* da un'*esplicita* “fase autobiografica”.

Possiamo partire dalla puntuale osservazione di Zampieri che, se si attraversa un momento autobiografico, è solo per scoprire che, come suggerisce Rimbaud (e –

aggiungerei io – Ricoeur), “*l’io è un altro*” (p. 103), scoperta sulla quale registro la massima consonanza con Zampieri .

Ma già qui possiamo rilevare un’(apparente) differenza di prospettiva. Zampieri aggiunge: “Se nel *mondo antico* il superamento dell’egoità ristretta corrispondeva all’identificazione con il saggio come mediatore rispetto alla razionalità universale, e con il santo come mediatore con il divino, *oggi* questo movimento ci porta piuttosto a far emergere la natura relazionale della nostra condizione” (p. 103). Mi chiedo: più che di una contrapposizione tra “mondo antico” e “oggi” (che implica, in Zampieri, una visione “storicistica” tutt’altro che scontata e su cui dovremo ritornare), non si tratterà, piuttosto, di diversi gradi a cui l’esercizio filosofico di *de-soggettivazione* (“esercizio di morte”, in termini platonici) perviene? “Lo sguardo decentrato”, a cui si mira in un colloquio filosofico, davvero “non è mai così *esterno* come vorrebbe essere”, come pretende Zampieri?

Zampieri chiarisce come segue quest’osservazione: “In ciò consiste il principale *limite* del movimento di narrazione biografica, che in essa io cerco di distaccarmi da me (attraverso la duplicazione dell’io tessitore e dell’io raccontato), ma mi scontro con il fatto che io comunque resto *implicato* con me stesso. Mi sdoppio per raccontarmi, assumo una prospettiva dall’alto per costruire una identità narrativa, ma quella implicazione resta comunque a indicare il *limite* di questo movimento” (p. 104). Questo limite è davvero insuperabile? O potrebbe venire superato introducendo, come che sia, un “movimento filosofico” del *mio* sguardo (nella direzione che indico nella sezione 6.8 di *Platone 2.0*, intitolata *Un esercizio autobiografico?*)?⁷

Certo, il mio sguardo si troverà *per lo più* un gradino *sotto* la compiuta “liberazione dall’io” che si ha di mira. Ma come escludere, in via di principio, che tale liberazione possa essere raggiunta? Controprova: le pratiche *yoga*, *vedantin* o *zen* hanno di mira *a tutt’oggi* (e non nel “mondo antico”!) una condizione di liberazione dall’“ego” (condizione denominata *purusa* nello *yoga*, *sat cit ananda* nel *Vedanta*, *satori* nello *zen*). Tale liberazione, essendo per definizione “eterna” oltre che “universale”, non può far certo conto della “differenza” storica (tra noi e gli antichi) in cui si compisse.

⁷ Per la verità Zampieri allude al modo in cui il colloquio favorirebbe il superamento di questo limite “introducendo *lo sguardo dell’altro* accanto al mio” (p. 104). Tuttavia, anche così, sembra trattarsi di un’“ampliamento” dello sguardo, favorito dalla “relazione”, che non può (né vuole) condurre, tuttavia, a un radicale decentramento dell’io.

Nella mia prospettiva, che lascio alla discussione di chi vorrà prenderla in considerazione, semplicemente: *quanto maggiore* sarà quella che chiamo “elevazione” o “evoluzione” dello “spirito” (cfr. § 3.3.8, § 3.3.10) rispetto all'orizzonte dell'“io”, prodotta dall'esercizio filosofico, *tanto più* (ora e sempre) esso avrà conseguito il suo scopo (di decentramento, più o meno “totale”, del soggetto che lo pratica, da se stesso).

Lo “storicismo” di Zampieri emerge anche sotto un altro profilo. Per quanto riguarda il gesto (come direbbe lui) dell'effettiva narrazione autobiografica, egli si mostra bensì consapevole del fatto che “il passato non si restituisce mai oggettivamente come se fosse possibile porsi esternamente a esso, *ma lo si media attraverso il presente reale* che funziona da stimolo per la ricostruzione e reinterpretazione di noi stessi” (p. 104), tuttavia egli rimane in qualche modo “prigioniero” della gadameriana “*fusion*e di orizzonti”, esplicitamente evocata (rispetto alla quale preferisco piuttosto parlare di “*frizione* di orizzonti”, cfr. § 6.7.3), “dove la *storicità insuperabile* della nostra condizione umana, del nostro essere, si rovescia nel momento del comprendere, per cui il mio *presente* non è mai annullato, ma piuttosto *messo al servizio* della comprensione del mio *passato*”. Non sarà piuttosto – mi chiedo – il passato a dover essere *messo al servizio* del *presente*? Non dimentichiamoci che al cuore del colloquio filosofico non vi è la ricostruzione del passato, ma la *presente* visione del mondo del consultante, rispetto a cui il passato può e deve essere evocato *solo se e quando* necessario per renderla più trasparente.

In generale, comunque, la meta-narrazione di Zampieri di come si costruisca una narrazione autobiografica, nella misura in cui Zampieri mette in luce la necessità di una decostruzione dell'io, resta sostanzialmente consonante con la mia prospettiva. Ciò che fa davvero problema, tuttavia, come accennato, è la *pertinenza* di tale narrazione al colloquio filosofico o, per meglio dire, la *necessità* di tale pertinenza (tanto più come alcunché da cui il colloquio potrebbe o dovrebbe *iniziare*).

Come lo stesso Zampieri sottolinea, nel raccontarsi si ha necessariamente di mira la *coerenza* della narrazione (“una vera narrazione autobiografica”, scrive evocando Atkinson, “non [deve] mai dipendere dall'adesione e dall'obbedienza a criteri esterni, ma piuttosto consist[e] in un percorso di interna *coerenza*”, p. 106), Ma questa narrazione – mi chiedo –, “romanzando” la nostra vita, rendendola “coerente” a tutti i

costi, non rischia di occultare proprio quei *punti di contraddizione* (quell'“essere io un altro”) che la filosofia dovrebbe, viceversa, sviscerare (cfr. § 6.8.1)?

Certo, potrebbe trattarsi di un *grado zero* della pratica filosofica, introdotto proprio per poter essere poi problematizzato. Ma tale “fase” non appare né logicamente necessaria, né empiricamente frequente, a meno che il consulente non *progetti* di partire proprio da lì, come sembra fare Zampieri con la “batteria” di *domande* e di ipotesi di *storie* e di *ruoli* che egli sciorina alle pp. 106-7. La questione è: si tratta di un'effettiva necessità del dialogo o una precisa scelta “politica”, idiosincratca, del consulente?

Nella mia esperienza, in genere il colloquio inizia bensì con un momento autobiografico, ma *estrinseco*, connesso alla presentazione del consultante al consulente, al momento dell'incontro, della serie: “Buongiorno, sono Luigi Antinori, sono un dirigente dell'azienda***, sono sposato da 20 anni e ho un figlio di 12. Ho sentito parlare di Lei da *** e ho pensato di sperimentare un colloquio di consulenza filosofica...”. “Perché è venuto da me? C'è qualcosa di cui mi vorrebbe parlare?”. “Sì, avrei un *problema* che non so come risolvere. Mia moglie mi ha lasciato ecc.” A questo punto non vi è nulla di *ovvio* o di “scontato” e neppure di “logico”, a me sembra, nel procedere come segue: “Per capire meglio perché questo evento costituisca un problema per Lei, mi *racconti* un po' di sé... Quali sono state le tappe fondamentali della Sua vita? Quali sono stati gli 'aiutanti' nella Sua esistenza? Chi sono stati i 'nemici' nella Sua esistenza? [riprendendo alcune domande proposte da Zampieri]”. Parrebbe più naturale chiedere, invece: “Perché vive questa separazione come un problema?”. Nello “spiegare” (non “narrare”) le *ragioni* per cui il consultante vive il suo problema *come problema* (torneremo tra poco sull'imprescindibilità della “problematizzazione del problema”, come momento *inaugurale*, alternativo alla narrazione autobiografica, del mio stile di consulenza filosofica; approccio che mi pare più pertinente alla “*filosoficità*”, per così dire, della consulenza filosofica) il consultante evocherà certamente altre circostanze della sua vita, ma sempre in un contesto *esplicativo*, piuttosto che *narrativo* (si veda l'*incipit* del caso di Luigi in *Platone 2.0*, cap. 2). Tali evocazioni “autobiografiche” garantiranno, certamente, in quanto *sfondo* del ragionamento (non “oggetto” di esso), che non si stia “chiacchierando”, ma che si stia facendo autentica filosofia, “implicita” nell'esistenza

(come altrimenti non si potrebbe praticarla). Ma esse non saranno il *cuore* del processo dialogico. La “vita”, infatti, è *comunque* implicata in ogni momento del colloquio filosofico (anche se si parlasse di neutrini!). Ma perché essa dovrebbe essere necessariamente “narrata”? Essa sarà, eventualmente, evocata e *interrogata*, di quando in quando, come *contesto* che chiarisce il senso esistenziale (non astratto, “verbale”) delle proprie “opinioni” (in quanto vere e proprie “credenze” vissute).

Zampieri non sottovaluta, certo, la funzione filosofica dell'*interrogazione critica*, quando, ad esempio, scrive: “La capacità e l’attitudine a *raccontarsi* e *poi* a *interrogarsi*, e a mettersi sotto esame, dovrebbe divenire un *habitus* ecc.”. Ma, mi domando, non è forse solo il *secondo* gesto, l'*interrogazione*, a qualificare come *filosofico* il colloquio? Non è, in definitiva, solo esso necessario a questo scopo, *qualunque cosa* – non solo la vita del consultante! – costituisca l'oggetto dell'*interrogazione*?

Che Zampieri consideri fondamentale la dimensione *narrativa*, accanto a quella *esplicativa* o *interpretativa*, in seno al colloquio filosofico, lo si evince anche dal fatto che, tra quelli che egli chiama “*assi della ricerca*” (p. 126), Zampieri pone l'*identità* degli ospiti (secondo asse, p. 127), in quanto identità “*narrata*”. Zampieri, per la verità, non sottace la “mutevolezza”, “complessità”, “revisionabilità” di quest'identità. Ma la questione che sollevo (cfr. ancora § 6.8.1) ancora una volta è se quest'identità “*narrativa*”, temporalizzata, non sia *in quanto tale illusoria*. La *temporalizzazione* dell'identità, che permette di “romanzare” la mia vita, non è proprio ciò che mi *illude* di esistere in modo più o meno “*coerente*”, mentre la “verità” è che “io sono” sempre “altro” da me (come testimoniano le mie nascoste contraddizioni, che proprio l'esercizio filosofico porta alla luce, quando *interrompe* la narrazione)? Chi sono io se non *soltanto* qualcuno o qualcosa che *ricorda* qualcos'altro di (quello che considera) se stesso e ricostruisce (inventa?) *qui e ora* quest'identità senza tempo, a partire solo e soltanto dalla propria *presente* visione del mondo?

Lo stesso Zampieri, che pur riconosce, come abbiamo visto, che “persona” vale “maschera” (cfr. p. 178), sembra indulgere talvolta a “postulare” un'identità *personale* che si direbbe più *solida* di un'illusione. La “costellazione delle idee”, ad esempio, che costituirebbe il “quinto asse” attorno al quale si coagula un colloquio filosofico, sarebbe “tenuta fortemente unita dall'*unicità della persona* cui si riferiscono”, benché

Zampieri – va detto – riconosca che questa persona “nella sua *unità* è comunque una *pluralità*, di idee, appunto, di credenze, di desideri, di possibilità” (p. 128). E se la “costellazione di idee”, di cui parla Zampieri, più che da questa o quella “*persona*”, fosse “tenuta unita” – propongo – dallo stesso *svolgimento dialogico*? Grazie alle mie domande di filosofo “maieuta”, ciò che viene alla luce non è, forse, come ho cercato di argomentare in *Platone 2.0*, (cfr. § 4.5.1 e ss.) *l'universo* stesso (l'intero, direbbero i metafisici) nella prospettiva frammentaria in cui esso si mostra qui e ora (come *nostra* “verità locale” direbbe Zampieri)? La prospettiva, in cui *l'universo* ora *ci* appare, a chi appartiene? “Non è più tua che mia” – direi –, anche se, contingentemente, sarà più debitrice della precedente “tua” visione del mondo (di consultante) che della “mia” (di consulente).

L'insistenza di Zampieri sull'importanza del momento “*autobiografico*” e, più generale, la centralità che egli assegna alla sfera “*soggettiva*”, nella conduzione di un colloquio filosofico, mi sembrano rappresentare un peculiare aspetto della “via” di Zampieri alla consulenza filosofica, via che caratterizzerei (anche, ma non solo, per tale aspetto) come tipicamente *moderna* (qualifica su cui dovremo ritornare) e che la distinguerebbe dalla “via” che percorro io, contraddistinta, invece, da una marcata e dichiarata (*neo*)*classicità*. Nell'ultima sezione dedicata ai “*meccanismi della trasformazione*” (p. 151 e ss.), ad esempio, ritornando continuamente su se stesso, sul suo stesso “io”, e ricominciando sempre da se stesso (ribadendo continuamente la “sincerità” e la “trasparenza” di tale “posizione”; riconoscendone, certo, tutti i limiti, ma sottolineando che si tratta pur sempre della “sua” posizione, di qualcosa di “proprio”, di cui egli non si potrebbe astrattamente liberare) Zampieri sembra iscrivere la sua “pratica” nella tradizione delle “meditazione” *moderna*, che da Montaigne, attraverso Cartesio arriva fino ad *Ecco homo* di Nietzsche e oltre.⁸

8 È pur vero che talora Zampieri sembra, viceversa, lanciare un *assist* alla mia concezione “classica” del filosofare come “pratica perenne”, come quando scrive, in modo apparentemente critico nei confronti di un certa “tradizione” moderna: “La [pratica filosofica] risponde alla necessità di superare il *monologismo tipico del pensiero occidentale*, quel modo di essere e di definirsi che *da Cartesio in poi* ritiene che la verità vada cercata nel discorso solitario e introspettivo, nel foro interno, nella coscienza individuale, nel silenzio della propria stanza, nell'annullamento di ogni disturbo esterno, se non addirittura nella cancellazione del mondo” (p. 44). Tuttavia, tale presa di distanze sembra, in Zampieri, più che preludere a un “ritorno” di un approccio classico, come quello da me auspicato, implicare l’“invenzione” o la “creazione” (vedi *ultra*) di una “via postmoderna”, *nuova* all'esercizio filosofico. “Nuovismo” che, tuttavia, nella mia prospettiva, apparentemente confligge,

Ciò si mostra, in modo particolarmente evidente, nel tema dell'*appropriazione* (p. 152). Zampieri denomina così, in sostanza, il modo in cui certe “credenze”, certi “valori”, certe “parole” ecc. ci appartengono non astrattamente, teoricamente, ma concretamente, esistenzialmente, inducendoci ad agire di conseguenza (cosa che una “teoria” puramente “pensata”, un'opinione, secondo lui, non potrebbe fare).

Nel mio “vocabolario” “classico” o, se si preferisce, nella prospettiva, che faccio mia, del cosiddetto “intellettualismo socratico” o “etico”, un'opinione (una “*dòxa*”) che non ci faccia agire di conseguenza sarebbe semplicemente un'opinione, non “inappropriata”, ma *contraddittoria* (performativamente contraddittoria, cfr. § 2.3.2). Prendiamo l'esempio proposto da Zampieri, quello di una “donna che realizza razionalmente l'opportunità di lasciare il marito violento, ma che decide di non lasciarlo” (p. 153). Zampieri commenta: “L'argomentazione logica convincente non è però sufficientemente forte da scalfire la sua *persuasione* che il meglio sia, *nonostante tutto*, restare con il marito”. Evidentemente, – commento io – la donna in questione (come la mia consultante Federica, cfr. § 3.2) *non è davvero* convinta dalle argomentazioni che la indurrebbero a lasciare il marito, probabilmente *perché ve ne sono altre*, sottotraccia, ancora da sviscerare, che la convincono a non lasciarlo (nel caso di Federica si trattava, ad esempio, della paura di perdere la propria indipendenza economica, in altri casi la paura di restare soli ecc.). La donna, in questa prospettiva, resta col marito non tanto perché non si sia “appropriata” delle ragioni che la indurrebbero a lasciarlo (come probabilmente si esprimerebbe Zampieri), quanto perché vi sono certamente *altre* ragioni, ancora non sviscerate, che la inducono a non lasciarlo. In altre parole, la “mancata appropriazione” di certe ragioni è, nella mia prospettiva, piuttosto un *effetto* che una *causa* del comportamento della donna. Possiamo ben dire, con Zampieri, che “il [...] giudizio su ciò che s'intende per 'buone' ragioni è di già *persuasione*, che viene prima dell'argomentazione logica” (p. 153). Ma questo significa solo che le ragioni invocate, se non sono *sufficienti* (come direbbe Leibniz) a indurre un certo comportamento, sono implicitamente giudicate come “cattive”, deboli, da chi, di fatto, non le segue, perché, verosimilmente, *si oppongono loro altre ragioni*, migliori, più forti, ma *recondite*, ancora da sviscerare. Alla fine le

nello stesso Zampieri, con i ripetuti, impliciti ed espliciti richiami al “dialogo” nella sua codificazione classica, socratico-platonica.

ragioni “cattive” si riveleranno, certo, qualcosa di cui non mi sarò “appropriato”, non avrò fatto “mie”. Esse restano sullo sfondo magari come ragioni “sociali”, che “si” sarebbero dovute seguire (come direbbe Heidegger), ma che “io” non “sento” di poter seguire. Ma questo è solo un effetto. Se registro questo effetto, rifiutando di prendere sul serio le ragioni *altrui* (quelle del “si” sociale), sono per questo *più autentico*? O sono semplicemente più sensibile ad *altre* ragioni, iscritte magari nel mio corpo o comunicatemi dal mio angelo custode (o spirito guida) o ispiratemi da questa o quella lettura..., che, confliggendo con quelle del “si” impersonale o sociale, si rivelano, alla fine, più convincenti? La scelta di Zampieri di riferire all'io, alla soggettività, la ragione *ultima* per la quale certe “ragioni” non convincono, invocando la nozione di (mancata) “appropriazione” come *deus ex machina* per spiegare comportamenti altrimenti non esplicabili, dice molto della visione del mondo “soggettivistica” e “moderna” di Zampieri (che evoca, da ultimo, anche Heidegger e la sua nozione di “esserci” come “apertura originaria al mondo”), ma dice poco sulle ragioni di questa o quella “mancata appropriazione”, ossia sulle *ragioni* per le quali, di fatto, non si sia stati “conseguenti” con quello che si “diceva” di credere e di opinare (ma che, evidentemente, non si credeva affatto o abbastanza). L'io o, se si preferisce, l'esserci (con la connessa nozione di “appropriazione a me”) diventa, in questo quadro, un “punto cieco” nel processo di illuminazione dell'anima di chi, più che “inautentico” (“opaco” dice Zampieri), è (stato) soltanto (performativamente) *inconseguente*. Giudicare una posizione “inautentica”, insomma, secondo me, non ci dice *perché* essa sia tale.

“Dunque, caro Giorgio”, potrebbe obiettare Zampieri “secondo te, le *nostre* scelte, le *nostre* 'azioni' non sarebbero in nessun modo legate a 'noi', al nostro 'io' o al nostro 'esserci?'”. Senz'altro, potrei rispondere, è ragionevole fare qualcosa che *conviene* a colui che la fa piuttosto che ad altri, sulla base del *lògos* secondo il quale ciascuno è miglior giudice del proprio bene ed è perciò il più “titolato” per occuparsene, per un'ovvia ragione di prospettiva. Nella mia visione del mondo ci sono, ovviamente, anch'io e i miei desideri (essi sono senz'altro, prospetticamente, “in primo piano”), desideri che è ragionevole che io stesso soddisfi, come titolare della *mia* visione, e maggiormente consapevole di tali desideri di chiunque altro (cfr. § 4.6.1 e ss.). Ma bisogna intendersi. La pura “coscienza” del mondo che chiamo “io” è sguardo, è,

appunto, una prospettiva o visione del mondo (cfr. § 4.5.1, un “testimone”, lo considera la tradizione *hindu*, che potrebbe avere solo l'illusione di poter *agire*). Il “mio” corpo, le “mie” istanze, le “mie” cose e così via sono ciò che posso comprendere meglio e del cui bene posso meglio occuparmi. Ma non vi è una ragione “assoluta” per la quale, in circostanze determinate, non li possa o debba sacrificare. La tradizione filosofica (questa volta in senso forte e originario), come ci ricorda Hadot, ci insegna a guadagnare sempre un punto di vista più “elevato”, idealmente quello della natura o di Dio, e ci chiede, in ultima analisi non diversamente da quello che ci comanda l'imperativo categorico di Kant (quest'ultimo riferito, però, antropocentricamente, solo alla comunità degli “esseri razionali” e non all'intero cosmo), di agire *sub specie aeternitatis* o secondo quella che Oscar Brenifier chiama *raison commune*. Secondo te, – bisognerebbe chiedere al nostro interlocutore in un colloquio filosofico – in questa determinata circostanza, che cosa è bene che “il Tizio che tu stesso sei” (o che porta il tuo nome) faccia, in questo contesto, per il bene dell'umanità e/o del cosmo? Che cosa Dio potrebbe volere da te? Quale potrebbe essere la tua missione/vocazione/”virtù” che realizza la *ragione* per cui sei nato? In generale si tratterà, certamente, di garantire la propria autoconservazione e finanche il proprio benessere o la propria felicità (“appropriandosi”, come dice Zampieri, di tutto ciò che coopera a questo fine) come condizione per realizzare tale (sempre ipotetica, sempre revisionabile) missione (il “bene”). Ma non sempre. Vi possono essere buone *ragioni* per sacrificarsi (come il filosofo Sereno che “sacrificò l'essere a causa del bene”, come ricorda Pierre Hadot). Dunque “centrare” sull'esserci come apertura al mondo o sull'io il colloquio filosofico (in modo letteralmente “ego-centrico”) potrebbe tutt'al più, se tutto questo è vero, costituire una tappa, un passaggio di una riflessione che dovrebbe o potrebbe, a un certo livello di analisi, abbandonare tale “centro”, per la sua natura fondamentalmente aporetica e illusoria, a vantaggio di una prospettiva in cui *non ne va più* propriamente di me, ma, piuttosto, del *tutto* di cui sono (o sembro) parte (o, magari, che segretamente *Io* stesso *sono* – ma: “prima che il mondo fosse...”, “*ayam atma brahman*” – , *credendo*, tuttavia, di indossare questo determinato corpo).

In ultima analisi ciò che fa la differenza tra la mia prospettiva e quella di Zampieri mi sembra che sia la “sovra-interpretazione” del “senso” del lavoro filosofico. In effetti in entrambe le prospettive “l'io” è qualcosa le cui pretese devono essere

abbandonate, qualcosa che è “sempre altro” e “sempre *in relazione*” (ma si veda quello che osserverò tra poco sui limiti di questo “essere in relazione”). Tuttavia, nella mia prospettiva si tratta del lavoro “eterno” dell'esercizio filosofico, documentato in Platone e testimoniato da Socrate, in quanto esercizio aperto a ciò che rompe con le secche della “ragione” (sofistica) e con la stessa “egoità” (con “me” come “uomo”, presunto “metro di tutte le cose”, secondo l'arrogante sentenza di Protagora), mentre nella prospettiva di Zampieri (che tradisce qui il suo “storicismo” o “modernismo”) si tratta di un “lento” risultato “storico” che l'esercizio filosofico può solo riproporre in seno al colloquio, *in quanto la storia stessa della nostra epoca porterebbe in quella direzione*: “La padronanza del senso è soltanto una illusione del soggetto [che] rappresenta soltanto un aspetto della infinita presunzione che caratterizza *una certa idea* della soggettività. Idea che ha una *storia*, ma che certamente è giunta alla sua *conclusione* nelle tentazioni apocalittiche del *ventesimo secolo*. Non possiamo pensare che nella consulenza filosofica si realizzi *ancora* questa tentazione di potenza, questa illusione di padronanza che sarebbe puro inganno, realizzazione profondamente inautentica e autodistruttiva della soggettività” (p. 123).

Certo, ci si potrebbe chiedere che male ci sia ad adottare una prospettiva storicistica. Nella mia prospettiva lo “storicismo” è scarsamente filosofico e tendenzialmente dogmatico, per così dire, perché assegna al processo storico la funzione di “validare” o meno determinate visioni del mondo (come quando si dice o si scrive: “Dopo questo o quest'altro ‘ismo’ non si può *più* pensare che....” o “Questa concezione è *oggi* superata..” ecc.). Lo storicismo stesso, inoltre, in quanto “grande narrazione”, mi appare, oltre che teoreticamente debole, (ironicamente) “storicamente” superato, come argomento diffusamente in *Platone 2.0*, ai §§ 6.3.1-2.

Certo, alla fine la conclusione, a cui Zampieri e io perveniamo, per vie diverse, appare consonante. Si tratta di “desoggettivizzare” il mondo attraverso la filosofia. In termini “giacomettiani” (*neo-classici*) si potrebbe ri-tradurre la prospettiva “storicistica” di Zampieri così: oggi, in età post-moderna, non possiamo più raccontarci ciò che per secoli ci siamo raccontati, mediante la *scrittura* e il *monologo* accademico, all'interno delle “grandi narrazioni” scientifica, religiosa o politica (ideologica), *tipicamente moderne*: dobbiamo *resuscitare* l'autentico (eterno!) modo *filosofico*, inaugurato dai Greci e poi oscurato dalle pretese della “filosofia” scolastica

e accademica (figlie rispettivamente del dogmatismo religioso e di quello scientificistico), di intendere la *libera* (orale) ricerca del senso.

Troppo rilievo assegnato alle “relazioni”?

Come osservato, a più riprese Zampieri tenta di smontare il concetto “metafisico” di una soggettività “forte” proponendo che essa possa e debba venire intesa solo più come nodo di una rete di *relazioni*.

Senz'altro, come già precisato, anche nella mia prospettiva l'io “forte” è fondamentalmente un'illusione che la filosofia può e deve decostruire. Tuttavia il rischio da cui occorre guardarsi, a mio parere, è quello, per così dire, di “ipostatizzare” le relazioni dopo avere “desostanzializzato” l'io. Sotto questo profilo la distinzione che Zampieri istituisce tra “*struttura delle relazioni*” (“terzo asse di ricerca” in un colloquio filosofico, p. 127) e “*visione del mondo*” (“quarto asse”, *ibidem*) è davvero possibile, se non si vuole cadere in questo errore? Le “relazioni”, infatti, non “esistono”, forse, nel colloquio, solo in quanto il nostro interlocutore conferisce loro “valore” e “senso” all'interno, appunto, della propria *visione del mondo*? C'è, forse, una *differenza* tra la “moglie” del nostro consultante di turno, per come essa è *in se stessa*, e quello che il colloquio rivela via via essere il *significato* che la moglie riveste per lui?

Certo, la moglie “*reale*” – si dirà – si muove, cambia, è “titolare” di una propria visione del mondo che interagisce con quella del nostro interlocutore, non è una mera rappresentazione rigida (altrimenti si risolve in quello che io stesso denomino un *fantasma*, cfr. § 2.4.6). Questo, tuttavia, vale non solo per le “persone”, ma anche per il “lavoro” del consultante, che può cambiare, per il suo “conto corrente”, che può svaporare per un crac bancario, insomma per tutto ciò che ci circonda, che non è, ma, piuttosto, *diviene*. Si tratta di quella che denomino “variazione di scenario” (cfr. § 3.3.4), di cui ogni concreta consulenza deve tener conto, senza che si possa determinare una relazione “causale” tra “consulenza” e “scenario”, né in un senso, né nell'altro, ma semmai un rapporto di *embricazione*. Resta che tutto questo “esiste” per noi, in seno al colloquio, solo per come *ci appare*. O no?

Troppa importanza assegnata al domandare?

Molti asseriscono che la specificità del colloquio filosofico consista, heideggerianamente, in quello che taluni chiamano il “primato della domanda”. Anche Zampieri sembra indulgere a tale prospettiva, quando, per quanto riguarda l'*interrogare*, come specifica modalità di conduzione di un colloquio filosofico, insiste a caratterizzarlo come una sorta di domandare “assoluto”, che, sorprendentemente, non cercherebbe di *sapere* (oggetto, secondo Zampieri, piuttosto del domandare quotidiano e, su un altro piano, della ricerca scientifica): “L’interrogazione filosofica non è mai la semplice ricerca di una risposta, non si tratta, secondo un tipico atteggiamento scientifico, di cercare la soluzione di un problema, *non si domanda solo per sapere e così chiudere una questione*” (p. 133).

Ma un domandare che non cercasse di sapere – possiamo... domandarci – che domandare sarebbe (cfr. § 2.3.4)? Non sarebbe un falso domandare, un domandare *retorico*? Il domandare *filosofico* non si distinguerà, piuttosto, dal domandare quotidiano *proprio per essere un domandare di “sapere”* (un *quaerere*, un cercare *aperto, curioso, non volto, appunto, a “chiudere le questioni”*), piuttosto che un domandare per “avere” (un *petere*, un cercare di conseguire qualcosa di determinato, la soluzione di un determinato problema)? Tale non era il domandare *socratico*, mosso da una sincera domanda di *sapere* a partire dal radicale “non sapere” da cui traeva alimento?

Il linguaggio filosofico è soltanto quello verbale?

Zampieri insiste sulla *linguisticità* del percorso filosofico (cfr. p. 117 e ss.).

Ora, senz'altro il percorso filosofico è *linguistico*, ma bisogna vedere in che senso. La “visione del mondo” di qualcuno che il dialogo sviscera può esprimersi in forma *non solo verbale* (come sembra talora intendere Zampieri), ma anche *non verbale*, “emotiva” ad esempio. Lo stesso Zampieri sembra riconoscerlo (sotto il titolo: “*La*

questione delle emozioni”, p. 119), senza tuttavia approfondire fino in fondo, a mio modo di vedere, il carattere “linguistico” o “espressivo” delle emozioni stesse.

In generale – osservo – , “linguistico” non significa “verbale”. E questo vale anche quando si tratta di *filo-sofia* (a cui tradizionalmente possono essere ascritte forme di esercizio non verbale cfr. *Platone 2,0*, sezz.5.4-5).

Zampieri, come ricordato, (cfr. p. 79) ammette, certo, che il “vocabolario” di ciascuno di noi sia intessuto non solo di parole, ma anche di *gesti*, *atti* ecc. Ma, se il linguaggio, in generale, da verbale trascorre nel non verbale, dove confina il *dia-logo*? Come si fa a *limitare* il *filo-sofare* alla sola sfera verbale, escludendo dalla pratica filosofica o dalla consulenza filosofica altre forme di ricerca della verità attraverso il corpo, l'emozione, il gesto (esclusione che sembra operare Zampieri in vari luoghi di questo *Manuale* e di altri testi)? Non *dia-loghiamo*, forse, con gli altri, con la Natura, con Dio, anche attraverso forme di linguaggio non verbale (cfr. § 5.4.2)?

Lo stesso Zampieri riconosce che “il filosofo ha molti strumenti per operare” (p. 140), molti dei quali implicano il ricorso a forme di linguaggio non verbale (visivo, sonoro ecc.), che dunque il filosofo deve saper “parlare” e “intendere”; strumenti, insomma di cui egli si deve servire non meno che del linguaggio verbale. Ma, di nuovo, forse per garantirsi che l'ultima parola spetti sempre al linguaggio verbale, in cui fondamentalmente si esprimerebbe la filosofia, Zampieri si premura di precisare che va tenuto “sempre ben fermo che il momento dell’allargamento del discorso *non è un momento conclusivo*, è sempre e soltanto un passaggio necessario, ma *non esaustivo* del colloquio” (p. 141). Che l’“allargamento”, di cui parla Zampieri, a pratiche *anche non verbali* non sia “*esaustivo*” del colloquio *filo-sofico*, senz'altro *prevalentemente* verbale, almeno nella tradizione occidentale, è pacifico. Ma perché tale allargamento, se assume ad esempio la forma dell'*insight* (dell'intuizione noetica), di cui parla ad esempio Ran Lahav, non potrebbe legittimamente costituire, in certi casi, proprio la *conclusione* (magari provvisoria) del colloquio?

Nell'ambito del linguaggio verbale una questione specifica riguarda, poi, il “lessico” o, come preferisce chiamarlo Zampieri, il “vocabolario” a cui si ricorre in seno a un colloquio filosofico, Zampieri, dopo aver contrapposto linguaggio “tecnico-filosofico” e linguaggio “quotidiano”, depotenzia questa stessa contrapposizione per ciò che riguarda proprio il colloquio filosofico, nel quale emergerebbe una “lingua

ibrida” (p. 119). Ma esiste davvero un linguaggio “tecnico-filosofico” nello stesso senso in cui vi sono linguaggi specifici di altri rami del sapere? Lo stesso Zampieri evoca la “tradizione” della filosofia analitica di matrice culturale anglosassone e il suo appello e ricorso sistematico al linguaggio *quotidiano*, ma avrebbe potuto evocare altrettanto bene il dialogo socratico (quello antico, autentico!), in cui si discute di questioni “universali” come il “bene”, il “vero”, “ciò che è” o “esiste”; rispetto a cui termini “moderni” (molti dei quali “inventati” nel Settecento da Christian Wolff e dalla sua scuola) come “deontologia”, “gnoseologia”, “ontologia”, o simili rappresentano, soprattutto, ma non solo, ai fini dell’esame di ciò che può scaturire da un franco dialogo filosofico (di ogni tempo), inutili “doppioni” dotti, di cui si può fare benissimo a meno senza tema di perdere in pregnanza semantica, anzi. Ma soprattutto: nel dialogo filosofico concreto, come lo stesso Zampieri a più riprese ricorda, entrambe le parti si mettono in gioco, dunque mettono in gioco il proprio “vocabolario”; che si parli di neutrini, di eoni gnostici (l’esempio è meno peregrino di quello che si potrebbe credere... i consultanti sono davvero molto vari!), di *rebirthing*, di aspetti critico-trascendentali dell’esperienza, della nonna Giuseppa o di pipistrelli (evocati da Zampieri come esempio di linguaggio “basso”, ma che potrebbero in alcuni – magari appassionati di saghe sui vampiri – “rappresentare” simbolicamente, archetipicamente chissà quali profondi vissuti...). Più che di ibridare, allora, “due” o più “livelli” linguistici, si tratta, forse, in consulenza filosofica, di “mettersi d’accordo” sul significato di certi termini, fossero pure anche neoformazioni legate alle necessità del dialogo (della serie: “chiamiamo, se sei d’accordo, ‘anti-tipo’ una persona che non sia affatto il tuo ‘tipo’ e che non ti vada a genio... Quanti ‘anti-tipi’ hai incontrato nella tua recente esperienza?”), verificando sempre scrupolosamente, nei limiti del possibile (cfr. sez. 4.3 di *Platone 2.0*), che l’intesa su quello di cui si parla sia mantenuta e gli equivoci scansati.

Sopravalutazione della dimensione argomentativa?

Zampieri sembra conferire, talora, importanza centrale non solo alla dimensione “verbale” del colloquio filosofico, ma anche a quella “argomentativa”, come quando,

ad esempio, scrive che lo scambio filosofico sarebbe prevalentemente *argomentativo* “per quanto non si possa escludere di principio il ricorso a forme di comunicazione visiva o artistica, o immaginativa” (p. 45). Il fatto di “*rendere ragione*” di ciò che si afferma sarebbe, anzi, secondo Zampieri, che vi ritorna più riprese, il *surplus* (cfr. p. 45) che distinguerebbe il dialogo propriamente *filosofico* da altre forme di colloquio e comunicazione interumana.

Si tratta senz'altro di un aspetto centrale e *prevalente* (come l'aspetto “verbale”, di cui abbiamo appena parlato), ma è davvero così *caratterizzante*? In che cosa l'argomentare *filosofico* si distinguerebbe, ad esempio, da quello *retorico* (che Zampieri associa, pur distinguendolo, all'argomentare *dialettico*, che sarebbe alcunché di vacuo e astratto, cfr. p. 50 e ss.)? Se Zampieri, giustamente, pretende che, in filosofia, sia in gioco la “verità”, come verità soggettiva, esistenziale, tale da costringere gli interlocutori di un dialogo a “implicarsi” vitalmente nel colloquio, il carattere “argomentativo” del dialogo non può essere il suo tratto distintivo, dal momento che tale carattere assume anche, ad esempio, l'arringa interessata di un pubblico ministero o il discorso propagandistico di un politico navigato.

Consideriamo quanto segue. Nella sua accezione principale e più corretta l'“argomentare” consiste nel “sostenere” una tesi (un'opinione) evocando determinate “premesse” che si suppongono condivise dal nostro interlocutore, ad esempio: “Secondo me è accettabile la *stepchild adoption*, se consideriamo che secondo *alcuni studi* i bambini adottati dai *partner* dei loro genitori *gay* non hanno avuto meno successo nella vita degli altri bambini”. In questo esempio la propria tesi (controcorrente e comunque non necessariamente condivisa dal nostro interlocutore, altrimenti non si avrebbe bisogno di argomentarla!) viene sostenuta sulla base di un argomento che si suppone che il nostro interlocutore possa accettare (chi metterebbe in discussione a cuor leggero il “discorso scientifico”, “alcuni studi...”?). Questo esempio ci mostra, tra l'altro, come l'argomentazione, lungi dall'essere un procedimento “logico” “astratto” o “accademico”, si adatti perfettamente all'ambito del dialogo filosofico in cui fosse sorta, senza bisogno di esplicite integrazioni *narrative*, trattandosi sempre di *argumentum ad hominem* (cioè riferita a ciò che si suppone che *questo determinato interlocutore*, per la sua *storia*, possa condividere... non ci si appellerebbe, mai, ad esempio, al valore di certi studi scientifici, se si sapesse che il

nostro interlocutore, per la sua storia, diffidasse della scienza!). Ma ci mostra anche come tale procedimento possa tranquillamente venire adottato in ambito “politico” o “giudiziario” piuttosto che “filosofico”, senza perdere di efficacia. Anzi, come l'esempio della *stepchild adoption* suggerisce, si direbbe che l'ambito *retorico* (“giudiziario”, “politico” o “epidittico”, nella classificazione greca tipica) sia l'ambito *più proprio* in cui esercitarsi ad argomentare, cercando di (con)vincere l'avversario con ogni mezzo piuttosto che di pervenire alla verità.

Lo stesso “*confronto di ragioni*, nel quale ognuno si sforza per rendere l'altro partecipe, per garantirgli il diritto di essere protagonista dell'evento dialogico” (p. 46), in cui Zampieri vede il nocciolo del colloquio filosofico, può facilmente sfociare in una *discussione* serrata e degenerare in *conflitto* se non si presta attenzione, ad esempio, come propongo di *Platone 2.0*, ad effettuare un'accorta turnazione *maieutica* (cfr. § 4.2.2). Ma questa turnazione presuppone una sola cosa: che, di volta in volta, sia soltanto *uno* a condurre il dialogo (§ 2.3.5), il “maieuta” appunto, il cui compito è aiutare l'altro a “intendere se stesso”, senza mettere in campo *anche* le proprie tesi (che, dovendo a propria volta venire disambiguate, intese, criticate, aumenterebbero solo la confusione); in un gioco delle parti nel quale, tra l'altro, all'interno del proprio “turno”, anche la proclamata “*pariteticità*” degli interlocutori (che, in linea di principio, anche secondo me dovrebbe contraddistinguere un dialogo filosofico, cfr. § 4.2..2) è messa tra parentesi.

Nella mia prospettiva, come accennerò di nuovo in seguito, il carattere davvero caratterizzante del “filosofico” è la ricerca della verità (“amore della sapienza”), *comunque* condotta e suscitata (non solo “argomentativamente”, ma anche, ad esempio, attraverso *miti*, come in Platone, pratiche del corpo e della mente, cfr. sezz. 5.3-4 di *Platone 2.0*) e la conseguente progressiva acquisizione della consapevolezza del tratto “ingannevole”, “apparente” dei *giochi* della vita (cfr. cap. 7 di *Platone 2.0*) a cui attribuiamo, per lo più, un “senso” e un “valore”; senso e valore che, in realtà, essi non hanno.

Sottovalutazione della dimensione critica? L'imprescindibilità del “problema”

Zampieri fa seguire alla fase autobiografica quella relativa all'“affioramento delle questioni” (pp. 109-16). Ma, sorprendentemente, non si tratta (ancora o più?), evidentemente, del “problema” con cui il consultante si è affacciato alla consulenza, come mostra il lungo elenco di possibili questioni “affioranti” dal dialogo, bensì di questioni che il consultante è invitato a porsi manifestamente *dal consulente*, ad esempio: “Quali obiettivi hai raggiunto con questa iniziativa? Quali ostacoli hai incontrato in questa vicenda? Qual è stata la tua responsabilità in questa vicenda? Come ti giudicano gli altri? Quali sono state le scelte fondamentali della tua vita? È più importante per te apparire o essere? È giusto quello che hai fatto?” e così via. Come si vede, si tratta di “questioni”, poste, appunto, dal *consulente*, verosimilmente molto “lontane” dal “problema” con cui il consultante si è presentato per essere aiutato a risolverlo.

Come si passa dal problema alla questione? Condivido con Zampieri che si tratti di passare dalla “domanda esplicita” del consultante a quella “implicita” (cfr. § 7.3.7), che può assumere senz'altro una delle forme indicate da Zampieri o altre ancora. Ma la meta-domanda è: “Come si passa dal problema alla domanda?”.

È vero che Zampieri, in un paragrafo successivo, in riferimento a una fase comunque presumibilmente *avanzata*, piuttosto che iniziale, del *colloquio*, ritorna sul “problema” come “primo asse di ricerca” (p. 126), ma si limita a chiarire che la consulenza filosofica non può risolversi in *problem solving* e che il problema “vale solo come *indicazione* di massima, o come *sfondo* sul quale collocare il percorso che viene avviato e che non è tenuto a concentrarsi esclusivamente su *quel* problema”. Si tratta, piuttosto, secondo Zampieri, di interrogare la “totalità” di cui il problema è parte (in una concezione paragonabile a quelle della medicina “olistica”, piuttosto che di quella “ufficiale”, “meccanicistica”) (cfr. p. 126). Ma tale preziosa e condivisibile precisazione non ci dice appunto *come* si passi dal problema a questa più ampia investigazione.

Si deve forse chiarire al consultante: “Non siamo qui per risolvere problemi, dunque *mettiamo da parte* il tuo problema e chiediamoci p.e. 'Quali sono state le scelte

fondamentali della tua vita?' o 'Come ti giudicano gli altri?' ecc.?”? C'è qui evidentemente un “salto” che non può essere eliminato attraverso l'indagine autobiografica, ma, piuttosto, – ecco la mia proposta – attraverso la *messa in questione del problema*, passaggio a mio giudizio fondamentale, che Zampieri forse sottintende, ma, a quanto mi sembra, trascura di mettere esplicitamente a fuoco.

È, infatti, nella mia esperienza, dal *significato* che ha per lui il *determinato* problema per cui il consultante si è rivolto al consulente, come da un primo tassello, che può dipanarsi la complessiva visione del mondo del consultante, la cui chiarificazione costituisce il primo obiettivo della consulenza – obiettivo *diverso*, certo, della mera *soluzione* del problema medesimo, ma tale che, se tale obiettivo fosse raggiunto, il problema potrebbe, più che risolversi, almeno dissolversi (giustificando il fatto che di “consulenza” si tratti e soddisfacendo *anche* la domanda esplicita del consultante).

È vero che, in un passaggio successivo Zampieri (non riferendosi, tuttavia, ai primi passi di una consulenza, ma, si direbbe, ancora una volta, a una fase successiva), sotto il titolo “*Interrogare un problema*” (pp. 138-39), fa valere l'esigenza di dare un *significato* al problema (a quale problema? verosimilmente: almeno *anche* al problema per risolvere il quale il consultante attinse la consulenza), ma sviluppa tale istanza, se guardiamo al genere di questioni che egli, di nuovo, mette in campo (“Da dove ha avuto inizio questo problema? Come si è arrivati a questo punto? Cos'altro è successo? E dopo questo fatto?”, p. 138), soprattutto sul piano *storico*, tutt'al più *ermeneutico* (“Possiamo provare a *reformulare* il problema in modo diverso?”) – tutti passi legittimi, certamente –, piuttosto che sul piano strettamente *critico-dialettico*. Brilla, infatti, per la sua assenza la questione che, come accennato, nella mia esperienza, ma anche nella mia prospettiva teorica, costituisce il fondamentale innesco di una consulenza filosofica: “*Perché (o in che senso) questo determinato evento o questa determinata situazione costituisce per te un problema?*”.

E una mossa “sorprendente”, ma efficace, sempre nella mia esperienza, (nonché “altamente filosofica” proprio perché *mette in questione* e suscita *meraviglia*, cfr. § 2.2.1) per interrogare il problema e comprenderne il significato, *in quanto problema*. Non sempre una separazione, la morte di qualcuno, la perdita di un'occasione è un problema, anche se *appare* tale; a volte può essere una soluzione. L'evento (o la

situazione) in questione può essere *vissuta* come problema solo a partire da una determinata *visione del mondo* (in cui il matrimonio è “sacro”, questa persona era per me “necessaria”, quell'occasione era “l'occasione della mia vita” ecc.). Una volta che tale complessiva visione viene non solo chiarificata, ma anche messa in questione, per sue interne, non vedute contraddizioni, c'è caso che il problema sia dissolto, non perché si trovi il modo di superarlo (cancellando in qualche modo ciò che l'ha prodotto), ma perché l'evento (o la situazione) che appariva problematica si rivela un falso problema o, perfino, un'insperata opportunità.

Si tratta, in altre parole, nella mia prospettiva, all'inizio di una consulenza, più che di invitare il nostro interlocutore a “raccontarsi”, di *interrompere sul nascere* tale racconto (con la connessa inclinazione del consultante a “piangersi addosso”, spesso celata in resoconti autobiografici, conditi magari di recriminazioni e distorsioni prospettiche) e di esercitare, piuttosto, fin da subito, un'attività di tipo critico-dialettico, fondamentalmente *elenctica*, in senso socratico, a partire proprio dalla *messa in questione* del problema *come problema* (si potrebbe dire: a partire dalla *problematizzazione* del problema).

Intendiamoci, Zampieri non ignora la funzione critica dell'esercizio filosofico. Egli se ne occupa, ad esempio, nella sezione del suo libro dedicato proprio alla “*messa in questione*” come specifica modalità di conduzione di un colloquio. In tale sezione, in particolare, sotto il titolo “*ripulire*”, Zampieri evoca esplicitamente la “*confutazione dialettica*” di cui parla Platone, come di un procedimento *catartico*, in sostanza ciò che ho denominato in *Platone 2.0* “metodo elenctico” (cfr. § 2.2.5) e attribuito allo stesso Socrate (come “personaggio” platonico). Zampieri, tuttavia anche in tale contesto, ribadisce: “Il colloquio filosofico non si serve della confutazione dialettica come del proprio strumento *esclusivo*, ma realizza un mix piuttosto complicato di *narrazione biografica* e di *argomentazione logica*” (p. 133).

Ho già sostenuto come, nella mia prospettiva, un'*esplicita* “narrazione biografica” in consulenza non sia strettamente necessaria, a meno che per “narrazione biografica” non si intenda la “contestualizzazione” dell'opinione del consultante nel modo in cui egli si rappresenta la sua vita e il suo senso, ossia mediante un “vocabolario”, per esprimerci col... vocabolario di Zampieri, “incarnato” e non “astratto”, “accademico” (ad es. “Quando dico 'amicizia' la intendo come l'ho *vissuta* col mio amico Tizio che,

in quella determinata situazione, si è comportato con me così e così”). In quest'accezione il “momento autobiografico” non è che lo “sfondo” immancabilmente presente del dialogo.

Ho pure... “argomentato” ampiamente l'insufficienza della sola “argomentazione logica” a caratterizzare un dialogo filosofico come tale. Ora possiamo precisare meglio la cosa. L'argomentazione non è *sufficiente* a caratterizzare un procedimento come *filosofico*, in senso *pieno*, nella misura in cui essa, rimanendo solo “retorica”, non è ancora “dialettica”, *critica*; se esso non perviene, cioè, alla *confutazione* della tesi attraverso riduzioni all'assurdo (procedimento *elenctico*). Il procedimento dialettico, come quello retorico (“argomentativo” in senso classico), è *ad hominem*, ma esso, lungi dall'illudere circa la “sostenibilità” logica di questo o quello, piuttosto “purifica” la mente da *ogni* superficiale *credenza*.

Infatti argomentare *logicamente* non è ancora confutare *dialetticamente* (o, se si preferisce, *criticamente*): il primo procedimento (componente del *metodo* filosofico, certamente, ma non sufficiente a caratterizzarlo) è quello che Platone chiama *dianoetico* (cfr. § 2.2.4), è stato codificato storicamente dal sillogismo aristotelico e, integrato con esemplificazioni empiriche (quando, cioè, “salva i fenomeni”), è alla base della moderna scienza della natura; il secondo procedimento (*e solo esso!*) è quello compiutamente *filosofico*. Platone lo chiama *dialettico*. Essendo fondamentalmente *negativo* o *catartico*, esso richiede (ma su questo punto dovremo ritornare), per pervenire a un'elevazione spirituale, l'integrazione di forme di intuizione di ordine *noetico*. Zampieri, dunque, ha perfettamente ragione a considerare *insufficiente* l'argomentazione puramente *logica*, in seno a un dialogo filosofico (anche se altrove sembra, viceversa, considerarla fin troppo centrale, come quando scrive, come abbiamo visto, che lo scambio filosofico è prevalentemente *argomentativo*, cfr. p. 45). Ma l'integrazione davvero necessaria a *contraddistinguere* un dialogo come filosofico, nella misura in cui lo si esercita sulla base del *modello socratico* (come secondo me è necessario fare, cfr. § 5.2.1 e ss.), è, nella mia prospettiva, un'integrazione *dialettico-noetica*, piuttosto che *autobiografica*, come quella a cui sembra pensare Zampieri (che può fungere semmai da sfondo). In tutte le sue fasi il procedimento *dialettico* non è altro, infatti, come suggerisce l'etimologia,

che lo stesso procedimento *dialogico*, “ripulito” da ogni elemento estrinseco (come i “saluti”, i “complimenti ironici” all'interlocutore ecc.).

Zampieri – si dirà – non considera vincolante per il filosofo praticante contemporaneo il *paradigma socratico-platonico*. Anzi – ed ecco un'altra ragione per la quale la sia “via” può essere considerata *moderna* – sembra talora ripudiarlo a favore di una *specificata* modalità di conduzione di un colloquio filosofico, modalità che sarebbe storicamente “nuova” e di irriducibile a ogni altra modalità preesistente.

Secondo Zampieri, in particolare, “la *distanza* del domandare del consulente filosofico dal modello socratico” (p. 135) sarebbe data dal fatto che il domandare socratico avrebbe di mira, appunto, la *confutazione*, mentre “in consulenza” si avrebbe principalmente di mira l'essenza di questo o quella cosa *per* il soggetto che ne domanda (“Che cos'è la libertà... *per me?*” ecc.).

Ma siamo davvero convinti che questa “distanza” tra le due forme del domandare sussista? O Socrate, come penso io, è tutto sommato un “modello a chilometro zero”; modello, cioè, che, anche se non se ne accorgono, i filosofi praticanti contemporanei sono “condannati” a seguire, se vogliono “fare filosofia”?

Si potrebbe, ad esempio, domandare “socraticamente” a Zampieri stesso che cosa mai sia mai “la libertà *per lui*”. Se Zampieri risponde che è qualcosa di compatibile con “idee” od “opinioni” anche *opposte* alle sue sulla libertà, ci sarebbe da chiedersi se veramente egli *creda* alla sua idea di “libertà” e non la consideri equivalente a quella di chi la pensasse anche in maniera opposta. Se, invece, egli riconosce che la sua idea è incompatibile con quella di altri e la ritiene in qualche modo “più vera” di quelle altrui, come ci sarebbe da aspettarsi se egli ha *davvero* quella determinata opinione sulla libertà, allora non si può proprio dire che si tratti solo della “libertà per lui”, ma piuttosto della *sua* opinione (in via di principio discutibile, certo, ma per ora *creduta* giusta, universalmente giusta) sulla libertà *in generale*; che è cosa ben diversa (ho criticato l'approccio di chi difende le proprie opinioni come se esse fossero *relative* solo a se stesso, fin dalle prime battute di *Platone 2.0*, cfr. § 1.1.1).

Del resto, come altrimenti intendere ciò che lo stesso Zampieri ricorda opportunamente poco oltre? “La domanda filosofica è sempre una domanda 'radicale', tale cioè da andare alla radice delle questioni [...]; ciò che è in gioco non è la semplice definizione da vocabolario, si tratta piuttosto di comprendere cosa sia realmente in

questione. Se ad esempio interrogo qualcuno in funzione di ciò che ha fatto, ecco che mi si apre l'*orizzonte del bene e del male*, cioè il *campo della giustizia*; se invece interrogo qualcuno rispetto a ciò che dice, ecco che mi riporterò al *campo della veridicità*, e via di questo passo" (pp. 136-7). Si direbbe che qui non sia in gioco il "campo della giustizia" o il "campo della veridicità" *per me* o *per te*, ma piuttosto, se l'interrogare è davvero "*radicale*", questi stessi "campi" per ciò che essi *universalmente*, intersoggettivamente significano e implicano (considerando, tra l'altro, come Zampieri non omette di rilevare, che nel dialogo sono "presenti" sempre almeno *due interlocutori* e non solo il consultante). E non è proprio questo il gioco socratico?

Si può convenire con Zampieri che in consulenza la confutazione non va ricercata in modo ossessivo (ma è questo che faceva Socrate?), privilegiando, piuttosto, il chiarimento *ermeneutico* del senso che il consultante, sicuramente a partire dalla sua esperienza di vita (e da che cosa altrimenti?), attribuisce alle sue proprie *parole*. Tuttavia, la distinzione tra approccio *ermeneutico* e approccio *critico*, tanto più se l'interrogazione è radicale, è più sottile di quello che si possa credere. Non è, infatti, proprio indagando sul *significato* di ciò che si intende, ad esempio, con "libertà", recando esempi a tal proposito, indicando in quale "genere" la "specie" "libertà" è inclusa, che cosa essa implica ecc., che si può finire per scoprire che essa *non è precisamente* ciò che appariva inizialmente? Il pensiero è sempre in movimento (è "automovimento", come avrebbe detto Hegel). Anche solo nel cercare di "chiarire", "definire", "precisare", se esso è *vero pensiero* (a caccia del vero "significato" e non di accordi meramente "verbali"), può forse fare a meno di "mettere in discussione", "problematizzare", "aprire nuovi scenari"?

Ciò vale, tra l'altro, – detto *en passant* – anche per la stessa nozione di "consulenza filosofica"; il che rende così difficile, anche se non meno "utile", *zuhanden*, "maneggevole"... "manuale", l'operazione tentata da Zampieri: quella di "limitarsi" a una "descrizione" dell'esistente (riguardo all'essenza della consulenza filosofica), a partire dalla propria esperienza, che porti non tanto a una "riapertura" dell'infinita discussione su che cosa essa sia (o, peggio, su che cosa sia la "filosofia"!), quanto a una "comprensione", limitata, "locale", della "cosa", magari a uso di chi vuole muovere i primi passi in tale pratica. È davvero possibile questa "umile" operazione

descrittiva, quando si tratta di filosofia? Ma riprenderemo questo discorso in conclusione.

Tornando alla presunta differenza tra un moderno colloquio filosofico e un classico dialogo socratico, è lo stesso Zampieri – a me sembra – che, senza avvedersene, anzi mirando a distinguerli, finisce per assimilare il dialogo che ha luogo in una consulenza filosofica al dialogo socratico. Del dialogo socratico, infatti, egli riconosce che, essendo strutturalmente aporetico, “non punta a una verità definita” (p. 136), ma piuttosto a una messa a *coerenza*. Quindi ammette che lo stesso dialogo in cui si traduce una consulenza filosofica debba rilevare gli errori logici (è “cosa in sé necessaria al colloquio”), senza, tuttavia, che ciò costituisca “ancora il raggiungimento di una qualsiasi verità” (come, appunto, nel dialogo socratico, aporetico!) e aggiunge: “Come nel caso del dialogare socratico, ciò che viene costantemente messo in discussione non è tanto l’oggetto del discorso quanto la *coerenza* con cui lo si affronta” (*ibidem*). Certo, nel colloquio filosofico l’argomentazione non è “serva di nessun assoluto logico” (*ibidem*). Ma proprio questo è, *ancora*, il caso del dialogo socratico, in cui la verità si dà, certo, come *presupposto* della ricerca ed eventualmente, come io sostengo (ne riparleremo a breve), come *obiettivo sovrarazionale*, affidata all’intelligenza, all’esperienza o all’intuizione degli interlocutori, ma certamente *non mai* come risultato *logico* di una catena argomentativa (si citi un solo passo di Platone in cui la verità “risulti” in questo modo!). Dove starebbe dunque la differenza tra il dialogo in cui si traduce una consulenza filosofica e il dialogo socratico?

Zampieri evoca più volte quella che denomina “implicazione”: gli interlocutori in un (moderno) colloquio filosofico metterebbero in gioco se stessi. “Ciò che la consulenza *aggiunge* [al dialogo socratico], a mio modo di vedere”, scrive, “è il fatto che il dialogo così concepito aspira a risolvere *pragmaticamente* le aporie: la verità in essa ha il peso della *carne* dell’ospite stesso, è la risposta che viene dalla *vita*, dalla scelta, dalla decisione, dal gesto che l’ospite” (p. 136). “Aggiunge”? Ma non è precisamente questa messa in gioco, radicale, che ha fatto innamorare Alcibiade di Socrate (episodio le cui implicazioni “emotive” sconvolgenti ho richiamato in nota al § 7.5 di *Platone 2.0*), quindi lo ha indotto fuggirlo, per poter continuare a praticare la politica a modo suo? Che ha portato Socrate ad affrontare serenamente la morte? Ci

sarebbe da pensare, semmai, che il dialogo socratico metta in gioco chi vi prende parti assai più *radicalmente* di ciò che possa fare, mediamente, una “moderna” consulenza filosofica! Ma resta che il *metodo* fondamentale delle due pratiche sembra proprio uno e il medesimo.

Zampieri sembra temere che l'andare *a fondo* nel gioco filosofico, il condurlo alle estreme conseguenze attraverso la reiterata *confutazione* di ogni punto di vista, porti a un disorientamento totale e alla rottura dei ponti con il “vocabolario” (il linguaggio) degli altri, innanzitutto dell'altro con cui sto dialogando, e invoca la dimensione *pratica* del discorso come “argine” a tale distruzione di ogni credibile e “seria” visione del mondo (sottintendendo il valore dell'*impegno* nelle relazioni sociali, dunque dell'affidabilità, della capacità di mantenere le promesse, insomma dell'etica davanti al “volto dell'altro”, per dirla con Lévinas): “La *verità locale* è tale per cui so che essa non ha fondamento metafisico e quindi è incollata saldamente al suo tempo, al suo spazio, alla comunità in cui si realizza e alla storia da cui fuoriesce, *ma è abbastanza ferma da consentirmi di assumere in base a essa le scelte responsabili che la mia condizione di uomo mi impone e delle quali sono tenuto a rispondere*” (p. 80). Ma le cose stanno proprio così? È questo quello a cui ci conduce l'esercizio filosofico? A un *surplus* di senso di responsabilità (o “del dovere”)?

A questo punto merita, allora, un approfondimento l'idea di Zampieri delle *verità locali*, come punti riferimento non già “relativi e mutevoli, ma [soltanto] soggetti a revisione, validi interamente fin tanto che il mio cammino non mi porti in altri luoghi, e non mi porti a intrecciare un nuovo tessuto di relazioni” (p. 145). Zampieri in vari luoghi, per evitare di cadere in forme di relativismo, scetticismo e nichilismo, si premura di “prendere sul serio” queste “verità locali”.

Non c'è dubbio che, finché si vive, non si può non prendere posizione e mantenere una certa coerenza in ciò che si fa. Si tratta di entrare in quello che io chiamo un “gioco” e che ha la serietà dei giochi nei quali si impegnano i bambini quando giocano. A tale “forma di vita” appartengono, secondo me, la propria religione, la propria “fede” politica, la propria attività professionale ecc. (dedico a questo tema, come già accennato, il cap. 7 di *Platone 2.0*). Tuttavia, – mi chiedo – in che cosa il “filosofo” si distingue dal “non filosofo” mentre gioca, pur con tutta la serietà possibile, a questi giochi? Soltanto, nel farlo, “davanti al volto dell'altro”, col massimo

grado possibile di *coerenza*, maturata magari grazie a un attento *esame* filosofico della propria vita? O non, piuttosto, nella consapevolezza del loro essere giochi, dunque precisamente *soltanto* “relativi”, “locali” ecc.? E nel prendere quindi “con filosofia” (che qui vale lo stesso che “ironia”) vittorie e sconfitte (vincite e perdite) in questi giochi? Se ho ragione io, bisognerebbe introdurre un soffio di “scetticismo” nella prospettiva di Zampieri; che potrebbe finanche portare al *nichilismo* – chi lo sa? –; ma a un nichilismo “attivo”, per dirla con Nietzsche, che non vuole perdersi le gioie e i dolori connessi al “*lila*” o “gioco del Sé” (o di Dio) in cui l'universo intero consisterebbe nella prospettiva, per esempio, del *Vedanta*, ma non meno di Plotino (evocati a più riprese nel mio libro, cfr. p.e. § 5.4.6).

A questa differenza di prospettiva tra me e Zampieri corrisponde la differenza tra le metafore impiegate. Zampieri preferisce la metafora del “percorso” a quella del “processo” (p. 146, nell'*Introduzione alla vita filosofica* e altrove Zampieri è ricorso volentieri all'immagine della “mappa”), in quanto esclude che il cammino filosofico sia orientato da qualche *tèlos*; laddove io preferisco parlare francamente, come già ricordato, di *evoluzione* ed *elevazione* (cfr. § 3.3.8, § 3.3.10). Già solo considerare un “gioco” ciò che prima consideravamo del tutto “serio” non presuppone, forse, una *distanza* ironica, una vera e propria “sopraelevazione” dell'io che contempla, rispetto al “me” contemplato, un'evoluzione *orientata* del quadro? Un *tèlos*, insomma, c'è. E che *tèlos*! Niente di meno che la verità, la conoscenza, la beatitudine... Certo non è verosimile attingerla al “culmine” di un colloquio filosofico, ma perché escluderlo in via assoluta? Senz'altro tendervi orienta il colloquio, tanto le domande quanto le risposte che ne scandiscono i momenti. Vi ci si avvicina in un modo che non può essere certo “misurato” (è “irrazionale” come il rapporto tra la diagonale di un quadrato e il suo lato o, meglio ancora, tra la circonferenza di un cerchio e il suo raggio), ma che può ben essere *sperimentato*. Il nostro sguardo non solo “cambia”, ma, sopraelevandosi su se stesso, copre fette sempre più ampie di orizzonte: *cresciamo* in esperienza, quanto prima credevamo e abbiamo scoperto “falso”, non è cancellato, ma, hegelianamente, “tolto e conservato” (insomma riconosciuto “meno serio” di quello che sembrava).

Forse Zampieri teme che una critica radicale all'attendibilità di *ogni e qualsivoglia* visione del mondo impedisca di “giocarne” una. Ma perché la consapevolezza del

“gioco” dovrebbe implicare il misconoscimento della necessità di giocare uno? E tale consapevolezza mina forse la *sincerità* del giocatore “filosofo” (che sa che quello che sta conducendo, “davanti all'infinità e all'eternità, al mistero”, è solo un gioco)? Ne offuscherà forse, provvisoriamente, tatticamente, solo la piena *trasparenza*...Ma vi è, forse, qualche modo per dire a chi non fosse ancora giunto alla comprensione “filosofica” della relatività di ogni visione del mondo (cioè alle altitudini di una “vita filosofica”, per come la intendo io) la “verità”, senza venire fraintesi? Per converso ci si può sinceramente appassionare al gioco che si gioca, anche se si è filosofi, al punto da *dare la vita* per l'ideale che si ha di mira, nella consapevolezza “ironica” della “finitudine” e fallibilità di questo stesso ideale.

Facciamo un esempio. *Oggi* possiamo facilmente ammirare l'eroismo (la coerenza performativa) di cui diedero prova tanti partigiani comunisti, davanti alle torture perpetrate su di loro da aguzzini nazifascisti alla fine della seconda guerra mondiale, senza perciò credere più nel comunismo come ideologia. Ma anche *allora* quanti combattenti per la libertà potevano essere intelligentemente in dubbio sul “Sol dell'avvenire” e sulle “magnifiche sorti e progressive” del socialismo e, nondimeno, abbracciare tale ideale come quanto di meglio si poteva “sperare” nella lotta contro l'oppressione. Dunque, è proprio necessario porre “argini” *pratici* all'acquisizione della presa di coscienza “filosofica” della *relatività* della propria prospettiva? Si può avere la “testa” in “cielo” e i “piedi” ben piantati in “terra”, come i classici esempi di tanti saggi e tanti santi di ogni tempo documentano: guardare con benevola ironia al “gioco” di questo mondo, consapevoli della relatività di ogni punto di vista, compreso il proprio, e insieme battersi per portare a termine la propria “partita”, la propria “missione” (o “vocazione” o “professione”). Come suggerisce il buddhismo *zen* e lo stile di vita del *samurai*, una certa *nonchalance* (per non dire “sprezzatura”) nell'agire, senza mirare in modo troppo ossessivo al “bersaglio” che ci si prefigge di colpire, potrebbe perfino sortire risultati migliori di tanto accanimento “credente”.

La mancata messa a tema della natura “ludica” delle nostre visioni del mondo e delle attività nelle quali “seriamente” ci impegnamo, da parte di Zampieri, mi sembra che si rifletta anche nell'oscillazione irrisolta, in Zampieri, tra il negare risolutamente che la consulenza filosofica assolva una funzione *strategica* e il riconoscere che “vi sia una 'strategicità' marginale (anche quella ridotta dell'ipotesi di trasformazione [del

consultante]”); oscillazione che porta Zampieri a concludere, un po' ambiguamente: “La consulenza filosofica è certamente un modello di azione assai particolare” in cui “l'elemento strategico è *relegato ai margini*” e “la dimensione comunicativa resta comunque *prevalente*” (p. 92). Quest'oscillazione potrebbe dipendere dal fatto che Zampieri vuole, giustamente, evitare tanto di ridurre la consulenza filosofica ad attività di *problem solving*, quanto che il dialogo si limiti ad assumere una valenza meramente “ludica”, fine a se stessa. A questo fine egli non può che prendere sul serio (forse più del necessario) la domanda di “soluzione del proprio problema” che proviene dal consultante. Eppure egli non sembra trovare una convincente composizione tra le due istanze.

Forse perché la composizione è impossibile? A mio giudizio si tratta, in effetti, di una vera e propria antinomia, in cui è presa la consulenza filosofica, come pratica insieme *filosofica e professionale*; antinomia – su cui hanno “marciato” molte critiche alla consulenza filosofica come volgare “prostituzione” sofisticata, commerciale della filosofia⁹ – che, nella mia prospettiva, può essere, più che risolta, reinterpretata (come ho tentato di fare fin dal mio primo articolo sulla consulenza filosofica, sottotitolato, non a caso, *Aporetica di un'attività complessa* del 2007,¹⁰ e come ho osato anche in *Platone 2.0*, nella sez. 7.3) distinguendo i *due livelli* a cui si gioca il *gioco* filosofico: il livello *essoterico* (professionale, commerciale, “orientato alla soluzione del problema”) e quello *esoterico* (filosofico) della pratica. Ciò consentirebbe, se ho ragione, di riconoscere la vera e propria eterogenesi dei fini (*ai limiti* dell'inganno del “cliente”, senza mai, tuttavia, varcare tali limiti) in cui la pratica è presa a livello essoterico (o superficiale, come gioco non consapevole di essere tale) e, d'altra parte, la radicale istanza di verità e di bene (di “trasformazione” direbbe Zampieri) che consulente e consultante *condividono e sperimentano* a livello esoterico (o profondo) e che “salva” l'esigenza che la pratica sia, fondamentalmente, *sincera* e intellettualmente onesta (quest'ultimo aspetto, non molto evidenziato nel mio originario articolo, è stato maggiormente sviluppato in *Platone 2.0*, cfr. spec. §§ 7.3.9-10).

9 A partire dall'articolo di Maurizio di Bartolo, *Nuovissima sofistica. Sull'uso attuale delle “competenze” filosofiche*, in «Golem - L'indispensabile», n. 4, 2005.

10 Mi riferisco ovviamente a Giorgio Giacometti, *Consulenza filosofica come professione. Aporetica di un'attività complessa*, in «Phronesis», IV, n. 7, 2006, pp. 37-99.

La differenza tra le prospettive mie e di Zampieri, per quanto riguarda il modo di “giocare” alla vita e che cosa prendere davvero sul serio di essa, emerge anche se riesaminiamo la questione dei “ruoli” che in questo gioco dobbiamo assumere (questione sulla quale peraltro, registro anche notevoli consonanze con la prospettiva di Zampieri, come già osservato nella prima parte di questo confronto). Zampieri scrive: “Avere dei *ruoli* [...] non è una versione ridotta o menzognera della nostra presenza ma una *necessità*”. Il punto è proprio questo. Come si “gioca” il rapporto tra gioco filosofico e il gioco di ruolo che giochiamo indossando questa o quella maschera? La mia tesi è che la *necessità* di giocare questo o quel ruolo, sottolineata da Zampieri, sia *apparente* (menzognera, sotto questo profilo, non sarebbe tanto la maschera che indossiamo, quanto la credenza che noi *siamo* quella maschera; credenza che si produce, nel mio lessico, quando facciamo di un'*icona* un *fantasma*). La filosofia, aprendo una “quinta dimensione” “noetica” “sopra le nostre teste”, ci ricorda semplicemente come non vi sia alcunché di *assolutamente* necessario nel ruolo che giochiamo.

Indebolire le pretese della ragione o, francamente, trascenderla?

L'esigenza, sollevata da Zampieri, della “costituzione di un progetto” (settimo asse di ricerca, p. 128) è consonante, come osservato in precedenza, con la mia idea che nel dialogo si debba registrare un'*evoluzione/elevazione* (cfr. § 3.3.8, § 3.3.10). Zampieri, tuttavia, sembra pensare la cosa in termini *temporali*, esaltando la dimensione del “futuro”, mentre io preferisco pensare la cosa in termini *spaziali*, come un'ascesa (dell’“anima” del consultante) verso “vette spirituali” da cui si possa sempre ridiscendere, movimento verosimilmente meno “libero” e “soggettivo” (“creativo”) di come lo concepisce Zampieri, poiché in gioco vi è pur sempre, anche se inafferrabile e sfuggente, una verità “assoluta”, presupposto del dialogo.

Sotto questo profilo, più che di momenti o fasi del dialogo, a me sembra preferibile parlare di *gradi* (nel senso etimologico di veri e propri gradini che si possono percorrere sia “progredendo” sia “regredendo” nella propria “evoluzione/elevazione spirituale”), gradi di iniziazione ai “Misteri” della filosofia. Prendendo a prestito la

distinzione dei tre livelli di conoscenza teorizzata da Spinoza potrei caratterizzare questi gradi (nella prospettiva del consultante) come segue:

1° grado (*immaginazione*): posizione del problema e tentativi (vani, strategici) di sua soluzione;

2° grado (*ragione*): messa in luce delle aporie della propria visione del mondo e ricerca di una sua messa a coerenza in vista del proprio bene;

3° grado (*intuizione*): acquisizione di un *habitus* filosofico in vista di una progressiva comprensione di sé e del mondo di ordine sovra-razionale (esperienza, evidenza ecc.), data la scoperta *antinomicità* di qualsiasi “costruzione razionale” della propria vita.

Nel tratteggiare tanto la nostra vita, quanto, più specificamente, l'esperienza filosofica come “*progetto*” (pp. 168-75) e nel rappresentarsi il “soggetto” di tal progetto (l’“*esserci*”) come un serbatoio di “possibilità” esistenziali, Zampieri rimane legato, piuttosto, – si direbbe – a una rappresentazione “orizzontale”, “lineare”¹¹ (o, volendo essere forse troppo severi, “a una dimensione”, per citare il celebre libro di Marcuse) dell'esperienza, tanto esistenziale, quanto specificamente filosofica, per esprimere la quale egli ricorre, non a caso, alle metafore del “percorso”, del “progetto”. Secondo tale rappresentazione la ricerca, lungi dall'ammettere gradi diversi, non avendo di mira la verità in senso forte (o, meglio “alto”), sembra ricominciare sempre da capo. Nella stessa “interpretazione” della parola “filo-sofia” Zampieri accentua (illegittimamente?) questa orizzontalità, quando, ad esempio, scrive: “La *sophia* [che la *filo-sofia* ricerca] non è possesso stabile, né oggetto di una acquisizione, sia essa nella forma dell'illuminazione o del premio ella ricerca o della soluzione dell'enigma. [Essa] è piuttosto un *cammino*, un percorso, una strada lungo la quale avviarsi” (p. 45). Zampieri, insomma, non si “solleva” a quella rappresentazione “verticale” della stessa esperienza, per la quale io propongo le metafore dell’“elevazione” e dell’“evoluzione”. E ancora una volta la rappresentazione di Zampieri sembra dipendere da una visione tipicamente “moderna” di un soggetto “abbandonato” a un oceano di “possibilità”, senza centro né periferia, nella quale non sembra che vi sia più neppure un vago sentore di “direzioni privilegiate” che possano

11 Si veda la figura 5 a p. 102. La linea della ricerca risulta bensì spezzata e ricca di vicoli ciechi, ma si sviluppa comunque orizzontalmente lungo un piano.

favorire la *crescita* del soggetto medesimo e consentirgli, se non di conseguirla, almeno di avvicinarsi a qualcosa come una “verità” (che non sia, ovviamente, “locale” e non riconsegna, dunque, il soggetto alla propria stessa soggettività, per quanto “relata”).

La differenza tra la mia prospettiva “verticale” e quella “orizzontale” di Zampieri è rilevabile anche se consideriamo il modo in cui ciascuno di noi concepisce la funzione della “ragione” in consulenza filosofica.

Il fatto che, secondo Zampieri, la ragione in gioco in un colloquio filosofico, in quanto destinata a incorrere in aporie (punto su cui registro, peraltro, la massima convergenza con la mia prospettiva), sia una ragione *leggera* (cfr. p. 93), o, come altri direbbero, “debole”, sembra implicare, per converso, che si dia *altrove* (in ambito accademico? scolastico? scientifico?) un'immaginaria “ragione pesante”, capace di pervenire a verità “metafisiche”. Paradossalmente, dunque, la “ragione” in opera in un colloquio di consulenza filosofica sarebbe *meno* capace di verità di quella – poniamo – accademica, in quanto ragione “pesante”.

E se questa ragione “pesante” – domando – non fosse affatto possibile o non esistesse affatto? Ciò che Zampieri, citando Mortari, chiama “ragione leggera” non potrebbe essere la ragione *tout court*? E allora perché non pensare, andando *oltre* la “perimetrazione” “del colloquio filosofico che sembra tracciata da Zampieri, che la *filosofia* (*tutta* la filosofia, non solo quella messa in opera nel colloquio di consulenza filosofica), come documenta l'esperienza storica (dal cosiddetto neo-platonismo alla filosofia romantica, dalla scoperta cartesiana dell’“evidenza” alla sua riscoperta husserliana come “intuizione eidetica” ecc., cfr. § 5.3.2) possa eccedere *verticalmente* l'ambito dell'esercizio della ragione, come tale, strutturalmente aporetico (*Socrates docet*), e, dopo averlo abbandonato, favorire l'attingimento di “verità” in forma *intuitiva* e *sovrarazionale*, *oltre* l'esercizio della ragione (non mai, cioè, come “conclusioni” a cui la ragione pervenga discorsivamente, cfr. § 4.3.4)?

Zampieri teme forse un eccessivo “indebolimento” della ragione, a cui egli cerca di porre un freno esaltando il valore della “relazione” nel colloquio, dei vincoli di “contesto” o “locali”, e preferendo parlare di “pluralismo” piuttosto che di “relativismo” ecc. Ma tutte queste soluzioni che Zampieri propone, rispetto al rischio di un eccessivo indebolimento della ragione, suscitano più di una perplessità, ai miei

occhi. La presentazione che fa Zampieri della “messa in questione” (p. 132) a cui dovrebbe dare luogo il colloquio filosofico, ad esempio, appare quella di un'attività senza pretese ultimative, *priva di fondamento*, ancora un volta: “orizzontale”, fine a se stessa, senza alternative “serie”, non *orientata* a un verità che non sia, di nuovo, “locale” (che non giaccia, dunque, sullo stesso piano in cui ci si trovava “prima”).

Per non scendere nel nichilismo quello che propongo (soluzione in apparenza meno “seria” e “responsabile”, più ironica e scettica di quella di Zampieri), come già ricordato, è di considerare le proprie credenze come parte di un *gioco*, tanto individuale quanto sociale – o, per meglio dire, di un gioco a cui siamo *individualmente* invitati come “attori” (metafora che anche Zampieri riprende, evocando MacIntyre, cfr. pp. 96-97) nel teatro *sociale* –, da prendere sul serio “q. b.”, quanto basta a goderne o semplicemente a sopravvivere, ma da cui prendere “verticalmente” le distanze, contemplandolo dall'alto e prendendolo “con filosofia”. In questo quadro la verità opera proprio come *tèlos* (termine che Zampieri, invece, come abbiamo visto, ripudia) e anche come *fondamento*; sebbene non nel senso che l'attività ne possa venire logicamente dedotta in un numero finito di passi o che vi possa pervenire in un numero finito di mosse, ma nel senso che l'attività implica la verità come ciò di cui essa è alla inesauribile ricerca (“noeticamente”) e come “ambiente”, per quel che è possibile “sincero” e non strategico, della ricerca stessa.

È vero che riguardo al cambio di paradigma (o “*ridescrizione*”, p. 161), a cui talora si assiste in consulenza filosofica, Zampieri evocando la distinzione tra *creazione* e *scoperta* (pp. 163-67), propende sorprendentemente per la “creazione”, come ciò che in un dialogo filosofico si dovrebbe produrre, pur con tutta una serie di distinguo (la “creazione” umana sarebbe solo un'*imitazione* della creazione “di Dio o del folle”, ecc.). Tale preferenza sembra in linea con la mia concezione di un necessario *superamento* (verso l'alto) delle secche della “razionalità deliberativa” (come la chiama Zampieri).

La preferenza di Zampieri per la nozione di “creazione” rispetto a quella di “scoperta” conferma, invece, secondo me, il carattere tipicamente “moderno” dell'approccio di Zampieri (figlio, forse illegittimo?, della “rivoluzione cristiana” e dell'idea di una *creatio ex nihilo*). La “creazione”, infatti, introduce alcunché di *nuovo*

sull'asse *orizzontale* del *tempo*, senza risalire a (e senza neppure evocare) qualcosa di *antico* e superiore.

A me pare, viceversa, più pertinente al dialogo filosofico, per caratterizzare l'*insight* che vi si produce, frutto di un'elevazione "noetica", parlare, platonicamente, classicamente, proprio di *scoperta* (o di *invenzione* bensì, ma in senso etimologico). È, infatti, a tale "scoperta" che mira la maieutica socratica, ossia al "parto" (al ricordo) di qualcosa (di "profondo" o "superiore") che deve *già* essere stato concepito.

Se ammettiamo che la ricerca filosofica, a differenza, forse (ma non ci giurerei), di quella artistica e letteraria, abbia di mira la *verità* piuttosto che la *novità*, sembra abbastanza naturale parlare di *scoperta*, piuttosto che di *creazione*. Chi ha esperienza di dialoghi filosofici concreti, come quelli in cui si traduce la consulenza filosofica, sa che spesso l'interlocutore di turno "trova" cose che si rende conto di "sapere da sempre" ma di non avere mai davvero "riconosciuto" o "ammesso" (come quando, sciogliendo una contraddizione performativa, "scopre" di essere *meno* cristiano di quello che credeva, o *meno* innamorato, o *meno* onesto ecc.). Il fatto che si tratti di cose "pre-esistenti", che si tratta solo di *riconoscere*, lo convince dell'attendibilità o verità della scoperta. Se egli si imbattesse in ipotesi o teorie davvero "nuove" avrebbe, invece, tutte le ragioni per dubitarne.

Perché allora Zampieri, nel paragrafo che intitola "*Creazione/scoperta*" (p. 163), insiste sul ruolo "creativo" del dialogo filosofico? Forse perché egli teme che la "scoperta" possa ridursi a un "recuperare tratti di personalità già presenti, ipotesi accantonate, speranze già deluse o frustrate, piani di vita antichi che possano essere rianimati ecc." (p. 167). Certo, se fosse così, questo "scoprire" non permetterebbe di "andare oltre". Ma se, come nella *genuina* prospettiva socratico-platonica, postuliamo che ogni vera "illuminazione" sia bensì "riconoscimento", ma riconoscimento di qualcosa che non appartiene più a *ciascuno* di noi che all'*universo* (come quando si "scopre" un nuovo pianeta, una nuova particella subatomica o – esempio ancora più chiaro – le onde gravitazionali, *già* previste da Einstein 100 anni fa!), riconoscimento di qualcosa che *vedemmo prima di nascere* (metafora per indicare che non si tratta di ciascuno di noi come *individui* storicamente determinati, ma "di *tutto* ciò che è, era e sarà"), insomma postuliamo che ciò in cui "peschiamo" sia quello che con Cosentino

possiamo denominare “inconscio cognitivo”¹² (o con Jung “inconscio collettivo”), ovvero l'universo stesso per come esso si rivela nella nostra prospettiva... possiamo ancora parlare, legittimamente, di “creazione”? Non è preferibile parlare di “scoperta”? Potremmo parlare di “creazione”, solo ammettendo che, come Dio, anche noi “creiamo”, non *ex nihilo*, ma a partire da “archetipi”; e con la differenza che per noi tali archetipi sono invisibili, “inconsci”, fino all'atto in cui, appunto, ce li “*rap-presentiamo*” attraverso la nostra “creazione” (fosse pure una creazione prevalentemente “verbale”, come quella di cui si dà prova durante un dialogo filosofico). In ogni caso deve trattarsi di qualcosa in cui *ci riconosciamo* e di cui proprio e solo per questo, per usare il linguaggio di Zampieri, *ci appropriamo*.

Perché escludere che il filosofo consulente possa fungere da maestro?

Come abbiamo sopra ricordato, Zampieri sottolinea la *pariteticità* del confronto dialogico, pur nella differenza di *ruolo* tra consulente e consultante (cfr. p. 90 e ss.); “condizione di possibilità”, distintiva, del dialogo filosofico che, in linea generale, è facile condividere. Ma la differenza di *ruolo*? Fin dove si può spingere?

Ho già notato, *en passant*, l'importanza di distinguere rigorosamente, nel dialogo, i ruoli del “maieuta” e del “partorientista”; altrimenti si rischia solo di confondere le acque... “semantiche”.

E se vi fosse, poi, una fase (che può anche riproporsi, di quando in quando) in cui il filosofo consulente, nel gioco di ruoli, specchi e rappresentazioni, incluse nella visione del mondo di ciascuno dei due interlocutori, in cui si articola il dialogo, potesse legittimamente “apparire” (o “rivestire il *ruolo*”, funzionale al prosieguo del dialogo, di) “*maestro*” o di “*soggetto supposto sapere*”, salvo poi rivelarsi “soggetto supposto ignorare”, qualora a ciò (o al suo contrario) conducesse lo stesso dialogo (cfr. § 5.4.1)? *Teoricamente*, certo, la differenza, sottolineata da Zampieri, “tra il 'dare un consiglio' e il 'mostrare ulteriori possibilità’” (p. 144), è chiarissima. Solo la seconda attività sarebbe consentita al consulente filosofico. Ma è davvero così facile distinguere le due

¹² Antonio Cosentino, *Filosofia come pratica sociale. Comunità di ricerca, formazione e cura di sé*, Apogeo, Milano 2008, p. 109.

cose, nella *pratica*? Zampieri evoca, in questo contesto, il “maestro di vita” come il tipico “somministratore di consigli” che il filosofo consulente dovrebbe guardarsi dall'imitare.... Beh, ma siamo sicuri che qualsiasi “maestro” *intelligente* (un “direttore spirituale”, ad esempio, cfr. § 7.7.1) non si guarderebbe dal somministrare consigli e... non imiterebbe in tutto e per tutto un consulente filosofico?

Consideriamo anche il caso, esemplificato dalla citazione del *Carmide* platonico, evocata da Zampieri (a p. 91): “Ma Crizia”, prorompe Socrate “tu ti rivolgi a me come se io dichiarassi di *conoscere le cose* su cui invece interrogo e come se, volendolo, potessi mostrarmi d'accordo con te su di esse. Non è così, anzi io vado cercando, con la tua collaborazione, la soluzione, perché la *ignoro*” (Platone, *Carmide*, 164b). A un'attenta lettura che cosa risulta da questo passo? Che Crizia, in una prima fase, attribuisce a Socrate una funzione sostanzialmente “magistrale”, salvo poi esserne smentito da Socrate, certo... già, ma quanto ironicamente?

Zampieri considera, poi, senz'altro errori, da parte del consulente filosofico, l’*“induzione della risposta”* e l’*“interrogatorio”* (p. 143). Come ho ampiamente argomentato in *Platone 2.0* (cfr. § 2.2.7), ciò che rileva, tuttavia, è non tanto il *copyright* di un'idea e, neppure, in definitiva, *come* vi si sia pervenuti, quanto il fatto che entrambi gli interlocutori convintamente vi si accordino. Spesso in consulenza il consulente, che non può non avere una certa precomprensione di “dove andare a parare” e un certo *progetto* di conduzione del dialogo, come il paradigma socratico mostra con ogni evidenza (cfr. § 2.3.5) e Zampieri stesso riconosce, insiste a porre domande *in una certa direzione* piuttosto che in altre, almeno per un certo tempo. Potrà trattarsi di un binario morto, ma questo lo dirà solo il fatto che il consultante si ostinerà a non voler procedere in quella direzione o lo diranno nuove “scoperte” nel frattempo emergenti, non il fatto, in sé e per sé, che il consulente *insista*. Nella mia esperienza l'*insight* del consultante è sempre abbastanza forte, quando si produce, da non far sorgere sospetti che possa essersi trattato di un'illuminazione “indotta” dal *modo* in cui vi è pervenuti. Altrettanto chiare sono le situazioni nelle quali un'eventuale ostinazione del consulente a battere una certa via si rivela senza sbocchi, situazione rese chiare ad esempio per il modo “annoiato” in cui il consultante risponde (piuttosto che per certi segnali di “resistenza” dai quali, viceversa, si può “sospettare” di avere imboccato una via promettente). Analoghe considerazioni possono essere fatte

per l'*interrogatorio* (a cui sembra a volte indulgere un filosofo praticante come Oscar Brenifier). Si dirà – e io sono d'accordo – che queste modalità sono comunque più proprie di un'*intervista* filosofica (sulla quale cfr. § 7.5.2) che di una *consulenza*. Non bisogna, tuttavia, dimenticare che ciò che rileva in *ogni* pratica filosofica non è tanto il sostantivo che la designa, quanto l'aggettivo “filosofica”. In altre parole, se si tratta di *dialogo*, quale che sia la specifica pratica che si esercita, ci si deve sentire liberi di condurlo come meglio si crede (a costo di “perdere il cliente”, se si è troppo “aggressivi”), a condizione di trattenerlo all'altezza di un autentico esercizio filosofico, che ha di mira la *verità* e non la *vittoria* e cerca di suscitare una più profonda comprensione di sé e del mondo in chi vi si impegna, senza secondi fini (di potere, di denaro ecc.).

Differenze di “inquadramento” della consulenza filosofica

Abbiamo, dunque, esaminato i principali tratti di convergenza e divergenza (possiamo anche considerare le convergenze “consonanze” e la divergenze “dissonanze” se intendiamo che le une e le altre si producano più a livello “lessicale” che “concettuale”) tra il *Manuale* di Zampieri e la mia prospettiva, quale è esposta in *Platone 2.0* e qui rilanciata, per quanto riguarda il modo in cui rispettivamente tratteggiamo condizioni, momenti, obiettivi e concrete modalità operative di una consulenza filosofica. A questo fine ci siamo soffermati soprattutto sulla seconda parte del volume di Zampieri.

Già da quanto abbiamo fin qui rilevato emerge come la massima dissonanza le nostre prospettive si registri soprattutto sul modo in cui *interpretiamo* una consulenza filosofica (rispettivamente: come “progetto” o come “elevazione”? come “ricerca di una verità locale” o come “gioco filosofico”? ecc.) piuttosto che sul modo in cui Zampieri e io concretamente *operiamo* (con la sola eccezione, non secondaria, del modo in cui tendiamo a *cominciare* il colloquio: rispettivamente a partire dalla *narrazione autobiografica* dell'ospite o da una *messa in questione del problema* che egli ci chiede di risolvergli).

Non c'è, quindi, da stupirsi se la divergenza nel modo in cui rispettivamente *intendiamo* la consulenza filosofica aumenta se prendiamo in considerazione la prima parte del *Manuale* di Zampieri, nella quale, per inquadrare “storicamente” e “fenomenologicamente” la consulenza filosofica, egli prova a distinguerla a) dalle altre pratiche filosofiche, b) dalla filosofia come “disciplina” (o, più in generale, dal *discorso* filosofico) e c) da altre forme di colloquio.

La consulenza filosofica è poi così diversa da altre pratiche filosofiche?

Zampieri presenta la “consulenza filosofica” come un “sottoinsieme” della “pratica filosofica” (cfr. fig. 2 a p. 14 e p. 15, in cui Zampieri evoca altre pratiche come la *Philosophy for Children*, il Dialogo Socratico ecc.). Egli tuttavia non approfondisce

analiticamente ciò che distinguerebbe la consulenza filosofica dalle altre pratiche, limitandosi fondamentalmente a rinviare (cfr. pp. 29-32) alla “perimetrazione” della consulenza filosofica a cura dell'Associazione *Phronesis* (che anch'io, peraltro, in *Platone 2.0* prendo come filo conduttore, sia pure problematizzandola e discutendo ogni singola norma in cui essa si articola).

In realtà, se leggiamo con attenzione il testo di Zampieri, risulta abbastanza trasparente che *le condizioni della consulenza filosofica per Zampieri non sono altro che condizioni del dialogo filosofico in quanto tale*. Ecco perché, nei fatti, appare difficile distinguere precisamente il *colloquio* filosofico, che ha luogo durante una consulenza, dal *dialogo* che si può sperimentare in altre “pratiche” filosofiche.

Zampieri dipinge, ad esempio, in modo peraltro assai convincente, ciò che accade in un “colloquio filosofico” come segue: “L’ospite comincia ad affermare, o addirittura a portare delle tesi, prova a dimostrare delle presunte verità, o comunque a sostenere delle ragioni cioè, genericamente, argomenta. Che si tratti di dimostrare a se stesso, o di dimostrare ad altri non ha molta importanza, per il momento. Il gesto di convincere l’interlocutore e quello di auto-convincersi è, di solito, coincidente nelle parole dell’ospite. Talvolta egli sostiene senza nemmeno essere convinto di una certa tesi, ma solo per cercare buone ragioni, per verificarne l’esistenza e la solidità: così dimostrare all’altro significa anche confermare o dimostrare a se stesso” (p. 48). Ma ciò non è quello che dovrebbe avvenire in *ogni dialogo filosofico* (dunque in *ogni pratica filosofica*) che si rispetti?

Che la “consulenza filosofica” in Zampieri sia scarsamente distinguibile da ciò che egli denomina “pratica filosofica” (in senso stretto) è suggerito anche dall’attribuzione da parte di Zampieri alla “consulenza filosofica” di “proprietà” caratteristiche di più generali forme della *conversazione*, filosofica e non solo, così come sono teorizzate da autori come Luigina Mortari, Jurgen Habermas, Alasdair MacIntyre ecc., ovviamente *non* in riferimento specifico alla consulenza filosofica. Zampieri, ad esempio, considera l’“agire comunicativo” di Habermas e il “circolo ermeneutico” di Gadamer come propri di un autentico “dialogo” filosofico (cfr. pp. 46-53). E allora? Come distinguere una pratica filosofica dall’altra e la “consulenza” da tutte le altre?

In generale, se torniamo per un attimo alla delineazione di Zampieri delle (16) condizioni della consulenza filosofica, non ve n’è alcuna – possiamo osservare – che

non si possa riferire, in generale, a qualsivoglia pratica filosofica in quanto autenticamente *filosofica*. Ad esempio, la necessaria “implicazione” esistenziale di chi si impegna nel dialogo è propria, almeno nella mia prospettiva (o, se si preferisce, in quella dei Greci), di ogni dialogo autenticamente *filosofico*.

Non so se Zampieri intendesse deliberatamente mostrare (ad onta dello schema a cerchi concentrici di p. 14) come quello che egli preferisce chiamare “colloquio filosofico” innervi *ogni* “pratica filosofica” degna di questo nome (escludendo, cioè, la filosofia come “disciplina”, di cui parlerò subito). Ma, se così è, non posso che essere d'accordo con lui. In *Platone 2.0* dedico la sezione 7.5 proprio a mostrare come la *distinzione* tra le diverse cosiddette “pratiche filosofiche” sia più formale che sostanziale e come ciò che fa davvero la differenza sia il tasso di “filosoficità” che esse incorporano (certo, massimo, nella mia esperienza, proprio nel colloquio filosofico individuale: “statisticamente”, però, non *necessariamente*).

La pratica filosofica è poi così diversa dalla... “filosofia” in quanto tale?

Una forte divergenza (o semplice dissonanza, dovuta a diverse scelte “terminologiche”?) tra la prospettiva teorica di Zampieri e la mia appare quella offerta dalla seguente circostanza. Zampieri si serve dell'espressione “pratica filosofica” per denominare *sia* la “pratica filosofica” in quanto attività *dialogica viva* (inclusiva, come detto, della “consulenza filosofica”, cfr. fig. 2 a p. 14 e fig. 5 a p. 28), *sia* quelle che egli chiama anche “pratiche della filosofia” (cfr. pp. 13-14) e che comprendono la “filosofia accademica”, la “filosofia scolastica” (nel senso di quella che si praticerebbe a scuola), la “filosofia spettacolo” (ad esempio quella “televisiva”), la “divulgazione filosofica”¹³...

13 Per la verità Zampieri riconosce a più riprese l'*ambiguità* del suo “uso” terminologico. Cfr. p. 8: “Un po' *ambiguamente* (questo è un problema) stiamo cercando di dire che la nostra pratica della filosofia [cioè la “pratica filosofica” come dialogo vivo] è *diversa* dalla pratica che si realizza nelle scuole o nelle università”. Egli, tuttavia, non ne trae tutte le conseguenze, anzi. Cfr. p. 15: “L'espressione [“pratica filosofica”] è un po' *ambigua*: sembra alludere al fatto che le *altre* forme non siano anch'esse delle pratiche, mentre *lo sono*” (mentre secondo me, come argomenterò a breve, esse *non lo sono affatto*, con la sola eccezione, forse, di quella che Zampieri chiama “ricerca filosofica solitaria”).

La mia tesi, invece, è che le *altre* cosiddette “pratiche della filosofia”, quelle cioè che hanno la “filosofia” per *argomento*, ma – a mio giudizio – non come *metodo*, sarebbero, piuttosto, pratiche culturali, accademiche, didattiche, divulgative, teatrali ecc., ma *non* propriamente pratiche *filosofiche* (cfr. §§ 6.1.3-5, § 7.5.6).¹⁴

Come faccio a sostenere una cosa del genere, quando da secoli si considera, ad esempio, l'insegnamento della filosofia, all'università o a scuola, un'attività filosofica? Poniamo che Tizio – non nel mondo antico, ma oggi! –, rivolgendosi a un amico con la “testa un po' tra le nuvole”, ma, proprio per questo capace di cogliere il lato “segreto” e “ironico” delle cose, sempre in grado di prendere quello che gli capita col sorriso sulle labbra ecc., gli dicesse: “Lo sai che sei un vero *filosofo*?”. Tizio alluderebbe al fatto che questo suo amico è in grado di tenere lezioni su Kant o di discutere questioni di ontologia aristotelica? O non, piuttosto, al fatto che sa “prendere le cose con filosofia”? Chi sa *solo* insegnare filosofia è *docente* di filosofia, non *filosofo*. E questo uso dei termini non è solo attestato nel mondo antico, ma è anche l'uso più corretto e appropriato che se ne possa fare oggi (cfr. § 6.1.6).

Consideriamo poi quanto segue. Pensiamo alla “filosofia” come *lo stesso Zampieri* ci propone di intenderla, ossia come *discorso*, che induce una “*presa di distanze*” dal quotidiano e dall'apparentemente ovvio (“*meraviglia*”), “*interroga*” l'esperienza secondo una “modalità *razionale*” nel senso di *critica* e autocritica, ha di mira la “verità” intesa come qualcosa di “comune” (è qualcosa “panoramico” dice Zampieri). Quanti “saggi” o “trattati” di filosofia accademica, sovente alquanto tediosi, suscitano davvero “meraviglia”? Certamente non più di certe *opere d'arte* o *eventi* della vita (stra)ordinaria di ogni giorno. Attraverso quali scritti o quali “lezioni frontali” i “filosofi accademici” possono *interrogare* e *interrogarsi* fino al punto da mettere razionalmente in discussione (funzione *critica* e autocritica) determinate proprie e altrui credenze? Certo, un “saggio” o un “trattato” potrebbe riuscire a farmi riflettere su certe mie opinioni, ma *accidentalmente*, non diversamente da ciò che potrebbe prodursi a seguito di qualsiasi altra esperienza di lettura (di romanzi, racconti ecc.) o di altro. Ma uno scritto, a differenza di un filosofo in carne e ossa, non potrà mai mettere

14 Tra le “altre” pratiche Zampieri annovera, come accennato nella nota precedente, anche la “ricerca filosofica solitaria”. In quanto “dialogo dell'anima con se stessa” (cfr. Platone, *Teeteto*, 189e), è la sola “altra” “pratica della filosofia” che, nella mia prospettiva, può effettivamente rivendicare a pieno titolo la denominazione di “pratica filosofica”.

me in discussione, le *mie* credenze, in modo mirato, studiato, *maieutico*, ovvero specificamente *filosofico*, per il semplice fatto che... “non mi conosce”! Infatti, come potrebbe interrogarmi, se non è in grado di “ascoltare” le mie risposte e di tenerne conto?

Vero è che lo stesso Zampieri evoca l'importante “passaggio” da una concezione *frontale* a una *circolare* della filosofia (cfr. p. 22 e ss.). Ma, evocando tale “passaggio” dal *discorso* alla *pratica* della filosofia, proprio in quanto si tratta di *passaggio* dall'uno all'altra, egli sembra suggerire che entrambe le concezioni della *filosofia* (come *discorso* e come *pratica*), in quanto *distinte*, siano legittime. Ma, se ciò che abbiamo appena osservato è giusto, come si può pensare che possa esservi *discorso* filosofico che non sia anche *pratica* o che in essa (cioè in un *dialogo*) *immediatamente non* si risolva? Se non si risolvesse in una pratica, il discorso apparentemente “filosofico” non sarebbe, infatti, che parte di una generica “letteratura filosofica”, come propone, ad esempio, Giangiorgio Pasqualotto (nel saggio introduttivo a *Platone 2.0*). Ma la produzione di “letteratura filosofica” non è affatto produzione di *filosofia*; proprio come la stesura di *resoconti* su opere d'ingegneria non è, di per sé, un'opera di ingegneria.

Zampieri, certo, sembra consapevole del “primato” della pratica filosofica come pratica *orale* sulla pratica accademica. Rovesciando le argomentazioni di Fulvio Papi (che argomenta l'esatto opposto), egli, infatti, conclude: “Il discorso filosofico [come sostiene lo stesso Papi] riconfigura continuamente l'esperienza evidenziandone le complessità, al di là dei luoghi comuni e delle assunzioni non meditate, e in questo modo ci mette in condizione di vivere il nostro mondo. *Ma lo fa molto più efficacemente proprio in quanto pratica filosofica piuttosto che come disciplina accademica*” (pp. 20-21).

Ma – verrebbe da chiedere a Zampieri – la pratica filosofica (qui evidentemente in senso stretto) fa questo “*molto più efficacemente*”... o piuttosto... “*esclusivamente*”? La pratica accademica *riconfigura* davvero l'esperienza dello studente o dello stesso docente, a cui sono assegnate prevalentemente, se non esclusivamente, funzioni “ermeneutiche”, cioè il compito di “comprendere” testi? Mette davvero entrambi in condizione di “vivere il (*loro*) mondo”? Ammesso, poi, (ma assolutamente non concesso per quanto finora argomentato) che il filosofo accademico produca *discorsi*

filosofici, sembra davvero difficile riconoscere nella sua attività una pratica *filosofica*. Infatti, affinché si dia effettiva *pratica* filosofica, come precisa lo stesso Zampieri, occorre che l'attività si svolga *oralmente*, in forma *dialogica*, *circolare* (il messaggio, di volta in volta, deve “tornare” all'emittente, arricchito delle osservazioni del ricevente che, dunque, diviene, a turno, emittente a sua volta), comporti l'*implicazione* e la messa in *gioco* esistenziale di chi vi è coinvolto, attinga all'*esperienza* ecc (cfr. pp. 18-29). Zampieri riferisce, evidentemente, tali caratteri alla pratica filosofica “in senso stretto” e non a quello che egli denomina *discorso* filosofico; tuttavia egli poi incomprensibilmente (e “ambiguamente” come egli stesso riconosce) denomina “pratica filosofica” *anche* la produzione (*non* dialogica, *non* circolare ecc.) di questo stesso discorso (quella che io chiamo, invece, “letteratura filosofica”).

Credo che ciò dipenda dall'ossequio che Zampieri mostra per la “*tradizione*”, che sembra suggerire come la filosofia si sia potuta esprimere nei secoli nei modi più diversi e non solo nella forma “classica” del *dialogo* socratico a cui penso io (e sulla cui frequente evocazione da parte di diversi filosofi praticanti Zampieri sembra manifestare, come abbiamo visto, qualche perplessità...)

Ora, quello alla “*tradizione*” è certamente un riferimento più che opportuno e giustificato, soprattutto se si considera quanto sia difficile “definire” che cosa sia la “filosofia”, data la pluralità degli approcci sul tema, e quanto, a questo fine, sia utile assumere una prospettiva storico-ermeneutica (cfr. § 5.1). Ma tale riferimento alla “*tradizione*” va disambiguato. Innanzitutto la “*tradizione*”, a cui fa riferimento Zampieri, intesa come “*tradizione scritta*”, io la chiamerei, piuttosto, una “*storia*”,¹⁵ la famosa “*storia della filosofia*”, dal momento che l'autentica “*tradizione*”, come “*tradizione orale*” (cfr. §§ 6.1.1-2), *praticata* nelle antiche scuole di filosofia, si è interrotta con la loro chiusura nel 529 d. C. Della filosofia si può bensì *scrivere* (e di fatto si è scritta) la storia. Ma proprio tale operazione ci insegna come la filosofia sia stata fin dalle origini una disciplina eminentemente *orale* e *dialogica*; mentre l'operazione che consiste, appunto, nello *scrivere* la storia della filosofia (o segmenti di essa), di cui sono maestri molti “*filosofi accademici*”, è e resta appunto un'operazione

15 Come fa del resto lo stesso Zampieri a p. 22: “La filosofia è una, con la sua *storia*, la sua *tradizione*, il suo orpico di opere, la sua genealogia di pensatori, da Talete a Severino...”.

eminentemente *storica* piuttosto che *filosofica* e non va confusa con una pratica *filosofica*.

Zampieri potrebbe obiettare che i manuali di “storia delle filosofia” considerano a pieno titolo “filosofi” anche “pensatori” medioevali e moderni che si sono ampiamente valsi dello strumento della *scrittura* per fare filosofia, trascurandone la dimensione propriamente “orale” e “dialogica”.

Certamente, molti “pensatori” medioevali e moderni (ma davvero non tutti!) si avvicinano al prototipo del “filosofo” per la profondità dei loro pensieri unita alla coerenza morale di cui essi hanno offerto testimonianza... Tuttavia, la tendenza a considerare tutti questi “pensatori” filosofi (scambiando un'analogia per un'identità), se proprio ci si vuole appellare alla “storia”, è più *recente* di quello che si possa pensare (come chiarisco al § 6.1.2). Essa (ignorata p.e. nel Rinascimento che vedeva contrapporsi “neo-platonici”, “neo-aristotelici”, “neo-epicurei”, “neo-stoici” e “neo-scettici”, che tentavano, a loro modo, di rivivificare la filosofia *antica*, l'*unica* riconosciuta, anche allora, come autenticamente tale) risale alle prime “storie della filosofia” del Settecento e viene ripresa in grande stile, come è ben noto, soprattutto da Hegel e dai suoi epigoni, in *funzione giustificativa* del “pensiero moderno” (soprattutto tedesco) come erede legittimo della grande filosofia ellenica. Se oggi decostruiamo genealogicamente tali pretese, anche per questa via dobbiamo riconoscere (ad esempio con Nietzsche!) ancora una volta nei Greci e *solo in essi* autentici “filosofi” (tutt'al più ripetuti e imitati nei secoli successivi), mentre i cosiddetti “filosofi moderni”, a cominciare dallo stesso Hegel, nella misura in cui attingono a piene mani da quella che Zampieri chiama “tradizione” per *pensare*, restano molto di più “storici” del pensiero che “filosofi” in senso pieno.

Si potrebbe osservare che lo storico (accademico) della filosofia debba essere abbastanza “filosofo” da *comprendere* ciò di cui tratta.

Io non ne sarei così certo. Ma, anche se così fosse, “*comprendere* la filosofia” (importante funzione che il “filosofo accademico” Fulvio Papi, evocato da Zampieri [cfr. pp. 15-17], assegna a chi *studia* la filosofia e se ne occupa, cioè tanto al bravo docente quanto al bravo studente *moderni*) non è ancora *esercitarla*.

Lo stesso teoreta (o il filosofo morale) accademico “*continentale*” (spesso aderente a una prospettiva più o meno ascrivibile alla corrente “ermeneutica”) è spesso non

altro che un “cripto-storico”, nella misura in cui non discute direttamente p.e. se sia vero (o giusto) questo o quello, ma che cosa “oggi” si possa (o “ormai non si possa non”) ritenere che sia vero (o giusto) *alla luce* della “storia del pensiero”, a partire da determinati autori, correnti ecc. (invece che, come fa il *vero* filosofo, alla luce della sua *personale esperienza esistenziale*). In altre parole, il filosofo “continentale” fa sua implicitamente, senza discuterla, una prospettiva *storicistica* in base alla quale la storia del pensiero avrebbe *rilevanza* per il pensiero stesso (si pensi solo alla nozione heideggeriana di “oblio dell'essere” che sarebbe stato perpetrato “*dai Greci fino ai giorni nostri*” o alla nozione di “*postmoderno*” ecc. o, ancora, all'idea ancora una volta hegeliana che la filosofia non sia altro che “il proprio *tempo* appreso nel pensiero”).

Il solo approccio, sorto nei Paesi anglofoni, ma sempre più diffuso anche qui da noi, che sembra più prossimo a quello “dialogico” dei Greci è, forse, quello della cosiddetta “filosofia analitica”. In effetti sulle riviste di “filosofia analitica” o di “filosofia della mente” in genere si discute “*direttamente*” questo o quel problema teorico (p.e. il rapporto “mente-corpo”, il “libero arbitrio” ecc.), senza evocare la “storia del pensiero”... Ma anche in questa declinazione la “filosofia accademica”, se non “storia”, resta pur sempre “teoria”, senza comportare la messa in gioco, l'implicazione “esistenziale” di chi la produce, la dimensione orale ecc.. Sotto questo profilo il “dialogo” appare piuttosto “sceneggiato” che praticato. Mancano, insomma, ancora quei tratti qualificanti il “filosofare” che gli stessi storici della filosofia (a cominciare da Pierre Hadot) hanno ampiamente messo in luce e che anche Zampieri evoca, anche se poi (ingiustificatamente, secondo me) li attribuisce alla sola “pratica” filosofica in senso stretto e non alla *filosofia* in quanto tale.

Si potrebbe, allora, forse, distinguere la “filosofia” dalla “pratica filosofica”...

Ma ciò significherebbe escludere che la “filosofia” sia pratica, ossia un'attività. E che cosa sarebbe allora? Zampieri vi allude: il *discorso* di un certo numero di autori storicamente (o “tradizionalmente”) considerati “filosofi”. Ma questi autori sono considerati “filosofi” non certo perché, tautologicamente (circolarmente), abbiano prodotto un discorso... prodotto da filosofi (cioè da loro!), ma perché questo stesso “discorso”, in quanto tale, a ragione o a torto, è supposto “contenere”, per così dire, qualcosa di “filosofico”. E di che cosa si può trattare? Forse, ancora una volta, dell'implicazione dei soggetti, del mettersi in gioco, della presenza al dialogo ecc.

caratteristiche *non solo* della *pratica* filosofica in senso moderno, ma anche e soprattutto dell'*autentica* filosofia come *ricerca della saggezza*. “La saggezza di chi?”, infatti, ci si potrebbe chiedere “se non dei soggetti in gioco?”. In *Platone 2.0*, per chiarire come queste caratteristiche siano proprie non soltanto della “*consulenza filosofica*”, ma anche e soprattutto della *filosofia tout court*, faccio l'esempio di un esame universitario di filosofia teoretica (cfr. § 2.4.2), in cui allo studente può bensì venire richiesto di “argomentare” un certa tesi, ma nel quale la sua “vita” non è assolutamente in gioco. Si tratta, in questo caso, di “filosofia” o soltanto, appunto, di un “esame” volto a valutare la preparazione culturale (e, tutt'al più, “retorica”) dello studente?

Il criterio storico-culturale, da cui io stesso sono partito per discutere che cosa la filosofia sia (cfr. § 5.1), non può arrivare a farci riconoscere come “filosofia”, *acriticamente*, soltanto ciò che “innanzitutto e per lo più” è storicamente riconosciuto come tale, lasciandoci fermi al palo della nostra “precomprensione”. Altrimenti la “Francia” sarebbe una nazione “filosofica” solo perché “storicamente” ha dato i natali a molti autori considerati “storicamente” filosofi, gli “uomini” sarebbero più “filosofi” delle “donne” perché si registrano “storicamente” più “filosofi” maschi ecc.. Non è, in generale, l'appartenere a una determinata “categoria”, storicamente definita, che permette di dire che qualcuno abbia certe caratteristiche, ma, al contrario, è perché qualcuno ha certe caratteristiche che ci permette di collocarlo in una determinata categoria! Ora la “pietra di paragone” che consente di misurare che qualcuno sia più o meno “filosofo” (e di decidere se includerlo o meno in una “storia della filosofia”), se vogliamo fondare tale “misura” proprio su considerazioni di tipo storico-culturale (e come altrimenti dovremmo fare, se attingiamo a quella che Zampieri chiama “tradizione”?)... qual è mai tale “pietra” se non “Socrate” (o, più in generale, il tipo del *philò-sophos* di greca memoria)? Non è esattamente perché questo “paradigma” (e non quello del “filosofo accademico”) è ancora *vivo* che ancora *oggi* si dice di qualcuno che “prende le cose con filosofia” (e non del professore universitario!), che è “un vero filosofo”?

La consulenza filosofica è poi così diversa da altre forme di colloquio?

Se la descrizione del rapporto tra pratica filosofica e discorso filosofico, in Zampieri, è dichiaratamente “*ambigua*”, la *distinzione* tra la “consulenza filosofica” e le altre forme di *colloquio* è nettamente “*riduzionistica*”. Zampieri non mette in discussione filosoficamente il modo in cui, “innanzitutto e per lo più”, ci si rappresenta le diverse forme di colloquio, anzi ne fa la cornice del “quadro” entro cui colloca aporeticamente, per *differenza*, la “consulenza filosofica”.

Si potrebbe osservare che, in ultima analisi, Zampieri ha scritto un “manuale”, non un trattato filosofico. Non doveva “discutere”, ma solo “descrivere”. Inoltre, anche se avesse preteso discutere di tutto questo *filosoficamente*, la forma stessa della scrittura, proprio secondo la *mia* prospettiva, gliel'avrebbe impedito.

Egli avrebbe tuttavia potuto almeno *invitare* (maieuticamente) il lettore a proseguire per suo conto una riflessione capace di mettere in discussione certi “steccati”, più apparenti che reali, scoprendo, magari, come *tutte* le forme di colloquio, in quanto tali, coltivino un proprio, “segreto”, nucleo filosofico ...

Certo, l'obiettivo di Zampieri è quello di “isolare” la consulenza filosofica, come forma *specificata* (dunque *distinta*) di colloquio. Perché, dunque, avrebbe dovuto accrescere nel lettore l'impressione di una certa “confusione” o “confondibilità” tra pratiche (la celebre “notte in cui tutte le vacche sono nere”)?

Questa premura, tuttavia, sarebbe ragionevole, se, come ricordato più volte, la consulenza filosofica, almeno nella versione di Achenbach, il suo “fondatore” contemporaneo, non si costituisse come “meta-teoria praticante”. Se prendiamo sul serio tale “definizione”, dobbiamo ammettere che la consulenza filosofica, anche solo per “definire” o “perimetrare” se stessa (cosa che non si può fare se non *per differenza* rispetto ad altre pratiche), non possa farlo che *esercitandosi*. Se questo è vero, una “differenziazione” del colloquio in cui consiste la “consulenza filosofica” da altre forme di colloquio non può essere prodotta se non, a sua volta, “filosoficamente” (criticamente e autocriticamente). Il tentativo di operare tale differenziazione limitandosi a una descrizione “empirica” o “storica” degli elementi di distinzione “superficiali”, “apparenti”, “dichiarati”, coglierà forse quello che chiamo il lato

“essoterico” della cosa, ma non può certo cogliere ciò che davvero è in gioco in *ogni* forma di colloquio che si rispetti e, dunque, nemmeno la vera specificità della colloquio filosofico (che potrebbe consistere proprio nella consapevolezza *esoterica* dell'essere il segreto nucleo di *ogni altra forma* di colloquio o di dialogo).

Forse, come nel caso del rapporto tra pratica filosofica e “letteratura filosofica”, non si tratta tanto di discriminare ciò che è “filosofia” da ciò che non lo è, ma di “misurare”, per così dire, il *quantum* di “filosofico” che c'è in questa o quella pratica. Si può dunque ordinare una gerarchia di forme di colloquio, più o meno “filosofiche”, sulla base del grado di “filosoficità” di “scopi”, “campo di applicazione” ecc. di ciascuna forma (per riprendere le categorie tassonomiche di Zampieri, cfr. quadro 2 pp. 41-43), restando ferma la distinzione tra il modo in cui un colloquio *appare* e ciò che esso è.

Non è questa la sede per problematizzare le consapevoli “riduzioni” operate da Zampieri per quanto riguarda, ad esempio, il colloquio psicologico. Per un confronto critico tra pratiche filosofiche e pratiche psicoterapeutiche, capace di problematizzare certi “luoghi comuni” sulle une e sulle altre, si può rinviare a *Sofia e psiche*,¹⁶ volume che, del resto, lo stesso Zampieri mostra di avere ben presente.

Ma, davvero, che il “soggetto non possa mentire” sarebbe uno “specifico” del colloquio psicoterapeutico e del *counseling*, come sostiene Zampieri (pp. 35-36)? Sarebbe un postulato intrigante, se, in un certo senso, per la strutturale ambiguità del linguaggio, di cui ogni *ermeneutica* del dialogo filosofico deve tener conto, ciò non fosse vero anche del colloquio filosofico, nel quale (e pare proprio che anche Zampieri ne convenga) la *critica* deve essere rinviata *sine die* rispetto all'*ascolto comprendente* dell'ospite di turno. Se ammettiamo, poi, che l'ospite possa essere abitato da più anime, contraddistinte da visioni del mondo differenti e incompatibili, non vi è nulla di assurdo nel concepire che ciò di cui l'ospite è francamente convinto (per esempio di non essere razzista) possa essere clamorosamente smentito dal suo comportamento effettivo, senza pregiudizio per la “sincerità” e la “buona fede” dell'ospite (cioè della “parte” di lui che ha accettato di ricevere una consulenza filosofica, cfr. § 4.1.7)). Per

16 Giorgio Giacometti (a cura di), *Sofia e Psiche. Consulenza filosofica e psicoterapie a confronto*, Liguori, Napoli 2010.

converso sono ben note alla psicoanalisi le tipiche manovre di misconoscimento messe in atto dal “cliente”, a volta a volta etichettate come denegazione (*Verneinung*, *Verleudnung*), rimozione, auto-inganno ecc.

Si potrebbe poi ricordare che a uno psicoanalista lacaniano, *come* a un consulente filosofico, non sarebbe estraneo l'obiettivo della “verità” del “soggetto” in gioco. La differenza tra i due approcci, anche sotto questo profilo, si assottiglia non poco.

Zampieri, nella sezione del suo libro dedicata agli “errori da evitare” da parte del consulente filosofico, cita giustamente il rischio di “psicanalizzare” l'ospite (cfr. p. 144). Ma tale rischio, nel senso in cui Zampieri sembra pensarlo, rientra, a ben vedere, nell'errore consistente nella pretesa, da parte del consulente, di offrire “*spiegazioni*” (cfr. p. 142). Che si pretenda si *spiegare* la prospettiva dell'altro su base psicoanalitica o “moralistica” o in altro modo ancora, il punto vero è che il filosofo *ricerca* e non spiega. D'altra parte perché impedire a un filosofo che ha qualche rudimento di psicoanalisi, foss'anche orecchiato in questa o quella trasmissione televisiva, di domandare: “Forse un analista interpreterebbe quello che mi dici in questo modo. Tu che ne pensi?”. Come ho scritto in *Platone 2.0* (cfr. § 4.2.1), il filosofo potrebbe essere anche visto come un *Freud prima della codificazione della psicoanalisi*, un Freud che ancora ricerca insieme al proprio “cliente” la teoria con cui interpretare quello che egli fa e dice.

Per quanto riguarda il “colloquio giudiziario”, certo, in apparenza esso si propone scopi diversi dal colloquio filosofico (la “verità”, bensì, ma giudiziaria). Ho quindi commesso un'ingenuità, in *Platone 2.0*, quando ho paragonato il *filosofo intervistatore*, se non il vero e proprio consulente, a un tenente Colombo del V secolo a. C. (cfr. § 7.5.2)?

Ma siamo sicuri di quello che scrive Zampieri? “Pur nella pluralità degli approcci, il dialogo psicoterapeutico come il dialogo medico, come il dialogo giudiziario, ha per oggetto l'*individuo* e pretende di svelare il suo segreto individuale, mentre il colloquio filosofico ha per oggetto le sue ragioni, ovvero ciò che colloca l'individuo nella relazione discorsiva comunitaria, nella dimensione dell'intersoggettività” (p. 47)... Se anche così fosse, che cos'è mai un “individuo” se non l'universo stesso da una particolare angolazione (cfr. § 4.5.1). Certo, esso appare inesauribile “psicologicamente” o “giudiziariamente”. Ma l'individuo, con il suo “segreto”,

parrebbe comunque al centro dello stesso dialogo filosofico, nella stessa prospettiva di Zampieri, che insiste che l'individuo si debba “narrare” (cfr. p. 50, anche – se preciserei io – in modo tale che emergano, più che le *ragioni*, le *contraddizioni* nella sua visione del mondo). In definitiva non è in questione la sua “visione del mondo”? Non è per questo che gli antichi ritenevano che mediante l'esercizio filosofico si dovesse “conoscere se stessi” (cfr. § 2.3.6) e *solo così*, come scrive Plotino, conseguire “l'amorosa visione delle cose supreme”?¹⁷

Inversamente, siamo sicuri che, come argomento estesamente nel mio libro, *ogni* forma di colloquio, anzi ogni attività *professionale* (cfr. sez. 7.2), in quanto tale, non consista in attività filosofica mascherata? Un giornalista che ricerchi con passione la verità, a prezzo della vita, mentre conduce un'inchiesta, non è, forse, un po' filosofo? A maggior ragione se, davanti a certi rapporti che intreccia con le persone che incontra, basati sulla fiducia reciproca, dovesse, ad esempio, rinunciare a pubblicare notizie per rispettare la volontà dei propri intervistati. Verrebbe meno all'etica professionale o, piuttosto, cercando di realizzare in ogni situazione il massimo *bene* perseguibile (a suo giudizio, certo, ma un giudizio il più possibile “riflettuto”), nell'essere più “filosofo” possibile, sarebbe anche il miglior giornalista possibile (cfr. § 7.2.3)? E il medico che aiutasse il proprio paziente in fin di vita a prendere difficili decisioni *bio-etiche* sul proprio conto, evitando di sostituirsi a lui, abdicerebbe alla propria missione di medico (violando il giuramento di Ippocrate) o, piuttosto, almeno “secondo lo spirito”, agirebbe da “vero medico” proprio perché agirebbe anche da “vero filosofo” (cfr. §§ 7.2.1-2)? Di passaggio Zampieri sembra distinguere i “colloqui di orientamento” da quelli filosofici (cfr. pp. 39-40). Ho dedicato un'intera sezione (la sez. 7.4) di *Platone 2.0* ad argomentare come un autentico “orientamento” non possa che essere filosofico. Ho già richiamato, poi, le analogie tra consulenza filosofica e direzione spirituale (di cui ho discusso in *Platone 2.0* al § 7.7.1). E gli esempi si potrebbero moltiplicare...

Se tutto questo è vero, *qualsiasi* colloquio, condotto “a fondo”, da “uomo” a “uomo”, con chiunque, non potrebbe rivelare il suo segreto nucleo filosofico? Non è, in fondo, questo quello che Zampieri suggerisce quando evoca l’“agire comunicativo”

17 Plotino, *Enneadi*, IV, 3, 1, 1.

di cui parla Habermas (che si riferisce ad *ogni* possibile “autentica” comunicazione interumana) come modello del dialogo filosofico?

Il tentativo di “perimetrare” il colloquio filosofico rispetto ad altre forme di colloquio, se non si ferma a una superficiale descrizione dell'apparenza, ma va criticamente (meta-teoricamente) a fondo nella “cosa stessa”, non potrebbe essere destinato a fallire clamorosamente l'obiettivo? Non si potrebbe riconoscere, paradossalmente, il “*filosofico*” di ogni colloquio interumano nella raggiunta *consapevolezza* che “non si può non filosofare” così come “non si può non comunicare” e “non si può non respirare”?

Riflessioni conclusive

La divergenza nel modo con cui Zampieri e io interpretiamo la “consulenza filosofica” consiste, in ultima analisi, soprattutto nel fatto che, nella mia prospettiva, è, in realtà, *impossibile* limitare la “presentazione” della “consulenza filosofica” a una mera “descrizione” di essa, con la pretesa di perimetrarla rispetto ad altre pratiche (come nel “taglio” conferito da Zampieri al suo “*Manuale*”), perché, appena, per così dire, si tocca la “consulenza filosofica”, essa “domanda” di venire pensata “criticamente” o, come si esprime Achenbach, “meta-teoricamente”, in quanto “meta-teoria praticante”.¹⁸ È questo diverso “taglio” che fa sì che le differenze tra la mia prospettiva e quella di Zampieri emergano non tanto nella concreta rappresentazione della consulenza filosofica, quanto, soprattutto, nel modo di *intendere* questa pratica (e di *distinguerla*) in rapporto alla “filosofia” come “disciplina” e in rapporto alle altre diverse forme di “colloquio”.

Proprio la messa in luce di tali differenze di prospettiva chiarisce ancor meglio perché si possa caratterizzare come “*via classica*” il mio approccio alla consulenza filosofica e come “*via moderna*” l’approccio di Zampieri. Zampieri, infatti, compiuto un rituale gesto di ossequio nei confronti del modello rappresentato, per il filosofo praticante contemporaneo, da “Socrate”, come maestro di dialogo (un “Socrate” forse un po’ “di maniera”, contrapposto al “dogmatico” Platone), sembra pensare che la consulenza filosofica e, più generalmente, le pratiche filosofiche, siano, soprattutto, un modo *nuovo* di intendere la filosofia che possa ben *inquadrarsi* (pur costituendo, per altri aspetti, una *rottura*) nello sviluppo *storico* moderno e contemporaneo tanto della filosofia come “disciplina” (accademica), quanto di una serie di altre pratiche affini a quelle filosofiche (come il *counseling* rogersiano). *Platone 2.0*, invece, sostiene scandalosamente una tesi diversa (che costituisce anche il diverso presupposto a partire dal quale esso “pensa” la consulenza filosofica): la sola autentica filosofia sarebbe quella *antica*, oscurata per secoli dal “pensiero” medioevale e moderno, e ora *risorta* nelle contemporanee pratiche filosofiche e, soprattutto, nella consulenza filosofica.

18 Gerd Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 83.

Il diverso “inquadramento”, tuttavia, non sembra comportare serie divergenze tra i nostri concreti *modi operandi*. Ciò dovrebbe confortare il lettore dei due testi: si tratta di una duplice esplorazione del mondo della consulenza filosofica, esplorazione saldamente ancorata, tuttavia, al “fondale” di una comune *esperienza*.

I due testi potrebbero perfino venire letti in sequenza: dal *Manuale* a *Platone 2.0* da parte di chi, dopo essersi fatto un'idea approfondita di che cosa la consulenza filosofica sia o, almeno, possa concretamente essere, desidera approfondire la *discussione* dei suoi fondamenti sul piano storico e, soprattutto, teorico (i rapporti con altre pratiche e forme di colloquio, con la “filosofia” come disciplina ecc.), andando *criticamente* oltre una “perimetrazione” (dei diversi campi in gioco) di natura fondamentale e dichiaratamente descrittiva, come quella messa in campo da Zampieri; da *Platone 2.0* al *Manuale* da parte di chi, dopo aver partecipato immaginariamente a una complessa discussione di ordine teorico sulla natura della consulenza filosofica e della stessa “filosofia”, desidera approfondire come concretamente una consulenza filosofica possa venire condotta, sul piano, diremmo, *fenomenologico* (idea, peraltro, simile a quella che ci si può fare leggendo il caso di “Luigi”, che riferisco e discuto dettagliatamente nel secondo capitolo di *Platone 2.0*).