

Cosa sia la pratica filosofica, se essa si distingua e in cosa dalla disciplina madre, la filosofia, è oggi un tema variamente

dibattuto, nel quale si alternano i testi specifici e le polemiche giornalistiche, spesso foriere di discutibili pregiudizi. La pratica filosofica, talvolta denigrata come una dubbia modalità di trovare una fonte di reddito per una figura destinata alla disoccupazione qual è il filosofo, talvolta avversata da chi ne individua un'adeguata alternativa alle diverse forme di psicoterapia, sembra però essere un ramo, o meglio, una radice, del grande albero filosofico, che porta non solo nuova linfa e nutrimento alla disciplina, ma le permette anche di far fiorire nuovi fiori e maturare nuovi frutti. Per capire cosa sia la pratica filosofica sarebbe necessario parlare di quei fiori e di quei frutti, ovvero dei tipi di pratiche svolte, dei contesti in cui agiscono e dei risultati che con esse si conseguono. A questo proposito, la letteratura è ormai piuttosto ricca e in questa sede vogliamo solo rimandare ad alcuni testi chiave.¹ Ci interessa invece indagare a partire da quale seduzione nasce ed è animata la pratica filosofica, per capire cosa sia non in base a ciò che essa fa, come si usa solitamente, e con ragione, ma in base a ciò che l'attrae e a ciò cui essa aspira. Ossia, detto metaforicamente, per comprendere quale linfa attraversa quella radice e quel tronco d'albero per permettere a nuovi fiori di sbocciare e a nuovi frutti di maturare. Come ben sa chi è guidato da potenti desideri, le nostre esigenze e motivazioni non si danno mai nella loro purezza, ma si mascherano e si trasformano in forme di seduzione che le rimodellano e le oltrepassano. Per questo è necessario osservarle e analizzarle, per conoscerle. La pratica filosofica appare ora come l'opportunità per portare a convergere due grandi seduzioni del vivere umano: filosofia ed esistenza. Che sia, questa, solo una reduplicazione ulteriore della seduzione filosofica è ciò che vorrei smentire. Filosofia è, infatti, partecipata ricerca di ciò che autenticamente è, del vero. Le seduzioni insite in questa ricerca sono molte, ma una, forse, può sussumerle tutte: l'aspirazione all'unione di ciò che è diviso, all'unità di ciò che è molteplice, all'eternità di ciò che è temporale. È la seduzione dell'unità ed eternità del vero. Perché noi finiamo, e non vorremmo finire. Perché trascorrendo perdiamo, e non vorremmo perdere. Perché trasformandoci soffriamo, e non vorremmo soffrire. Altra è la seduzione dell'esistenza: cogliere l'attimo opportuno, il *kairos*, per "essere bene", felici e pieni. All'esistenza non importa nulla dell'eternità del vero, se non può essere utile a vivere bene qui e ora. Sulla scia della seduzione dell'esistenza si conosce allora solo per esistere, ma pienamente, e si rincorrono le proprie trasformazioni inseguendo di volta in volta la pienezza della realizzazione e della soddisfazione. Ogni scomodo vero viene dunque scalzato in fretta, salvo sentirne poi la scarnificante mancanza nel momento in cui né realizzazione né soddisfazione sono alla propria portata. È facile riconoscere quanto il nostro tempo subisca la seduzione dell'esistenza, mentre sembra obliata e per lo più perduta la seduzione della filosofia. Non si tratta, però, di un oblio casuale, ma del frutto di un rinnegamento operato scientemente come reazione agli esiti storici delle grandi ideologie novecentesche e di cui qui ora non indagiamo né la storia né i caratteri. È però comprensibile che sia arduo distinguere e separare gli ambiti tra filosofia e pratica filosofica, in questa peculiare situazione di rinnegamento della seduzione filosofica, nella quale molto spesso i pochi filosofi superstiti si trovano a cercare il vero senza più davvero credere che esso esista. La pratica filosofica si trova dunque in grande difficoltà nel legittimarsi sia agli occhi della ricerca filosofica, la quale vive nel disorientamento di subire la seduzione del vero credendo di poterne soltanto più smascherare i tradimenti, sia di fronte ad un mondo economico e politico tutto teso a rincorrere la seduzione dell'esistenza che svilisce così, anche indirettamente e involontariamente, quella filosofica (il vero, ricordiamolo, all'esistenza non interessa se non in quanto può essere "utile"). La pratica filosofica, invece, si colloca esattamente sul crinale, sulla soglia, sul confine tra le due seduzioni – un crinale scosceso, una soglia mobile, un confine mutevole. Ciò che la guida, il principio che la ispira, è il tentativo di portare a convergenza l'"essere autentico" e l'"essere bene", di poter chiamare vero solo ciò che è buono, e viceversa. Non solo, la pratica filosofica non dà nomi alle cose per poterne parlare, ma parla dei nomi che diamo alle cose per poterle far diventare buone. Non si cura solo di cercare, ma cerca di curare. Si spalanca qui il dibattito sul ruolo più o meno terapeutico di questa singolare pratica.² In generale, pur con significative differenze di grado,³ quasi tutta la letteratura esistente nega un ruolo esplicitamente terapeutico al consulente filosofico, o almeno s'impegna a differenziarlo significativamente dalla pratica psicoterapeutica, senza però nascondere l'intento migliorativo che ha l'offerta di una specifica competenza filosofica nell'affrontare un problema o una situazione complessa. Si vuol però sostenere qui la tesi che non sia la filosofia a curare, né a proporsi di farlo; la risposta a Pieraldo Rovatti, che scrive un bel pamphlet dal pungente titolo *La filosofia può curare?*, è quindi: no, la filosofia non può curare, nemmeno se, divenuta foucaultianamente consapevole della costituzione del soggetto nell'ordine del discorso istituito dai diversi dispositivi di potere, si propone di farsi gioco che scardina quei dispositivi (gioco che, di per sé, non ha come fine di prendersi cura del bene di nessuno in particolare, bensì di costruire e decostruire strutture veritative). La filosofia non può curare perché, semmai, si cura di cercare il vero, quella è la seduzione che la muove e alla quale deve restare fedele, per rilucere nel fascino della sua essenza. E, più banalmente, la filosofia non può curare perché è una disciplina e, in quanto tale, mira piuttosto a dispiegare ed estendere il proprio sapere. Chi può curare è solo ed esclusivamente un individuo, un singolo, un soggetto o, ancor meglio, un uomo – in questo senso più letterale nemmeno la medicina cura nessuno, solo il medico può farlo. Non si tratta però qui di un'osservazione ovvia, ma di un passaggio fondamentale: non può esistere cura senza un uomo che si assuma liberamente la responsabilità di curare. Distinguere tra filosofia e pratica filosofica significa dunque creare la possibilità di uno spazio concreto in cui il filosofo si assuma la responsabilità di prendersi cura degli effetti che i diversi ordini di discorso umano (teoretico, economico, politico, medico, psicologico) producono. Di fronte a questo spazio, anche la filosofia acquista una nuova "piega": svincolata dalla seduzione dell'esistenza, può innanzitutto riscoprire l'essenzialità del vero, sia pur nella sua forma "diminuita", ovvero frammentata, soggettiva, mediatizzata e ideologizzata, che resta in eredità al nostro tempo; può quindi proseguire il suo eterno lavoro di ridefinizione dei propri confini, può liberamente seguire le strade indicate da Foucault per indagare quali siano i dispositivi di potere che agiscono nei discorsi veritativi o adottare la prospettiva fenomenologica per analizzare le strutture dell'esistenza umana, o ancora dibattere norme etiche e bioetiche, con la consapevolezza e la serenità di chi è fedele al proprio obiettivo, al proprio desiderio, al proprio senso, senza vergogna alcuna nel perseguire fini esclusivamente teoretici e persino puramente accademici, perché la ricerca della conoscenza necessita di spazi di libertà che nelle attuali condizioni socio-politiche l'istituzione universitaria può, pur limitatamente, garantire.⁴ E tuttavia, di fronte a questo spazio di libertà se ne crea un altro, quello della pratica filosofica, in cui la verità viene invece vincolata alla responsabilità implicata dal bene cui non solo la pratica, ma la stessa esistenza mira. Quel vincolo, a sua volta, può essere stretto solo dalla libera scelta operata da ciascun singolo filosofo: quella

di assumersi la responsabilità della “cura” (ed è in quanto scelta di un singolo che il vincolo creato è mobile e sfuggente). Cosa intendiamo con “cura” e cosa, più in particolare, con “cura filosofica”? Distinguiamo innanzitutto la cura dal termine “terapia”, che indica un insieme di provvedimenti e trattamenti usati per guarire da una malattia o per prevenirla. La parola “cura” ha invece un significato più esteso, indica la sollecitudine a occuparsi del concreto bene di un essere, sia esso sano o malato, organico o inorganico, animato o inanimato, particolare o universale, reale o ideale. Alla luce di questa distinzione l’incitamento di Pier Aldo Rovatti affinché la consulenza filosofica si schieri «*nella e contro la cultura terapeutica*», *individuando «il proprio spazio di resistenza» e lottando «per una politica della soggettività»* è indispensabile, non solo perché è la stessa pratica filosofica a rimettere in questione i concetti di salute e malattia, quindi a ridiscutere i fondamenti delle pratiche terapeutiche, ma soprattutto perché la cura filosofica oltrepassa i limiti di qualsiasi terapeutica, aspira cioè al concreto bene di quegli esseri viventi e universali che sono l’umanità e il cosmo in cui essa abita. La cura filosofica non può quindi limitarsi ad agire una qualsiasi prassi terapeutica senza interrogarsi sul senso di bene e sul concetto di mondo che essa implica e persegue, o sul mondo che con quella pratica si mira a realizzare. Anzi, la pratica filosofica è l’arte di quell’interrogazione, arte dialogica e dialettica che muove, modella e fa comunicare i soggetti coinvolti. Ancor più radicalmente, per Heidegger la “cura” (*Sorge*) è l’«*essere dell’esserci*» (*Sein von Dasein*),⁶ ovvero il carattere esistenziale fondamentale del rapporto che l’uomo ha col mondo in cui è gettato. L’uomo è costituito come uomo in quanto ha la facoltà di prendersi cura e di aver cura. In una prospettiva heideggeriana, dunque, è la stessa terapia ad assumere un significato più sfaccettato e più ampio, in maggior consonanza con la sua derivazione dal greco *therapeúo*, «*io mi prendo cura*»: la cura della salute di un uomo diventa solo un aspetto particolare di quella cura che, secondo il filosofo, costituisce l’*esistere* nel mondo dell’uomo in quanto uomo. Nell’analisi esistenziale il *Dasein* (esserci) dell’uomo, ovvero il suo essere situato in un qui e ora mondano, è originariamente costituito intorno al prendersi cura (*Besorgen*) delle cose e all’aver cura (*Fürsorge*) delle persone del mondo. Tuttavia quest’«*ermeneutica fenomenologica ontologica*», come fa notare Binswanger che così la definisce per differenziarla dalla sua antropologia fenomenologica, resta una filosofia: una visione del mondo che ambisce a dire la verità sull’essere e sull’esserci, e allo stesso modo si preoccupa di dire la verità sul bene (identificabile, in *Essere e tempo*, con l’autenticità del *Dasein*), senz’ancora farne una pratica. Non è dunque sufficiente spiegare cosa s’intenda per “cura filosofica” per cogliere ciò che nella pratica filosofica è in gioco, perché qui non è sufficiente una riflessione “cognitiva” ma deve entrare in gioco quella che Charles Larmore chiama riflessione “pratica”⁷: la scelta da parte del singolo di assumersi la responsabilità della cura filosofica per ciò che esiste – o meglio, per tutto ciò che *può* esistere, sia nel mondo della realtà sia in quello della fantasia umana, sia oltre i loro pur incerti confini. Quella scelta, che dà forma al vincolo stabilito dal singolo tra verità e bene, è la nuova linfa che scorre nell’albero filosofico. Il singolo filosofo, o “esperto in filosofia”, come talvolta viene chiamato con più modestia, si appropria dapprima, per quanto gli è possibile, della ricerca filosofica nelle sue diverse declinazioni storiche e teoriche, cedendo innanzitutto alla seduzione del vero, ma nel momento in cui sceglie di “praticare” filosofia vincola quella ricerca e quella seduzione all’aspirazione al bene di cui si alimenta la seduzione dell’esistenza. Ciò significa che per quel filosofo ciascuna teoria filosofica è un’esperienza di senso che *può* riempire o svuotare un’esistenza, che *può* influenzare positivamente o negativamente un vissuto o un’azione, ma anche che ogni esistenza, ogni vissuto e ogni azione è innervata di una teoria filosofica, la quale *può* cambiare per opera della sola parola. In altre parole, il filosofo pratico sa che in ciascuna teoria che aspiri al vero è racchiusa la *possibilità* di un bene e si assume la responsabilità di dare spazio a quel bene con la propria parola per ridurre il male, che è sempre altrettanto possibile e che solo attenzione, responsabilità e cura possono arginare. Nella pratica filosofica così intesa è l’etica a diventare filosofia prima, come ha insegnato Levinas: il volto d’Altri che manifesta l’essere nella sua infinita exteriorità e nella sua irripetibile soggettività sfugge a ogni totalizzante «*filosofia del Neutro*» (suoi primi obiettivi polemici sono lo Spirito hegeliano e l’Essere heideggeriano) e s’impone come istanza etica assoluta che chiama alla responsabilità. «*Il volto si sottrae al possesso, al mio potere. Nella sua epifania, nell’espressione, il sensibile, che è ancora afferrabile, si muta in resistenza totale alla presa. Questo mutamento è possibile solo grazie all’apertura di una nuova dimensione. Infatti la resistenza alla presa non si produce come una resistenza insormontabile, come durezza della roccia contro cui è inutile lo sforzo della mano, come lontananza di una stella nell’immensità dello spazio. L’espressione che il volto introduce nel mondo non sfida la debolezza del mio potere, ma il mio potere di potere. Il volto, ancora cosa tra le cose, apre un varco nella forma che per altro lo delimita. Il che significa concretamente: il volto mi parla e così mi invita ad una relazione che non ha misura comune con un potere che si esercita, foss’anche godimento o conoscenza*».⁹ Così levinassianamente intesa, la relazione etica è una dimensione-limite che si sottrae però alla pratica “comune”, la quale è sempre attraversata da dinamiche di potere, a cominciare da quelle forme più indirette e quindi più insidiose che sono il godimento e la conoscenza. Tuttavia, l’etica si sottrae alla pratica solo in quanto la precede: essa non *descrive* né le modalità né le metodologie della pratica filosofica, ma *indica* la direzione in cui essa agisce, le mostra la strada del darsi un *fondamento* singolare e irripetibile (il volto d’Altri) ma solido e concreto (la figura dell’individualità umana) e scopre infine il *desiderio inespresso* e persino *utopico* (seppur Levinas non sceglierebbe questa parola) che la anima per farsene responsabilmente carico. In questo senso è “filosofia prima”: la relazione etica di cui il volto d’Altri è invocazione fenomenologica *vincola* il vero al bene, capovolgendo il tradizionale primato filosofico del primo sul secondo. È proprio nello spazio aperto dalla pratica filosofica che questo capovolgimento può iniziare ad *agire* e non solo più *significare*. «*Appare così il tema di una filosofia presente, inquieta, mobile lungo tutta la linea di contatto con la non-filosofia, non esistendo tuttavia che grazie a essa e rivelando il senso che questa non-filosofia ha per noi. Ora, se essa è nel ripetuto contatto con la non-filosofia, che cos’è l’inizio della filosofia? Essa è forse già là, segretamente presente in ciò che non è lei, cominciando a formularsi a mezza voce nel mormorio delle cose?*»¹⁰. Questa era una delle domande poste da Foucault nel 1970 sull’inizio della filosofia, che, hegelianamente, arriva sempre dopo ciò che filosofia non è. Il testo prosegue così: «*Ma, allora, il discorso filosofico non ha più ragion d’essere; oppure deve forse cominciare su una fondazione arbitraria ed assoluta insieme? Si vede così sostituirsi al tema hegeliano del movimento proprio all’immediato quello del fondamento del discorso filosofico e della sua struttura formale*». In altre parole, se la filosofia comincia segretamente in ciò che non è filosofia, se ha inizio nel mormorio dell’esistenza, la sua fondazione è impossibile o, almeno, è un atto al di là di ogni razionalità perché tenta di tenere insieme assolutezza e arbitrarità. Universalità e individualità. Ragione e follia. Il primato dell’etica difeso da Levinas come senso ultimo dell’uomo e il fondamento arbitrario e assoluto della filosofia sulla non-filosofia sono i capisaldi filosofici di ciò che chiamiamo pratica filosofica. Sono il

punto di contatto e di convergenza tra la seduzione della filosofia e la seduzione dell'esistenza, tra aspirazione al vero e aspirazione al bene. Sono la linfa che anima e guida la pratica della cura per il mondo tramite la parola, arte insidiosa sempre a rischio di debolezza ed errore.

NOTE

¹ Inseriamo qui solo i testi in cui prevale la narrazione di esperienze pratiche e del loro relativo contesto, non i testi teorici sui presupposti filosofici della consulenza filosofica, per i quali cfr. nota 2. Per la consulenza filosofica aziendale: A. Vitullo, *Leadership riflessive: la ricerca di anima nelle organizzazioni*, Apogeo, Milano 2006. Per la consulenza filosofica individuale: H. Stavemann, *Sokratische Gesprächsführungen in Therapie und Beratung. Eine Anleitung für Psychotherapeuten, Berater und Seelsorger*, BeltzPVU, Weinheim/Basel/Berlin 2002; G. Achenbach, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, Apogeo, Milano 2004; R. Lahav, *Comprendere la vita*, Apogeo, Milano 2004; P.B. Raabe, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, Apogeo, Milano 2006. Per la *philosophy for children*: A. Cosentino (a cura di), *Filosofia e formazione. 10 anni di "Philosophy for Children" in Italia (1991-2001)*, Liguori, Napoli 2002; M. Santi (a cura di), *Philosophy for children: un curriculum per imparare a pensare*, Liguori, Napoli 2005. Per i caffè filosofici: Marc Sautet, *Socrate al caffè: come la filosofia può insegnarci a capire il mondo di oggi*, Ponte alle Grazie, Milano 1997. Per la pratica filosofica in carcere: G. Ferraro, *Filosofia in carcere. Incontro con i minori di Nisida*, Filema, Napoli 2001.

² Seppur la disciplina sia neonata, la letteratura di riferimento è già piuttosto vasta. Citiamo qui in ordine cronologico inverso i riferimenti soggettivamente giudicati imprescindibili. Cfr. P. Rovatti, *La filosofia può curare?*, Raffaello Cortina, Milano 2006; L. Regina, *Consulenza filosofica: un fare che è pensare*, Edizioni Unicopli, Milano 2006; U. Galimberti, *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli, Milano 2005; R. Lahav, *Comprendere la vita*, Apogeo, Milano 2004; G. Achenbach, *La consulenza filosofica*, Apogeo, Milano 2004; N. Pollastri, *Il pensiero e la vita*, Apogeo, Milano 2004; A. Poma, *Consulenza filosofica* in "Kykéion", 8, 2002.

³ Siccome la pratica filosofica si qualifica appunto come "pratica" è precisa scelta metodologica quella di non indugiare con eccessiva precisione sulle singole posizioni dei "consulenti filosofici", ma di affrontare la natura generale del problema affinché, da un lato, non si vanifichi la pratica teorizzando sulla teoria, e dall'altro non ci si sottragga però alla necessaria consapevolezza riguardo al contesto teorico-pratico in cui si opera.

⁴ Si intrecciano in questa frase due diversi spunti polemici: da un lato, si vuole denunciare e scardinare il diffuso pregiudizio anti-academico diffuso negli ambienti di consulenza filosofica, spesso connotati dalla superficiale svalutazione dell'attività di ricerca teoretica e accademica, quasi fosse priva di senso nel momento in cui non è immediatamente visibile un'utilità pratica; dall'altro, sulla base della stessa argomentazione, si vuole difendere il valore e il rigore della ricerca del vero in un'epoca che l'oblia sempre più profondamente.

⁵ P. A. Rovatti, *op. cit.*, pp. 30-32.

⁶ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle 1931, pp. 190-95; tr. it. *Essere e tempo*, tr. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, pp. 239-245.

⁷ L. Binswanger, *Der Fall Ellen West* in Id., *Schizophrenie*, Neske Verlag, Pfullingen 1957; tr. it. di C. Mainoldi, Bompiani, *Il caso Ellen West e altri saggi*, Milano 1973, p. 97.

⁸ Cfr. Charles Larmore, *Le pratiques du moi*, Presses Universitaires de France, Paris 2004; tr. it. di M. Piras, *Pratiche dell'io*, Meltemi, Roma 2006, p. 10-11: «Riflettere su noi stessi per conoscerci meglio è una forma di riflessione "cognitiva". Ben altra forma di riflessione è invece all'opera quando ritorniamo su noi stessi per assumere formalmente qualche credenza o una linea d'azione in cui ci troviamo già implicati senza pensarci: a volte la dichiarazione "la amo" non fa che constatare uno stato d'animo, ma di solito esprime la risoluzione di fare del bene per la persona in questione. In questo caso, si tratta di

ciò che chiamo riflessione "pratica"».

9 E. Lévinas, , tr. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1996, p. 200.

* Daria Dibitonto (Vercelli, 1977), è dottore di ricerca in filosofia e assegnista in filosofia morale presso l'Università del Piemonte Orientale "A. Avogadro" in convenzione con l'ASL TO 5, presso cui svolge da un anno attività di consulenza filosofica agli operatori e agli ospiti del locale reparto di psichiatria. Ha conseguito, infatti, anche il master in Consulenza filosofica all'Università Ca' Foscari di Venezia nel 2007, specializzandosi nell'applicazione della nuova disciplina all'ambito psichiatrico. Tra i suoi lavori *Dialektik des Wunsches unterwegs zur Hoffnung* (in "Vorschein", 25-26, 2005), *Dio nel mondo e il mondo in Dio. Juergen Moltmann tra teologia e filosofia* (Trauben, Torino 2007).