



Rivista Italiana di Counseling Filosofico

Organo Ufficiale della Società Italiana di Counseling Filosofico

Comitato di redazione

Lodovico E. Berra, Fabrizio Biasin, Angelo Caruso,
Angelo Giusto, Luca Nave, Stefano Tanturi

Comitato scientifico

Silvana G. Ceresa, Mario D'Angelo, Giancarlo Marinelli, Ezio Risatti

Supplemento al n. 1, 2007 di
"MAIEUSIS"

conoscenze e prassi per la crescita dell'uomo

RIVISTA QUADRIMESTRALE

Aut. Trib. Torino n. 5484 del 16.03.2001

Direttore responsabile:

Gianfranco Verrua

Comitato di Direzione:

Ezio Risatti, Gianfranco Verrua

Comitato Scientifico:

Lodovico Berra, Andrea Boarino, Pasquale Busso, Rocco Quaglia

Segreteria di redazione:

Loredana Pezzimenti, Deborah Masia





Indice

Editoriale <i>di Lodovico E. Berra e Luca Nave</i>	5
Lezioni e interviste <i>a cura di Angelo Caruso</i>	
Eutanasia: una questione filosofica. Riflessioni in una «comunità di ricerca»	7
Saggi e articoli	
Il pensiero di Michele Torre, tra filosofia e psicopatologia <i>di Lodovico E. Berra</i>	17
L'«arte» del counseling quale propedeutica al filoso-fare (1ª parte) <i>di Luca Nave</i>	28
Il disagio dell'orizzonte immutabile <i>di Nicola Gambini</i>	42
Arthur Schopenhauer e la paura di volare. Un caso di counseling filosofico <i>di Angelica Ribolzi</i>	56
Il sogno come messaggio e la sua elaborazione filosofica <i>di Lidia Arreghini</i>	66
Il gioco di tra <i>di Anna Actis Dato</i>	70
Il tempo come distensio dell'anima in Agostino <i>di Arcangela Miceli</i>	81
Recensioni	
Girard G., Tutto e niente <i>di Silvana Ceresa</i>	86
Balistreri A, Prendersi cura di se stessi. Filosofia come terapeutica della condizione umana <i>di Luca Nave</i>	91





EDITORIALE

Lodovico E. Berra e Luca Nave

All'interno dell'attuale panorama delle Pratiche Filosofiche e, in particolare, del Counseling d'impostazione filosofica, ciò che caratterizza in modo peculiare la S.I.Co.F. è la convivenza intellettuale e il proposito di sinergia tra scienze filosofiche e scienze psicologiche. Il presupposto è che non esistano contrasti o conflittualità tra i due campi, anzi che tra essi vi sia continuità e fitta sovrapposizione, tali da non rendere così nettamente circoscrivibili i due ambiti. Esiste una filosofia molto psicologica, così come una psicologia molto filosofica e le due condividono un medesima radice storica. Numerosi aspetti della filosofia di Platone o di Aristotele possono essere senza esitazione considerate psicologie *ante litteram*, così come le psicologie umanistico-esistenziali, quali quelle di Eugène Minkowski o di Michele Torre, assumono aspetti profondamente filosofici. Non solo, connessioni ed intrecci si possono osservare anche tra le due scienze e la medicina, cosicché, come è noto, i medici dell' antichità erano anche filosofi. In quest' ultimo caso, ciò che ci riguarda più direttamente è il collegamento con la psicopatologia, quell'area della medicina psichiatrica che studia l'essenza dei disturbi mentali, ma anche la connessione con aree della medicina, quale quello sempre più ampio e pregnante, della bioetica moderna.

Questo legame forte tra filosofia e bioetica e, in generale, tra le scienze filosofiche e quelle mediche e psicopatologiche è emerso in maniera inconfutabilmente evidente nel seminario sull'eutanasia che si è svolto all'interno dei lavori del Convegno che ha avuto luogo nel luglio 2006 presso l'Istituto Rebaudengo di Torino, dedicato proprio al tema dell'*Eutanasia: una questione filosofica*, di cui offriamo un'ampia sintesi in questo numero della nostra *Rivista*.

Nel corso della discussione svolta all'interno di una vera e propria "comunità di ricerca" multi-disciplinare (secondo lo spirito che prima dicevamo caratterizzare in maniera peculiare la S.I.Co.F.) nella quale filosofi, psicologi, medici e psichiatri hanno riflettuto e dibattuto a riguardo dei numerosi aspetti e dei vari punti di vista che caratterizzano il tema della "dolce morte", il collegamento tra filosofia e medicina si è manifestato in maniera forte ed evidente, coinvolgendo campi delle discipline medico-cliniche che potremmo dire estremi; ci riferiamo, in particolare, a quelli delle cure palliative o delle terapie del dolore con malati a prognosi infausta ovvero afflitti dalle malattie terminali. È emersa, in particolare, la fondamentale convinzione secondo cui il counselor filosofico del futuro debba



necessariamente prestare attenzione a questi aspetti ed inserirsi in un lavoro di équipe, dove il filosofo possa interagire non solo con psicologi e psichiatri, ma anche con medici, chirurghi, infermieri, sociologi e assistenti sociali.

Dopo questo “pezzo forte” che crediamo di sicuro interesse per quanti si interessano non solo dell’eutanasia ma anche del ruolo della filosofia e del counseling filosofico innanzi a tale fondamentale questione, la sezione “articoli” viene inaugurata da Lodovico **Berra** che propone una sintesi del pensiero di Michele Torre, riprendendo i temi fondamentali della sua opera certamente situabile tra la filosofia e le scienze psicologiche.

E tra filosofia e scienze psicologiche si muovono anche gli articoli successivi: Luca **Nave** propone di considerare l’arte del counseling (inteso come *techne*-non tecnica) quale propedeutica al filoso-fare, Nicola **Gambini** una lettura del “disagio”, per troppo tempo monopolizzato dalle psicoterapie, sotto un’ottica schiettamente filosofica, Angelica **Ribolzi** affronta un caso di “Paura di volare” non in senso fobico-psichiatrico ma facendo ricorso alla filosofia di Schopenhauer, mentre Lidia **Arreghini** propone alcune riflessioni sulla tematica del sogno al di là delle classiche letture di stampo psicologico e soprattutto psicanalitico.

Gli ultimi due interventi sono invece dedicati a due temi pressoché inediti nella letteratura sul counseling filosofico: il “gioco del tra” nell’articolo di Anna **Actis Dato** e “il tempo come *distensio* dell’anima in Agostino” illustrato nel lavoro di Arcangela **Miceli**.

Chiudono questo ricco numero due recensioni: la prima è in realtà una vera e propria lettura critica di Silvana **Ceresa** del libro di G. Girard, *Tutto e niente*, l’altra, di Luca **Nave**, è invece dedicata al libro di A. Balistreri, *Prendersi cura di sé*, rivolgendo una particolare attenzione alla *cura* in senso filosofico quale *terapeutica della condizione umana*.

A questo punto non ci resta che augurare una buona lettura e invitare coloro che lo desiderano a inviare i propri commenti, critiche e suggerimenti all’indirizzo di posta elettronica del sito www.sicof.it.



LEZIONI E INTERVISTE

Eutanasia: una questione filosofica **Riflessioni in una «comunità di ricerca»**

a cura di Angelo Caruso

In data 8 e il 9 luglio 2006, presso l'*Istituto Rebaudengo* di Torino, ha avuto luogo un Convegno organizzato dalla *Società Italiana Counseling filosofico*, dedicato al tema dell'*Eutanasia: una questione filosofica*.

Per la prima giornata è stata invitata l'Associazione "Exit" che da tempo si occupa attivamente delle varie problematiche connesse alla "dolce morte", la quale è stata presentata e illustrata sotto i vari punti di vista possibili: politico-culturale-sociale con l'intervento del Presidente Emilio Coveri, quello medico-scientifico con il Dott. Silvio Viale e, infine, quello giuridico commentato dalla dott.ssa Maria Corcelli, avvocato dell'Associazione; per completare le prospettive in campo sono intervenuti anche il Professor Giorgio Girard che nel suo intervento s'è soffermato sugli aspetti psicologico-filosofici della questione e don Pietro Grillo che ha discusso quelli etico-religiosi.

Il convegno ha previsto anche la proiezione di alcuni filmati "forti" relativi alla pratica del "suicidio assistito" esercitato in Svizzera e Olanda e del film *Le invasioni barbariche*, che pone lo spettatore innanzi alla vicenda umana del protagonista che, affetto da un cancro irreversibile, fa esplicita richiesta di eutanasia.

L'ultima parte del convegno, ovvero l'intero pomeriggio della seconda giornata, è stata riservata alla discussione o meglio, alla creazione di una vera e propria "comunità di ricerca" multi-disciplinare (secondo lo spirito che anima la S.I.Co.F.) all'interno della quale filosofi, psicologi, medici e psichiatri hanno riflettuto sui vari aspetti emersi nei lavori del convegno.

Le pagine che seguono propongono un resoconto piuttosto dettagliato dei lavori di questa seduta plenaria, nella quale sono emersi numerosi spunti di riflessione che crediamo di sicuro interesse per quanti si interessano delle varie questioni connesse al tema dell'eutanasia e del ruolo che la filosofia e il counseling filosofico possono svolgere innanzi, in generale, al tema della (dolce) "morte".

Introduzione

Quello della morte è il tema esistenziale per eccellenza: esso tocca ciascun uomo in



quanto essere vivente consapevole della necessità della propria morte. Per quanto questa consapevolezza sia normalmente sopita e latente, e si faccia sentire in tutta la sua acutezza soltanto in situazioni particolari, nondimeno agisce continuamente nel corso dell'intera nostra vita.

Dal punto di vista del counseling filosofico, il tema dev'essere considerato in relazione alle modalità con le quali è possibile utilizzare la filosofia per aiutare le persone a confrontarsi con esso. Data la delicatezza e complessità del tema, nella presentazione dei lavori svolti all'interno della "comunità di ricerca" abbiamo cercato di offrire quanti più spunti possibile alla riflessione individuale, respingendo ogni desiderio o pretesa di stabilire definizioni schematiche pronte all'uso o pillole di saggezza.

Come del resto accade qualora ci si trovi innanzi a ogni questione essenziale riguardante la nostra esistenza concreta, non vi è qui nessun algoritmo possibile, nessuna soluzione che derivi in modo necessario dalle premesse e che ci scarichi dall'onere e dalla responsabilità della decisione. Ciascuno, al contrario, deve farsi carico di questa, assumendosi direttamente il rischio delle conseguenze e senza potersi riparare dietro la presunta oggettività di una ragione strumentale e impersonale.

Il fatto che la ragione non sia da sola sufficiente a giustificare e garantire le decisioni di ciascuno non significa, tuttavia, che essa sia inutile o superflua; al contrario queste decisioni saranno tanto più umane e responsabili quanto più scaturiranno dall'attenta e meticolosa analisi razionale di tutti i fattori in gioco. I numerosi spunti emersi all'interno della comunità di ricerca vogliono appunto rappresentare un contributo a questo lavoro di analisi. Una loro presentazione ordinata richiede preliminarmente un chiarimento del significato del termine "Eutanasia", necessario in quanto vi è in esso un'ambiguità di fondo che può avere pesanti conseguenze sia sul piano pratico sia su quello teoretico.

Il significato letterale di eutanasia, com'è noto, è quello di "buona morte", ma con ciò si può intendere o una morte serena e priva di sofferenze, oppure una morte che abbia valore in sé in quanto contrapposta, e quindi preferibile, ad una "cattiva vita". Il primo senso di eutanasia non presenta particolari problemi né sul piano pratico né su quello teorico: esso si applica a tutte quelle situazioni (malati terminali, persone molto anziane, ecc.) nelle quali vi è una prospettiva di morte imminente ed inevitabile (i cui criteri, comunque, possono essere estremamente difficili da stabilire), e appare eticamente accettabile, se non addirittura desiderabile. Il secondo senso di eutanasia è invece molto più problematico ed eticamente controverso in quanto si può applicare a tutte quelle situazioni nelle quali non vi è una prospettiva di morte imminente ed inevitabile, e comporta di conseguenza una scelta volontaria che rende l'eutanasia sostanzialmente un "suicidio assistito". La



sua delicatezza e complessità deriva dal fatto che in esso entrano in conflitto due valori fondamentali: quello della *vita umana*, secondo il quale questa ha valore in sé e quindi deve essere difesa e preservata il più possibile; e quello della *libertà*, secondo il quale ciascuno ha il diritto di decidere autonomamente che cosa fare della propria esistenza, anche fino al punto di interromperla volontariamente.

Notiamo, per inciso, che è estremamente scorretto sul piano teorico, e del tutto riprovevole sul piano morale, utilizzare surrettiziamente la relativa non problematicità e desiderabilità del primo senso di eutanasia per sostenere e legittimare il secondo.

Per quel che riguarda il *counseling* filosofico, tenere ben distinti i due sensi di eutanasia è fondamentale per poter instaurare un'adeguata relazione d'aiuto con un consultante che ponga il problema della morte. Nel primo senso si tratta sostanzialmente di aiutare la persona che si trova di fronte alla conclusione della sua vita, insieme ai suoi familiari, ad avere un passaggio il più possibile sereno e privo di sofferenze. Nel secondo senso il lavoro è molto più arduo e delicato: si tratta, tra l'altro, di chiarire il significato e il valore che la persona dà alla sua esistenza; di aiutarla il più possibile a costruirne uno nuovo; di renderla ben consapevole delle conseguenze del suo gesto e delle sue richieste; e così via...

Per evitare confusioni ed ambiguità, è nel quadro di questa distinzione fondamentale che vanno collocati gli spunti di discussione emersi all'interno della comunità di ricerca.

1.

All'inizio della discussione è stato affrontato il caso concreto di una persona che aveva un legame sentimentale con un malato terminale di giovane età. È questo un caso di morte imminente e, purtroppo, inevitabile, che richiede un accompagnamento che consenta di vivere questo passaggio nel modo più sereno possibile. Si è sottolineata l'importanza del calore affettivo che dovrebbe avvolgere la persona in quel momento decisivo, calore che si esprime non soltanto con le parole ma anche e soprattutto con l'atteggiamento empatico, la gestualità e col prendersi cura dell'altro considerato nella totalità della sua presenza.

In rapporto a tale questione, si è sottolineato come vi sia una forte influenza del contesto socio-culturale sul senso che si dà alla morte. Così la sua drammatizzazione, ed il terrore che oggi si associa ad essa, sono in parte collegabili ai miti di efficientismo e giovanilismo che caratterizzano la nostra epoca, miti che tendono a cancellare il senso del limite e del naturale compimento del nostro percorso esistenziale. Ne sono un esempio la voracità compulsiva con la quale si consuma ogni attimo, ricorrendo anche a sostegni artificiali, come le droghe o il viagra, per poter disporre delle energie necessarie, quasi a voler negare il naturale decadimento fisico legato al



trascorrere del tempo. Il cercare di spostare sempre più in là il limite performante secondo modelli virtuali di eterna giovinezza proposti dai mass media, fa così dimenticare - è stato notato - il monito aristotelico secondo il quale “Chi non conosce il limite, tema il destino!” Del resto, fino a non molti anni fa, nella nostra cultura la morte non era vista in modo così drammatico e spaventevole: generalmente si moriva in casa, dove c'erano anche i bambini che potevano esserne testimoni, cosa oggi quasi inconcepibile; vi era poi tutto un rituale di avvicinamento e di accompagnamento alla morte, nel quale la comunità condivideva il dolore, diluendolo e quindi rendendolo meno acuto.

Al di là di questi aspetti socio-culturali, comunque controversi e disputabili, è indubbio che il significato della morte di ciascuno dipenda in modo sostanziale dalla vita che egli ha vissuto, e come quindi il ruolo della filosofia in generale, e quindi del *counseling* filosofico in particolare, sia anche quello di aiutare la persona a ricostruire il senso che ha avuto la sua esistenza, attraverso la rete di relazioni e di attività che ha prodotto e alla luce delle potenzialità che sono state realizzate.

Cambiando un po' prospettiva, una distinzione che è apparsa importante, in questo ambito, è quella tra la sofferenza del corpo e la sofferenza dell'anima. La prima deve essere alleviata in ogni modo ed è compito del medico farlo, anche se ciò può comportare in casi estremi la scelta dolorosa, laddove la sofferenza sia insopportabile, di somministrare una quantità letale di analgesico. La seconda, invece, quando non abbia carattere psicopatologico ma sia legata alla costitutiva condizione di limitatezza, caducità ed imperfezione dell'esistenza umana, è più di pertinenza del *counselor* filosofico. Si tratta in questo caso di dare un “senso” al dolore, legato anche alla fatica e alle privazioni che può costare il condurre un'esistenza all'altezza delle proprie prerogative spirituali, contrapposta al carattere piatto ed anonimo di un'esistenza anodina ed indolente.

Quella del *senso* della vita, e del suo valore, è emersa ancora una volta come questione centrale intorno alla quale orbitano tutte le problematiche legate al tema dell'eutanasia: l'esistenza merita sempre di essere vissuta, o vi possono essere delle condizioni nelle quali questa si rivela senza senso? Si tratta di una questione che non può essere risolta con un approccio scienziato volto a definire a tavolino le caratteristiche oggettive di una “buona vita”, ma richiede, secondo la lezione di Karl Jaspers, un atteggiamento comprensivo tipico appunto di una certa filosofia, che non mira a classificare le esigenze e i bisogni delle esistenze individuali in schemi generali ed astratti, quanto piuttosto a stimolare in ciascuna esistenza l'attivazione di un processo personale ed autonomo di ricerca e realizzazione del sé, entro il quale soltanto è possibile dare un valore alla propria vita.

Diventa centrale, nella prospettiva generale dell'evoluzione del sé, il concetto di *tempo* e dei suoi segni visibili nei continui cambiamenti che subisce la nostra esistenza



concreta. Questi possono essere lenti e gradualmente o subire drammatiche accelerazioni, come avviene nel caso della scoperta di gravi malattie fortemente invalidanti o addirittura terminali. La percezione del tempo va così distinta dalla sua mera misura cronologica, così come l'intensità e la profondità dell'attimo vissuto autenticamente in prima persona si allontana dal carattere incolore e superficiale di una vita che si limita a cumulare passivamente gli anni trascorsi.

Altro tema intimamente connesso al precedente è quello della *libertà*, privilegio ma anche onere e dovere dell'essere umano che, come "animale non determinato", secondo la definizione di Nietzsche, non può farsi guidare dagli istinti, ma ha l'obbligo e la responsabilità di realizzare in prima persona la sua esistenza attraverso le scelte che opera concretamente e grazie alle quali la sua vita acquista più o meno valore e senso. A questo proposito, ci si è poi soffermati a discutere a riguardo di Kierkegaard, la cui filosofia delinea le possibilità esistenziali fondamentali che si offrono all'uomo, incarnate, secondo una certa lettura, nella vita del protagonista del film *Le invasioni barbariche*, suscettibile dunque d'una inedita visione kierkegaardiana: una vita estetica che si limita ad inseguire incessantemente il soddisfacimento della propria sensualità; una vita etica nella quale ci si muove nell'orizzonte dei doveri sociali ma che resta esteriore ed inautentica; ed una vita religiosa, nella quale si accetta e si fa proprio fino alle estreme conseguenze il "mistero della vita".

2.

La seconda parte del seminario è stata dedicata in particolare a quella situazione nella quale il conflitto tra libertà e vita, proprio del secondo senso di eutanasia, si fa più forte e lacerante. È il caso di chi si trovi a vivere con l'anima senziente in un corpo inerte, che non risponde in nessun modo ai suoi desideri, e manifesti il chiaro desiderio di morire, chiedendo un aiuto esterno. Questo caso, per inciso magistralmente rappresentato nel bellissimo film di Clint Eastwood: *Million Dollar Baby*, è stato esemplificato riferendosi alle recenti vicende di Piergiorgio Welby, Ambrogio Fogar e, per quanto piuttosto diverse, nei casi di Eluana Englaro e Terry Schiavo.

Si tratta, naturalmente, di casi estremi che non si prestano a generalizzazioni e la cui trattazione va condotta con molta attenzione e delicatezza, in quanto ci si trova su un "pendio scivoloso" che può condurre, come è stato notato da alcuni, verso una deriva "nazista", secondo la quale solo chi è perfettamente sano ed in pieno possesso delle sue energie psico-fisiche può condurre una "buona vita".

Nel corso del seminario sono stati richiamati i tantissimi casi di persone con handicap anche gravi che nondimeno sono riuscite non solo a condurre una vita dignitosa, ma anche a produrre risultati di grande rilievo nei campi artistici e scien-



tifici. Vincent Van Gogh, affetto da psicosi, Ian Hacking, immobilizzato dalla sclerosi multipla, e Ludwig Van Beethoven, che da sordo ha composto la Nona sinfonia, sono solo i casi più famosi. È noto, del resto, come certi tipi di handicap sviluppino sensibilità particolari, superiori a quelle delle persone cosiddette “normali”, che consentono di primeggiare in certi campi. Da un punto di vista filosofico, si può dire anche che certe “situazioni limite”, come le chiama Jaspers, per quanto certamente non auspicabili, rendono più pressanti le questioni esistenziali di fondo con le quali deve confrontarsi ciascun essere umano, spingendo verso un approfondimento generalmente sconosciuto da chi vive in una condizione di spensierata “buona salute”.

Sul piano socio-ambientale, si è poi sottolineato come il carattere invalidante di certe disabilità non sia assoluto, ma dipenda in modo sostanziale dalle strutture e dai supporti offerti dalla tecnologia e dalle istituzioni. In questo campo, i progressi tecnologici sono continui, ciò che forse manca ancora è la sensibilità sociale e politica per promuoverne ed incentivarne le applicazioni. Del resto anche la medicina fa progressi continui. Ad esempio, la ricerca sulle cellule staminali consentirà molto probabilmente in futuro di produrre artificialmente farmaci come la mielina, salvando così tutte quelle persone che finora muoiono per la loro carenza, così patologie oggi invalidanti potranno forse in futuro essere guarite completamente.

Al di là di queste considerazioni, restano comunque, pesanti come macigni, quei casi sopra menzionati nei quali non vi è nessuna speranza di guarigione, e in cui la disabilità è così grave da pregiudicare anche le più elementari funzioni fisiologiche.

In questi casi risposte definitive ce ne sono ancora meno di prima, in quanto il conflitto penetra in profondità nella dimensione più intima e spirituale di ciascuno. Astrattamente si può disquisire quanto si vuole sul valore della vita in sé, sulla distinzione tra sofferenza del corpo e sofferenza dell'anima, sul rifiuto dell'accanimento terapeutico, sull'esistenza come dono, sui doveri che abbiamo verso chi ci circonda, sui condizionamenti culturali, sul mito dell'efficienza e della prestazione, sulla attendibilità della richiesta, sulla consapevolezza dei propri limiti, ecc... Ma nessuna teorizzazione astratta potrà sostituirsi alla reale e concreta situazione individuale, con il suo carico di emozioni e sofferenze, entro la quale soltanto ciascuno di noi potrà e dovrà prendere le sue decisioni. Questo a conferma di quanto abbiamo detto all'inizio: l'analisi razionale è solo il trampolino da cui spiccare il salto della decisione; esso dev'essere il più solido ed elastico possibile, ma non può sostituirsi al salto stesso, né ai rischi ed alle responsabilità che il salto comporta.

Una cosa che ci sembra comunque fondamentale sottolineare è che la decisione ultima può e deve essere presa solo da chi è animato dal più grande amore e disinteresse verso quella persona. Da parte delle istituzioni, c'è, naturalmente, il dovere morale di non lasciare solo il decisore, affiancandolo con quante più figure possibili (medici,



avvocati, psicologi, religiosi, counselor filosofici, portatori di esperienze analoghe, ecc...) che possano aiutarlo a prendere in considerazione il più ampio ventaglio di prospettive.

3.

A conclusione del seminario, il professor Berra ha tirato le fila della discussione soffermandosi in particolare sul secondo senso di eutanasia, quello più duro ed eticamente controverso e che per molti versi assume le sembianze di un sinonimo del “suicidio assistito”; ha sottolineato le pesanti implicazioni che questo può avere sull’attività professionale del counselor filosofico, sia sul piano personale, come forza dirompente che può scuoterne in profondità le più intime convinzioni, sia per quel che riguarda le responsabilità civili e penali. Riportiamo di seguito, per esteso ed in prima persona, il suo intervento.

«Tra le intenzioni principali di questi due giorni c’è soprattutto quella di immergersi in un problema pesante come quello della morte e, in questo caso, della morte cercata e voluta, non subita. Questo è per noi quindi anche un momento di *formazione*, nel senso del vedere la realtà della nostra esistenza negli aspetti più duri, più estremi, di maggiore sofferenza, nella sua verità e senza tante finzioni. È perciò *formazione* dell’Anima, necessaria perché a volte accade che vi siano psicoterapeuti che di fronte a situazioni di questo tipo crollano e sfuggono, non reggendo emotivamente. Da incontri del genere noi ci aspettiamo che voi siate in grado di affrontare il problema della morte con le più grandi capacità e la più grande disinvoltura.

Penso che vi sia sicuramente una connessione diretta tra eutanasia e suicidio; se vogliamo l’eutanasia è un suicidio assistito, tanto che il suicidio è stato anche definito da alcuni auto-eutanasia. C’è quindi in questo atto una decisione di morte, dove l’aspetto fondamentale per un *counselor* è il processo decisionale che sta dietro, tutta la riflessione che porta a questa decisione, che penso sia una delle decisioni più pesanti che possa prendere un essere umano. Possiamo dire che è la *Decisione*, con la D maiuscola, la decisione per la vita o per la morte, che richiama naturalmente il valore della vita: se la vita ha un valore - e se lo ha quale - oppure se siamo liberi di rinunciarvi e scegliere la morte.

Una cosa che avrei voluto discutere ieri, quando avevamo con noi l’avvocato, era l’aspetto riguardante la possibilità che un counselor si ritrovi in una situazione di *accompagnamento* alla morte. Ciò vorrebbe dire che il *counselor* non sceglie, non decide, non dovrebbe decidere se lui è per la vita o per la morte, dovrebbe essere neutrale e quindi, estremizzando, dovrebbe anche rispettare una scelta di suicidio. Il problema potrebbe essere quello di incorrere nel “reato di istigazione al



suicidio”. In effetti, un *counselor* neutrale che accompagni un individuo nel processo decisionale che lo porta infine ad una decisione di morte, teoricamente rischia di incorrere in questo reato. Non so come questo si possa risolvere, ma è certamente una possibilità, che pur rispettando un atteggiamento neutrale, dovrebbe comunque pendere più dalla parte della vita.

Oltre al rischio di incorrere nel reato di istigazione al suicidio, c'è poi anche quello relativo al reato di “omissione di soccorso”, più pertinenza della professione medica. Se c'è una situazione a rischio di suicidio, che viene colta nel corso di una terapia o durante un colloquio, e non si agisce, cioè non si effettua una terapia farmacologica o un ricovero coatto, allora c'è omissione di soccorso, perché il medico è obbligato a soccorrere chi è in pericolo di vita.

È quindi pericoloso sostenere una decisione di morte. Forse non a caso nel filmato di ieri il dottor Sobel continuava a dire: “Ma è proprio sicura? Ma guardi che poi non possiamo più tornare indietro”. Egli faceva tutto il contrario, cioè tratteneva, tirava verso la vita, probabilmente perché questo, anche e soprattutto in un documento pubblico, lo rendeva inattaccabile legalmente e deontologicamente. Lui assolutamente non diceva: “Ma sì lo faccia e si tolga il pensiero!”. Se così avesse detto avrebbe potuto esserci il reato di istigazione al suicidio.

Quello che consiglierai di fare, con il consenso del cliente, è registrare le sedute, come fanno gli americani che sono molto abituati ai processi per *malpractice*. Naturalmente, ciò che viene detto e fatto deve essere interpretato, e non c'è nulla di dimostrabile in modo incontrovertibile. Ci sono stati diversi casi in cui lo psichiatra è stato inquisito, e in un caso recente anche condannato, proprio per questi motivi. In sede legale può succedere di tutto. Però il comportarsi con scrupolo e correttezza riduce certamente i rischi ed è sempre opportuno operare con molta cautela.

Un'ulteriore complicazione in questo ambito è che, per quanto vi siano centinaia di pubblicazioni sugli indicatori della presenza di un rischio di suicidio, non si può mai essere certi che ciò non avvenga. Il rischio c'è sempre anche in assenza di tali indicatori, perché potrebbe anche essere un atto dimostrativo che va oltre le intenzioni. Il rischio c'è sempre, anche quando si sa che la persona lo fa per atteggiamento istrionico, isterico, per attirare l'attenzione, eccetera. Io personalmente considero sempre a rischio anche situazioni che appaiono sicure.

Una situazione particolarmente delicata si presenta quando si ha a che fare con un minore: si ha o no l'obbligo di avvisare il genitore o, in una scuola, il preside e gli insegnanti? È vero che la questione è molto diversa se il ragazzo ha dieci anni oppure diciassette, in entrambi i casi, però, c'è un possibile attrito tra i rischi legali ed il rispetto della relazione. Anche con un ragazzo di dieci anni si dovrebbe avere il rispetto della relazione: il ragazzo o la ragazza dovrebbero avere fiducia nel



counselor; se si va a riferire tutto ai familiari, si perde la fiducia e quindi si rischia di perdere un valido rapporto. Legalmente è bene in casi di rischio suicidario avvertire i genitori, o l'insegnante o l'assistente sociale. Bisogna comunque dire che questi sono per lo più casi di pazienti patologici, che difficilmente chiedono un *counseling* filosofico, e che si trovano in genere in ambito psicoanalitico o psichiatrico.

Un'altra questione che è stata toccata in questi giorni è quella della libertà, la libertà per la morte. Nel mio libro sulla depressione ho dedicato un capitolo proprio a questo tema: siamo o no liberi di scegliere la morte? La risposta naturalmente risente del significato che diamo alla vita e nello stesso tempo alla morte. Parlando con il dott. Coveri, leggendo Cioran, e in base alla mia esperienza, penso che il solo *avere* la libertà di morire, quindi avere la libertà di praticare l'eutanasia o anche il suicidio, solleva dall'angoscia della morte. Cioè il sapere di avere sempre disponibile questa possibilità, anche senza usarla mai, può dare già un sufficiente sollievo. Il non avere più questa libertà crea una situazione di angoscia, di sofferenza, di malessere. Quindi io penso che ci debba essere una libertà per la morte, esemplificata da quella situazione che nel libro ho definito la possibilità di un "suicidio razionale". In effetti la questione del suicidio razionale è più teorica che pratica, perché il suicidio razionale è più l'aver la possibilità di morire che l'utilizzarla realmente.

Se ieri vi siete immedesimati empaticamente nella signora che beve la pozione letale avrete sentito quel gesto come una via senza ritorno: nel momento in cui ha finito di bere non c'è più possibilità di ripensamento. È tipico l'urlo del suicida che si butta dalla finestra; l'urlo è l'espressione del pentimento. Nel momento in cui ci si butta dalla finestra non c'è più possibilità di ritorno, e quando si è sospesi per aria e si sta precipitando, l'urlo è proprio l'aggrapparsi alla vita che sta sfuggendo.

Un'ultima questione sulla quale vorrei portare la vostra riflessione è quella dell'influenza del *counselor* in una determinata situazione: come i suoi valori ed il suo vissuto agiscono e contaminano il processo decisionale della persona che vuole arrivare all'eutanasia? Quanto la vostra opinione personale sul significato e il valore della vita influenza il cliente? Quanto voi manipolate, convincete, senza esserne consapevoli, il cliente?

Questo potrebbe non creare problemi quando lo convincete per la vita. Ma quando lo convincete per la morte? In fin dei conti, ci può essere anche un *counselor* nichilista, che spinge verso la morte. La morte può essere vista come una liberazione, una medicina di tutti i mali, la pozione magica. Dopo che si è morti, non ci sono più mali, si è guariti definitivamente. Nella nostra cultura la morte ha una connotazione a volte molto negativa, e forse dovremmo riuscire a vederla in modo più lucido ed



imparziale. Sì, è un evento con cui ci dobbiamo confrontare, non possiamo negarlo, ed è per questo che io ritengo molto importanti questi due giorni durante i quali abbiamo affrontato aspetti così delicati ed impegnativi».

Con l'intervento del Professor Berra concludiamo questo resoconto d'una profonda esperienza dialogica certamente non trasmissibile attraverso queste poche pagine ma che auspichiamo fonte d'una altrettanto profonda riflessione personale nell'interiorità di ogni coscienza individuale.



SAGGI E ARTICOLI

Il pensiero di Michele Torre, tra filosofia e psicopatologia

Lodovico E. Berra

Riassunto

L'articolo vuole proporre una sintesi del pensiero di Michele Torre, quale esemplificazione di un possibile impiego della filosofia nella strutturazione di un modello psicodinamico, esplicativo e terapeutico. L'orientamento esistenzialista intrapreso da Torre avvicina e sovrappone filosofia e psicopatologia, dimostrando le potenzialità di un rapporto sinergico tra le due scienze.

Parole chiave

Possibilità, progetto, angoscia, insufficienza esistenziale, psiconevrosi.

In un momento di crisi delle teorie e delle pratiche psicoanalitiche, dove la grande espansione delle conoscenze neuropsicologiche ha visto prevalere approcci di tipo pragmatico-cognitivista, si è sempre più indebolito l'aspetto filosofico ed umanistico nelle relazioni d'aiuto e nella psicoterapia, inducendo una visione e una pratica clinica sempre più meccanicistiche. È forse così opportuno tentare di ricomporre equilibri perduti, in un tempo in cui non si può negare l'esistenza di evidenze biologiche, ormai acquisite e in continua evoluzione, e la necessità di integrare le conoscenze psicologiche con un sapere metafisico, unico in grado di offrire una visione unitaria e globale.

La suddivisione operata da *Dilthey* tra 'scienze della natura' e 'scienze dello spirito', poi ripresa da Jaspers, può e deve oggi essere superata. Se le scienze della natura hanno il compito di *spiegare* i fenomeni naturali, mediante l'individuazione di *meccanismi di causalità*, le scienze dello spirito si occuperebbero invece dei *fenomeni interni al soggetto*, non oggettivabili per definizione. I vissuti non andrebbero solo *spiegati*, ma devono essere anche *compresi*, non essendo unicamente riconducibili a leggi generali fondate su modelli logici di tipo causalistico.

Fu Karl Jaspers a introdurre i termini di *comprensione* e *spiegazione*, con la convinzione che la psicologia debba utilizzare soltanto il metodo della comprensione, poiché la spiegazione porta ad irrecuperabili mutilazioni dell'esperienza che si ha nel malato di mente.

Sebbene questa suddivisione possa apparire a prima vista una sorta di frattura



interna dell' individuo, tra persona e organismo, tra soggetto malato e soggetto esistenziale, osservato e curato da due diversi ed apparentemente inconciliabili metodi, psicobiologico e filosofico-esistenziale, forse solo la loro coesistenza e fusione può consentire una più completa e realistica dimensione conoscitiva.

Come pochi altri psichiatri del nostro tempo, Torre riuscì a dare un'impronta personale ad una rigorosa e sistematica trattazione dei disturbi mentali, fornendo una interpretazione critica insieme ad una innovativa concezione psicodinamica. Questo bilanciando e intrecciando aspetti biologici, psicologici e filosofici in un modo quasi impercettibile ma estremamente efficace, e riuscendo nell' impresa di fornire una immagine unitaria della psichiatria come scienza che racchiude in sé diversi rami del sapere. Ciò risulta particolarmente evidente nel suo ancora attuale trattato "*Psichiatria*" dove convivono, senza conflitti, argomenti che vanno dalla biochimica alla neurobiologia, dalla farmacologia alla psichiatria clinica, dalla psicopatologia alla filosofia.

Goethe afferma che perché una qualunque filosofia abbia importanza per la vita deve essere amata e vissuta e non abbiamo dubbi che, esaminando la sua biografia, per Torre sia stato proprio così. Come ogni vero pensatore di ispirazione esistenzialista, possiamo notare come gli eventi della sua vita siano strettamente intrecciati con il proprio pensiero e la sua personale visione del mondo.

Cenni biografici

Torre nacque a Spinetta Marengo, nella provincia piemontese di Alessandria, nel 1917. Figlio di padre ebreo e di madre cattolica, sarà da lei battezzato di nascosto. Sono forse queste le basi del suo agnosticismo, che creerà in lui una severissima morale laica e un forte senso del dovere.

L' essere stato battezzato, anche solo come atto formale, lo salverà dalle deportazioni fasciste. Ma il suo spiccato senso di libertà lo portò alla militanza partigiana, aderendo al Partito d' Azione e al Comitato di Liberazione Nazionale in qualità di ufficiale medico.

Da studente, e per qualche anno dopo la laurea in medicina, frequentò regolarmente l' Istituto di Anatomia Umana diretto dal celebre prof. Giuseppe Levi. Torre, nella trascrizione della prolusione che segnò l' inizio della carriera universitaria, lo descrive come «esempio sommo di passione e serietà scientifica e di dirittura morale, la sua personalità poderosa ed affascinante ha lasciato un'orma incancellabile e positiva nella mia formazione di uomo e di studioso».

Svolse poi attività di ricerca sull' istologia con Guido Filogamo e ai premi Nobel Rita Levi Montalcini e Renato Dulbecco, anch'essi allievi dello stesso prof. Levi. Successivamente i suoi studi si diressero verso la neurologia e la psichiatria e verso la carriera universitaria, alla quale affiancò inizialmente anche l' attività di medico di base. Come principale artefice della sua formazione di clinico e studioso, e da lui stesso



considerato il suo Maestro, vi fu il professor Dino Bolsi, l' allora direttore dell' Istituto di Clinica delle Malattie Nervose e Mentali dell' Università di Torino. Torre fu poi lui stesso direttore dell' Istituto di Clinica Psichiatrica e della Scuola di Specializzazione in Psichiatria nell' Università di Torino per oltre vent' anni, dal 1965 al 1986.

L' amicizia con Nicola Abbagnano, fondamentale punto di riferimento del pensiero esistenzialista italiano, rappresentò un momento decisivo nello sviluppo del suo pensiero avvicinandolo all' esistenzialismo positivo. Egli lo descrive come «luminosa figura di uomo e di filosofo» che nei momenti difficili fu per lui «un saldo appoggio e la sua considerazione un sicuro conforto; egli mi diede validi strumenti concettuali di ricerca, mi indicò originali e fruttuosi indirizzi di studio, la sua amicizia ed il suo affetto sono uno degli eventi più belli della mia maturità».

E fu proprio dal continuo confronto con Abbagnano che Torre elaborerà la sua originale teoria esistenzialista, ponendola a fondamento di una interpretazione psicologica delle nevrosi e di alcune condizioni psicotiche, quali il delirio. Questa è ampiamente descritta nel trattato *“Psichiatria”* (1981) e nell' opera *“Esistenza e progetto”* (1982) in cui meglio vengono espressi i fondamenti psicodinamici della sua teorizzazione.

Come accennato, la sua vita fu improntata all' autenticità come scelta esistenziale e ciò lo fece apparire a volte scontroso e arrogante, ma anche per questo impermeabile alle costanti pressioni politiche. L' intransigenza verso se stesso e con gli altri lo porterà ad affrontare spesso difficoltà inevitabili scaturite da queste scelte.

La forza del suo carattere gli permise di superare con determinazione i momenti di contestazione studentesca degli anni sessanta. Nel 1969 tenne imperterrita, ligio al suo dovere, la lezione accademica di Clinica Psichiatrica di 45 minuti, in un aula gremita di contestatori che gli lanciavano monetine.

Michele Torre accetterà la malattia che lo colpì negli ultimi anni mettendola ai margini della vita, con un significato di irrilevanza, scegliendo in senso esistenziale la necessità della morte. Come da lui stesso scritto in *Esistenza e Progetto*, «ogni momento va sempre bene per morire in quanto sin che sono in vita il progetto, come progettazione e anticipazione, non finisce mai».

La Possibilità Nulla

Il pensiero di Michele Torre si sviluppa partendo dall' analisi del concetto di possibilità e di angoscia nelle opere di pensatori esistenzialisti quali Kierkegaard, Heidegger e Sartre. Egli arriva così ad identificare una condizione psicopatologica caratterizzata dalla impossibilità di utilizzare la categoria del possibile, definita “adinatia”.

La condizione di “possibilità nulla” è caratterizzata dall' impossibilità di usare la categoria del possibile, è l' incapacità di progettare e di anticipare. Possibilità nulla



significa quindi: assenza della possibilità come possibilità, impossibilità della possibilità in quanto tale, ovvero la totale mancanza, o difetto, della categoria del possibile.

Essa è uno stato di coscienza di assenza del possibile percepito con chiarezza, caratterizzato dall' impossibilità di usare la categoria del possibile, dall' impossibilità di progettare la possibilità come possibilità.

È necessario perciò distinguere tra *impossibilità*, come aspetto negativo del possibile, e possibilità nulla, come assenza della possibilità come categoria di pensiero.

Lo stato affettivo, il sentimento rivelatore della possibilità nulla è l'angoscia. Angoscia e possibilità sono legate indissolubilmente e quando scompare il possibile compare l'angoscia. Vi è un rapporto inversamente proporzionale tra livello di angoscia e livello di possibilità: all'assenza di possibilità corrisponde la massima angoscia, mentre la presenza di un livello basso di possibilità condiziona un minor sentimento di angoscia.

In modo analogo vi è una coincidenza tra tempo e realtà, così come tra possibilità, futuro e progetto. Il tempo della possibilità è il futuro, e quando il possibile scompare svanisce anche la realtà. È il progetto, sono i miei possibili (futuri) che regolano il mio presente, come se il futuro tornasse indietro per chiarire il significato del presente.

Senza futuro, vale a dire senza possibilità, il tempo svanisce, e la realtà del presente diviene dubbia o meglio nulla.

Da queste considerazioni Torre arriva ad identificare una peculiare sindrome psicopatologica caratterizzata da cinque elementi, coesistenti e connessi tra loro: adinattia, angoscia, limitazione temporale, derealizzazione e depersonalizzazione:

Al centro di questa sindrome vi è la condizione di possibilità nulla, l'*adinattia*, da cui deriva, come detto, la sensazione d'angoscia. L'assenza della categoria del possibile condiziona la difficoltà, o impossibilità, ad anticipare il futuro e quindi una "chiusura" nel presente e nel passato, con limitazione temporale. Infine il rapporto esistente tra tempo e realtà condiziona l'alterazione della percezione di sé e del mondo circostante con derealizzazione e depersonalizzazione.

La dinamica Io-Altro e lo scacco dell' intersoggettività

Torre elabora una teoria psicologica diretta ad interpretare la tematica del delirio ispirandosi all'analisi del rapporto Io-Altro effettuata da Sartre nell' "Essere e il nulla", ove l'intersoggettività è destinata inevitabilmente a sfociare nello scacco,

Nella dinamica del rapporto Io-Altro, l'Altro non è sempre e solo un oggetto-cosa in quanto Io posso essere un contenuto della coscienza d'Altri. L'Altro può essere anch' egli soggetto ed io posso essere oggetto per lui. L'Altro, anche quando si trova nella posizione di oggetto, è fondamentalmente compreso come possibile soggetto.

Il mio essere-per-Altri è quindi definito dalla possibilità continua di essere un contenuto della coscienza d'Altri e di averne coscienza.

Io ho bisogno di Altri per cogliere in pieno tutte le strutture del mio essere: la



coscienza del Me implica l'essere-per-Altri, attraverso cui riconosco di essere come Altri mi vede.

Per stabilire rapporti reali e positivi con l'altro vi deve essere la consapevole accettazione senza veli, né sotterfugi, né malafede, della mia oggettività e della soggettività d'Altri, riducendo la mia oggettività ad *inessenziale*. Un esempio della possibilità di vivere una oggettività inessenziale è visto da Torre nella situazione d'amicizia. Accettando la soggettività dell'Altro, assumo la mia oggettività e così stabilisco una distanza dall'Altro e riprendo le mie possibilità.

Ma l'alternanza di Io-soggetto e Io-oggetto può in alcuni casi cristallizzarsi in una delle due forme senza che la situazione possa modificarsi, venendo a configurare la condizione patologica del delirio.

In base a questa dinamica, Torre classifica i deliri in due gruppi principali: deliri di oggettivazione e deliri di soggettivazione, a seconda che si sia venuta a creare una cristallizzazione dell'Io come oggetto o come soggetto.

I deliri di oggettivazione comprendono: i deliri di riferimento, di influenzamento e di persecuzione. In essi l'io perde la possibilità di essere soggetto, mantenendo costantemente la posizione di oggetto per Altri.

I deliri di soggettivazione comprendono: i deliri schizofrenici, di grandezza, megalomaniaci, e quelli osservabili negli stati maniacali.

Può essere poi ancora riconosciuta la condizione psicopatologica dell'Io senza l'Altro, che induce la comparsa di allucinazioni psichiche (voci o pensieri interni ma vissuti come estranei) o del doppio Io, condizione in cui il soggetto sente la presenza di un'altra persona che parla al suo interno ed impone comportamenti.

La comprensione dell'esistenza: angoscia, possibilità e progetto

Uno dei punti centrali della psicodinamica proposta da Torre è l'analisi della struttura dell'esistenza e il tentativo della sua comprensione.

L'*esistenza* è definita dalla possibilità delle scelte e dall'anticipazione delle possibilità, che vengono a costituire il progetto di ogni singolo soggetto. Così, in modo speculare, le possibilità sono costituite dal progetto stesso, il quale viene ad identificarsi con le possibilità che risultano aperte al progettante.

Nella filosofia esistenzialista il *progetto* è il modo d'essere costitutivo dell'uomo o, come dice Heidegger, la sua "costituzione ontologico-esistenziale" (*Essere e Tempo*, §31, ed. it. p. 185).

Per Heidegger l'uomo può progettare un mondo, e in questo progetto trovare la sua identità. In quanto è *gettato e consegnato* nelle possibilità del mondo stesso, l'uomo non sceglie di occuparsi del mondo, ma consiste in questa occupazione. Come poter-essere, l'uomo non è solo la possibilità di realizzare il suo progetto, ma anche la possibilità di mancarlo. L'Esserci, ha quindi possibilità, ma ha soprattutto la possibilità di essere o non essere se stesso, vale a dire di vivere nell'autenticità (*eigentlich*) o nell'inautenticità (*uneigentlich*).



Ma l'esistenza umana è un tutto che noi artificiosamente, per esigenze di comprensione, possiamo esaminare solo parzialmente, ben sapendo che tale suddivisione non corrisponderà mai completamente alla realtà dell'uomo inteso come un tutto.

Come afferma Jaspers (*Psicologia delle visioni del mondo*, p. 29-30), in psicologia il tentativo di creare un ordinamento è un atto di violenza, poiché la vita psichica dell'uomo è concepibile solo nella sua totalità.

Per poter comprendere l'esistenza è quindi necessario partire da una situazione esistenziale il cui studio sia in grado di aprire uno spiraglio verso la totalità che gli è propria.

In via di ipotesi, l'affettività, come insieme di sentimenti ed emozioni rivelatori dell'importanza che le situazioni hanno per l'uomo, può rappresentare la via più adatta nella ricerca volta alla comprensione dell'esistenza. Ma ruolo ancora più privilegiato, nell'ambito dell'affettività, ha per Torre il sentimento dell'angoscia, la cui analisi rappresenta lo strumento concettuale fondamentale per la comprensione dell'esistenza. Questo in modo analogo a quanto sostenuto da Kierkegaard ne "*Il concetto dell'angoscia*", ove l'*angoscia* viene a rappresentare il sentimento rivelatore di situazioni determinanti per l'esistenza. D'altra parte anche per Heidegger (*Essere e Tempo* § 40, p. 238) l'*angoscia* racchiude la possibilità per l'Esserci di una apertura privilegiata, in grado di rivelare l'autenticità del suo essere. L'Esserci può essere autenticamente solo *anticipando* e la situazione affettiva dell'anticipazione è l'*angoscia*.

Il progetto esistenziale

Il *Progetto esistenziale* è un ulteriore concetto che consente di completare il disegno psicodinamico proposto, integrando esistenzialmente il problema della possibilità.

Inspirandosi ad Heidegger, il quale sostiene che il *progetto* è il modo d'essere costitutivo dell'uomo ovvero la sua "costituzione ontologico-esistenziale" (*Essere e Tempo*, §31, ed. it. p. 185), Michele Torre arriva a definire il progetto esistenziale «ciò che l'uomo vuol fare di se stesso nel mondo» (1982, pag. 108). Il che vale anche a dire che il progetto esistenziale corrisponde alla scelta di se stesso. Per la sua realizzazione è inevitabile che si presentino decisioni, ma soprattutto scelte tra possibilità alternative, in grado di configurare e dirigere il proprio modo d'essere. Secondo il modello psicodinamico di Torre, il sentimento di fronte alle scelte che di volta in volta si presentano è spesso l'angoscia. Questa infatti compare qualora la scelta appaia determinante per le ulteriori possibilità nell'ambito del progetto esistenziale riassunti da quattro possibili modi:

- a) come scelta originaria del progetto;
- b) come possibilità che il progetto fallisca;
- c) come sentimento rivelatore che il progetto è fallito;
- d) come assenza di progetto.

Una ulteriore caratteristica del progetto esistenziale è che esso non ha fine sin che l'Esserci esiste. Ogni vita, che abbia un progetto esistenziale, è conclusa solo dalla



morte, non prima. Non importa quando essa sopravviene poichè coglierà sempre in un momento della vita in cui è attivo il processo di progettazione e di anticipazione.

Vi è poi ancora da notare la stretta relazione esistente tra progetto esistenziale ed intersoggettività; un'ampia gamma di rapporti intersoggettivi hanno infatti come sentimento rivelatore l'angoscia. Possiamo in questo caso sintetizzare quattro possibili situazioni.

a) L'Altro è l'elemento caratterizzante il mio progetto esistenziale e può perciò generare angoscia colla sua scomparsa. È il caso in cui si verifica la morte della persona amata oppure in cui l'Altro si sottrae al rapporto o lo annulla.

b) L'Altro agisce come potenziale *nullificatore* del progetto esistenziale. È il caso in cui il progetto dipende da chi ha potere di vanificare gli sforzi nella sua realizzazione, impedendola attivamente o tramite la sua mancata collaborazione.

c) L'Altro può rappresentare egli stesso il progetto esistenziale, come accade nei rapporti o nei matrimoni di lunga durata, ove il partner, vissuto quale parte integrante della propria esistenza, decide di chiudere la relazione, provocando angoscia da nullificazione dei possibili.

d) Infine l'Altro *può limitare le mie possibilità*, rendendo *necessarie* le mie scelte ed oggettivandomi. È il caso del padre autoritario che decide il futuro del figlio o del direttore di istituto nei confronti dell'assistente.

Le soluzioni autentiche all'angoscia

Ispirandosi al pensiero filosofico di alcuni dei più importanti pensatori esistenzialisti, Torre arriva così a riconoscere le cause dell'angoscia in alcune condizioni particolari, connesse al concetto di possibilità. Angoscia e possibilità sono tra loro legate in modo indissolubile: quando scompare il possibile compare l'angoscia.

Per Kierkegaard l'angoscia deriva dalla *infinità* dei possibili, mentre per Sartre dalla *equivalenza* dei possibili. In Heidegger la *possibilità della impossibilità* dell'Esserci ha come sentimento rivelatore l'angoscia.

Ma l'angoscia può anche insorgere a seguito della particolare condizione di impossibilità nell'usare la categoria del possibile, la *possibilità nulla*, ciò che abbiamo definito "adinatia"; oppure ancora a seguito della nullificazione dei possibili legata al progetto esistenziale. Oltre alle situazioni di che abbiamo citato di dipendenza

In sintesi possiamo riassumere le cause dell'angoscia in relazione al progetto esistenziale in cinque punti fondamentali:

1. Oggettivazione nel rapporto Io-Altro;
2. Previsione della nullificazione del progetto esistenziale;
3. Nullificazione del progetto esistenziale;
4. Assenza di progetto esistenziale;
5. Situazione di scelta o di conflitto.



Di fronte all' angoscia l' individuo può utilizzare *soluzioni autentiche*, o se vogliamo normali, che consistono in:

a) *Accettazione dello scacco*: l' accettazione senza malafede della limitazione o dello scacco del progetto lo rende inessenziale e permette di formulare nuovi progetti.

b) *Riconoscimento ed accettazione dell' Essere-per-Altri*, come accade, per esempio, nel vincolo vassallatico in cui vi è una accettazione positiva ed autentica della propria oggettività.

c) *Accettazione dell' oggettivazione*, dell' Essere-per-Altri, per poter attuare il proprio autentico progetto, strumentalizzando l' Altro.

d) *Il capovolgimento del rapporto Io-Altro*, in cui l' individuo da oggetto che subisce una situazione riesce a divenire Soggetto, quindi protagonista decisivo.

e) *La fede religiosa*: nella fede l' Altro è sempre soggetto ("Dio è sempre soggetto").

Ma di fronte all' angoscia l' Esserci può adottare altri tipi di soluzione, oltre a quelle dette autentiche sopradescritte. Egli può attuare una serie di difese che, pur inautentiche, non presentano caratteristiche patologiche. In alcuni casi tali difese *inautentiche* assumono carattere neurotico e quindi patologico. Alla base di tali difese vi è una insufficienza di tipo esistenziale, che rappresenta il fondamento di ogni tipo di psiconevrosi.

L' insufficienza esistenziale e le difese inautentiche

L' insufficienza esistenziale è una strutturazione dell' esistenza tale che l' Esserci non è in grado di attuare un superamento dell' angoscia attraverso le modalità autentiche; essa non consente quindi neppure un progetto esistenziale autentico.

La condizione di insufficienza esistenziale è definita dalla presenza di sei punti fondamentali:

- a) incapacità di cogliere gli aspetti positivi degli avvenimenti nel mondo;
- b) incapacità di stabilire rapporti intersoggettivi validi;
- c) squilibrio ed inadeguatezza dell' interazione tra affettività e pensiero nella valutazione della situazione;
- d) riserva ed irrisolutezza nel vivere la situazione reale;
- e) ritiro e rinuncia di fronte alle scelte fondamentali;
- f) inconsistenza delle difese di fronte alle frustrazioni ed all' oggettivazione.

Di fronte all' insufficienza esistenziale l' individuo può sviluppare *difese dall' angoscia inautentiche patologiche o non patologiche*; entrambe hanno alla base un meccanismo psicodinamico comune, seppur con gradi diversi: l' *efferesi*. Questo termine sta a rappresentare un meccanismo di nascondimento o di seppellimento, in cui una certa situazione è vista, valutata e infine rifiutata, scomparendo per un breve



o lunghissimo tempo dalla coscienza. Le situazioni esistenziali possibile oggetto di efferesi sono tutte quelle in grado di provocare angoscia, quindi situazioni conflittuali con nullificazione del progetto esistenziale e oggettivazione. Quando l'angoscia derivante da queste situazioni non è sopportabile, e l'individuo non è in grado di superarla con soluzioni autentiche, avviene il processo di efferesi

Ciò, come si è detto, presuppone una insufficienza esistenziale, e si attua in situazioni che la persona non è in grado di risolvere in modo autentico.

Quando sia eliminato il significato esistenziale viene automaticamente eliminata la componente emotiva della situazione.

Le difese inautentiche sono definite *non patologiche* in quanto l'individuo non si riconosce ammalato, non va dal medico, non chiede aiuto agli psicoterapeuti.

Esse sono rappresentate dalle seguenti condizioni:

a) *La malafede*. Essa è come un mentire a se stessi, un non voler riconoscere una evidenza di fatti indiscutibilmente sfavorevoli e di fronte ad una situazione insostenibile.

b) *Gli hobbies*. Essi possono rappresentare il compenso o la sostituzione di un progetto esistenziale fallito o frustrato; in questo caso realizzano una situazione esistenziale inautentica, poiché sostituisce, maschera e nasconde l'originario progetto esistenziale, che non ha potuto realizzarsi.

c) *La deresponsabilizzazione nel mondo dell'uniformità gregaria*. Il meccanismo della deresponsabilizzazione avviene attraverso l'abbandono di sé al mondo dell'uniformità gregaria e la conseguente rinuncia al progetto esistenziale autentico. Il modo di essere dell'uniformità gregaria è quello del quotidiano, dell'impersonale e collettivo, con forti analogie al mondo del *Si* di Heidegger. La persona immersa nel mondo dell'uniformità gregaria perde la propria individualità e la possibilità di scelta, poiché tutto è già deciso e ogni interpretazione del mondo è anticipata.

Il caso più puro di *efferesi* è comunque quello che si realizza nelle psiconevrosi, dove tale processo conduce ad un nascondimento del significato esistenziale dell'essere-per-Altri o dello scacco del progetto esistenziale, nel tentativo di far cessare lo stato affettivo caratteristico dell'angoscia.

I vari tipi di psiconevrosi (neurastenica, isterica, fobica, ossessiva, depressiva) sebbene siano caratterizzati da disturbi peculiari, sono accomunati da una analogica psicogenesi e presentano sintomi costanti e comuni. Tra essi l'angoscia è quello che più di altri si pone in rapporto con l'insufficienza esistenziale, regolarmente presente in queste sindromi.

In questi casi il processo di efferesi porta a sviluppare difese inautentiche patologiche che eliminano il significato esistenziale della situazione.



La difesa nevrotica consiste perciò nell' efferesi del fatto o della situazione; infatti efferto è l'aspetto percettivo-cognitivo dell' evento, non il sentimento rivelatore.

L' efferesi conduce necessariamente alla formazione di sintomi, che a loro volta rinforzano l' efferesi, deviando l' angoscia su altri oggetti.

cause dell' angoscia → *angoscia* → (*insufficienza esistenziale*) → *efferesi* → *sintomo*

Il sintomo rappresenta quindi l' ultima tappa e la nevrosi è sia deresponsabilizzazione (di non aver potuto operare soluzioni autentiche), sia mascheramento dell' insufficienza esistenziale. La sindrome nevrotica, una volta realizzata, vive di vita propria sganciata dalle cause reali da cui ha avuto origine come difesa.

Considerazioni conclusive

Questa breve sintesi sugli elementi fondamentali del pensiero di Torre ci consente di comprendere in modo diretto e concreto come la riflessione filosofica possa efficacemente consentire la costruzione di un modello psicodinamico e psicopatologico.

L' evidenza è quindi quella di una filosofia applicata alle questioni dell' esistenza, e non isolata e scissa dalla vita pratica dell' uomo. Il lavoro di Torre si affianca a quello di autori più noti, quali Binwanger, Minkowski o Boss, i quali già avevano intrapreso la via filosofia alla psicopatologia, ma acquisisce maggior valore per la rigorosità e chiarezza dei suoi presupposti, oltrechè per l' appartenere al patrimonio culturale italiano.

Ritengo che, sebbene ben delineato e strutturato, si possa considerare la psicodinamica qui esposta ancora un abbozzo con enormi possibilità di sviluppo e rielaborazione.

Il disegno egregiamente esposto in "*Esistenza e Progetto*" presenta punti che meritano senza dubbio una maggior analisi e rielaborazione, rappresentando quindi una inesauribile fonte di ispirazione per gli studiosi del settore.

Negli ultimi anni della sua vita Torre scrisse un romanzo metaforico, tuttora inedito, dal titolo "*Il Cavaliere*" che rappresenta la conclusione e il completamento delle sue opere precedenti "*Psichiatria*" ed "*Esistenza e Progetto*".

Esso ci fornisce una visione più *vissuta* di alcune delle sue teorie, riconoscendo nel racconto una delle vie più adatte alla *comprensione*, nel rispetto della più profonda tradizione esistenzialista.

Speriamo che presto possa essere disponibile questo lavoro conclusivo, in grado di fornire una utile integrazione della sua opera e nuovi ulteriori spunti di riflessione in questa affascinante area di connessione tra psicologia e filosofia.



Bibliografia

Berra L. “*Considerazioni sul senso della vita in una prospettiva esistenzialista*” in Berra L., D’Angelo M. (a cura di) “*Dare senso alla vita. Il counseling filosofico per le persone, i gruppi e le organizzazioni*” Atti del III Convegno Nazionale della Società Italiana di Counseling Filosofico, Vicenza, 21 Ottobre 2006 (in corso di stampa).

Berra L. “*Esistenza, possibilità e progetto. Riflessioni sulla categoria del possibile*” Rivista Italiana di Counseling Filosofico, II, n.2, pag. 19-29, 2006

Heidegger M. “*Essere e Tempo*” (1927) ed. it. a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 1976.

Jaspers K. “*Psicologia delle visioni del mondo*” (1919), Astrolabio, Roma, 1950.

Sartre J.P. “*L’essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*” (1943), Il Saggiatore, Milano, 1965.

Torre M. “*La categoria del possibile in psicopatologia*”, Note e Riviste di Psichiatria, 4, 1-39, 1957.

Torre M. “*Angoscia e Ansia*”, Neuropsichiatria, XV, 2, 1-17, 1959.

Torre M. “*Esistenza e Progetto. Fondamenti per una psicodinamica*”, Ed. Medico Scientifiche, Torino, 1982.

Torre M. “*La personalità di edipo tra il possibile e il necessario*”, Atti delle Giornate di Studio su Edipo, pp 101-113, Torino 11-12-13 Aprile 1983.

Torre M. “*Psichiatria*”, UTET, Torino, 1981.



SAGGI E ARTICOLI

L'«arte» del counseling quale propedeutica al filoso-fare (Prima Parte)

Luca Nave

Riassunto

Questo articolo costituisce la prima parte di una ricerca che mira a scoprire gli elementi del counseling, inteso quale *techne*-non tecnica extra-psicologica, che possono essere importati all'interno di una relazione di consulenza filosofica affinché l'aiuto elargito al consultante possa essere realmente efficace, pur senza minimamente inficiare o strumentalizzare la genuinità del proprio filoso-fare.

Parole chiave

Counseling, Consulenza, Aiuto, Efficacia, Expertise-Processo.

“La vita, amico, è l'arte dell'incontro”.
Vinicio De Moraes

Gerd Achenbach, nell'articolo intitolato “L'Apertura” (1983), accenna una primordiale risposta alla seguente fondamentale questione racchiusa nel sottotitolo del suo lavoro: “Chi e con quali problemi cerca la consulenza filosofica?” (2004, cap.7).

La mia ricerca prende avvio da questo importante interrogativo al fine di svilupparlo verso altre direzioni e al di là delle prospettive dello stesso Achenbach. Domando, infatti, non solo a chi si rivolge e quali problemi intende affrontare la consulenza filosofica ma anche quali sono le *condizioni* che permettono di instaurare una relazione-con-l'altro realmente *efficace* e in che modo, dunque, il nostro intervento possa realmente *aiutare* la persona che chiede la nostra consulenza. Problemi questi ultimi che, come vedremo, non rientrano tra le preoccupazioni della *Philosophische Praxis* achenbachiana, onde evitare che essa possa scadere nell'alveo delle altre relazioni d'aiuto, di counseling o di psicoterapia, che invece porrebbero l'intenzionalità di aiuto e di cura dell'altro al centro dei propri obiettivi terapeutici.

L'impostazione stessa delle presenti questioni mostra l'emergere di almeno due sotto-gruppi di problemi intimamente connessi tra loro: il primo direi “diagnostico”, l'altro pratico-metodologico riguardante direttamente l'efficacia della nostra relazione d'aiuto.



Diagnosi sui limiti.

Il termine “diagnostico” non è qui inteso in senso medico-psichiatrico-etichettatrice: il counseling filosofico non dispone infatti di strumenti diagnostici e prognostici simil-DSM. Anche se la Schuster afferma che il counselor filosofico si trova spesso innanzi alla necessità di fare una “diagnosi non clinica” al fine di “identificare attraverso mezzi filosofici la causa e la natura del problema del cliente” che, in caso di pazienti precedentemente trattati dagli psichiatri o da psicanalisti-psicoterapeuti può condurre a una “de-diagnosi” o a una “de-psicanalisi” (2006, p.19), noi intendiamo qui il termine diagnosi in riferimento alla questione relativa ai “limiti” e alle competenze del counseling filosofico affinché la nostra relazione d’aiuto impostata sul filoso-fare possa risultare realmente efficace (cfr. anche Raabe, 2006, p. 222 e seg.).

Come tutte le relazioni d’aiuto e le varie forme di psicoterapia è doveroso ammettere che il counseling filosofico non va bene per tutti: a differenza di altri indirizzi psicoterapeutici più “direttivi”, infatti, dal momento che nella nostra pratica utilizziamo strumenti, capacità e abilità filosofiche, si richiede al consultante una “competenza minima” (Raabe, *id.*, p. 232), una certa “attenzione”, una “partecipazione attiva” alle sedute e una certa “capacità” rielaborativa, condizioni indispensabili per impostare una relazione d’aiuto basata sul filoso-fare.

Ovviamente non sono richieste conoscenze o saperi teorico-filosofici; ma dal momento che il compito del counselor filosofico non è quello di offrire un’interpretazione della vita del consultante né tanto meno di fornire risposte e soluzioni ai suoi problemi bensì di accompagnare e facilitare un’auto-esame filosofico della sua vita e dei suoi pensieri, emozioni, valori (ovvero della sua visione del mondo), il consultante deve almeno disporre della volontà, dell’impegno e della disponibilità al “filoso-fare”, deve saper pensare in modo “autonomo e critico” e praticare il ragionamento e gli insegnamenti della filosofia al fine di risolvere o almeno di districarsi, in maniera appunto autonoma e responsabile, dalle situazioni problematiche concretamente vitali in cui si trova coinvolto.

Ancora la Schuster invita il consulente filosofico a distinguere i clienti che può aiutare da quelli che esorbitano dalla sua sfera di competenza e, sulla scia di alcuni analisti esistenziali come Binswanger, scorge nella “capacità di intrattenere un dialogo l’indicazione che la persona sta bene”. E aggiunge: “i consulenti filosofici non possono aiutare persone che soffrono di gravi disturbi cognitivi o quelle afflitte da seri disturbi comunicativi - coloro che non possono comprendere una spiegazione di senso comune, non sono in grado di rispondere a domande semplici, o non riescono ad esprimersi attraverso il linguaggio ordinario” (*id.*, p.20).

Peter March, a questo proposito, ha definito il counseling filosofico come una “non-terapia per *sani*”, proprio per chiarire che la nostra disciplina-relazione d’aiuto non risulta propriamente idonea e opportuna, in termini di efficacia, per le persone affette



da gravi disturbi “psicopatologici” o, in generale, da problemi di natura medico-clinica e non esistenziale.

In riferimento a quest’ultima distinzione, nel mio articolo intitolato “La depressione esistenziale tra malattia e mal-essere esistenziale”, pubblicato sul primo numero di questa *Rivista*, mi soffermo a illustrare quanto sia problematica la distinzione tra problemi medico-psichiatrico-clinici e problemi esistenziali ed ammetto che se tutti i problemi clinici hanno un risvolto esistenziale non tutti i problemi esistenziali devono essere considerati alla stregua di disagi o malattie cliniche; alla luce di questo presupposto chiarisco poi, proprio a proposito dell’esperienza depressiva, quanto sia labile il confine che separa la *malattia* medico-clinica dal *mal-essere* esistenziale e affermo (sulla scia di psichiatri del calibro di Eugenio Borgna e Lodovico Berra) quanto sia sbagliato *curare* una malattia (ad esempio una grave depressione biologico-organica-endogena) come se fosse un mal-essere esistenziale ma anche quanto sia erroneo ed errato curare un mal-essere esistenziale come se fosse una vera e propria malattia della psiche (in linea con Giovanni Cassano che, nel suo libro *E liberaci dal male oscuro*, afferma che la depressione è sempre biologica e da curare con gli psicofarmaci).

Benché sia dunque estremamente difficile stabilire con precisione i criteri di sanità e normalità di una persona (siamo tutti un po’ “malati”, nevrotici, stressati, ansiosi ecc., e poi quello relativo alla sanità-normalità di una persona è un giudizio valutativo piuttosto che meramente descrittivo), dobbiamo ammettere che i consulenti filosofici non sono preparati né per affrontare gravi patologie psichiche di natura biologico-organica né, tanto meno, sono qualificati per prescrivere i farmaci richiesti dai trattamenti di gravi condizioni psicopatologiche. Innanzi ad un soggetto schizofrenico o fortemente depresso è difficile pensare di poter impostare una relazione filosofica *efficace*, e tanto meno ritenere di poter guarire una persona che presenta un problema tanto grave da richiedere un intervento medico-farmacologico. Al massimo, come sostiene la Schuster e anche Eugenio Borgna nella lezione pubblicata sul primo numero di questa *Rivista*, il counseling filosofico può essere una terapia, o meglio, una *cura* di supporto qualora venga affiancata da quella di uno psichiatra, di un neurologo o di uno psicoterapeuta-psicanalista.

E non certo in vista della *guarigione* quanto piuttosto al fine di prendersi *cura* del soggetto malato (sul concetto di *cura* in senso filosofico rimando alla mia recensione dell’ottimo libro di Balistreri, *Prendersi cura di se stessi*, al termine di questa *Rivista*).

In generale, possiamo dunque affermare che, nonostante Pollastri ritenga che la “salute” del consultante non ha molto importanza per lo svolgimento dell’attività della consulenza filosofica e che nessuno può impedire a un individuo maggiorenne di recarsi a dialogare con un filosofo (2004, p.204), noi crediamo di dover rendere problema-



tico lo stato di salute mentale del consultante e ammettere, onestamente e deontologicamente, che il counseling filosofico difficilmente potrà rivelarsi efficace innanzi a una persona affetta da problemi psicopatologici o gravi ed evidenti disturbi della personalità (al di là delle “psicosi” pensiamo anche alle “nevrosi” ossessivo-compulsive, alle anoressie e bulimie o comunque a gravi conflitti interiori generati ad esempio da abusi sessuali che richiedono profonde indagini nei meandri dell’inconscio, certamente al di là dei limiti di competenza del counseling filosofico); e la stessa onestà professionale, legata all’aspetto retributivo del nostro lavoro, deve indurci a consultare un altro specialista della psiche con cui, comunque, è bene restare sempre in contatto.

L’efficacia e l’aiuto.

Anche qualora la persona che richiede il nostro intervento non presentasse gravi problemi psichico-clinici evidenti, nel corso delle prime sedute ritengo assai utile verificare la reale possibilità di instaurare una relazione sintonica e armonica con essa. Mi riferisco, in particolare, alla “fase” direi propedeutico-preliminare alle sedute di counseling filosofico, estremamente importante al fine di creare le solide basi di un valido rapporto consulente-consultante, indispensabile per poter poi effettuare un lavoro efficace e propedeutico al nostro “filoso-fare”.

È necessario chiedersi: “c’è la possibilità-potenzialità che si venga a creare una relazione d’aiuto produttiva?”; e se le sedute continuano domandarsi: “il mio intervento è efficace, sto realmente aiutando la persona che ha richiesto il mio intervento?”.

Tutti i counselor filosofici che credono in un *metodo* della consulenza filosofica si soffermano ad illustrare questa prima fase preliminare: ad esempio Raabe parla di “accoglienza” e “libera fluttuazione” in cui “consulente e consultante prendono le loro decisioni in merito alla possibilità di avere una relazione soddisfacente” (2006, pp. 144 e seg.), Lahav la illustra nel “primo stadio” della consulenza filosofica (2004, pp. 68 e seg.) mentre Marinoff la tematizza attraverso l’illustrazione della “P” del suo metodo P.E.A.C.E. (2001, pp. 57 e seg.).

In realtà, noi crediamo che anche chi non rende metodologicamente questa “fase” propedeutica-preliminare al filoso-fare dovrebbe preoccuparsi della possibilità di instaurare una relazione comprensivo-empatica con il consultante, domandarsi se il suo intervento potrà essere *efficace* e se potrà realmente *aiutare* la persona che ne ha fatto richiesta. Ma vedremo tra breve che sui termini “efficacia” e “aiuto”, in seno al counseling filosofico, non tutti sono proprio d’accordo.¹

La mia proposta, che emergeva già nell’ *Editoriale* del primo numero di questa

¹ A proposito della questione dell’efficacia rimando in particolare a R. Lahav: “L’efficacia della consulenza filosofica: un primo studio sui risultati” (2004, pp. 79 – 103).



Rivista scritto con Stefano Tanturli, è che il counseling-consulenza filosofica, proprio in quanto *relazione d'aiuto* per singoli e gruppi implica, prima ancora che il “filosofare”, alcune capacità e competenze umane e relazionali indispensabili al fine di instaurare un rapporto efficace di reciproca fiducia e un legame stabile e profondo tra consulente e consultante, e che la pratica o “arte” del counseling (quale *techne*-non-tecnica che insegna e fornisce gli strumenti per entrare in relazione-con-l'altro come ad esempio la comprensione empatica, l'accettazione incondizionata, l'ascolto attivo e altre caratteristiche che vedremo in dettaglio nella continuazione di questa ricerca) possa fornire un prezioso contributo in questa direzione.

Possiamo, insomma, esercitare le nostre capacità filosofico-terapeutiche (come cura non *psy*) e filoso-fare solo se saremo in grado di creare uno stabile legame comprensivo-empatico con il consultante: in questo senso riteniamo che l'arte del counseling sia propedeutica al filoso-fare.

Prima di osservare da vicino questa pratica “artistica” e quindi gli elementi umani e relazionali mutuabili dall'attività del counseling di matrice psicologica che riteniamo indispensabili per dare vita a una relazione d'aiuto realmente efficace, propongo alcune considerazioni preliminari.

L'essenza della cosa.

Finora ho citato indifferentemente il termine *counseling* e *consulenza* quasi fossero sinonimi. E se per molti versi possiamo considerarli tali e vedremo come, in fondo, condividono la medesima ideologia-essenza, è necessario sottolineare che nel nostro Paese, intorno ai due termini, s'è creato un dibattito tra gli addetti ai lavori relativo a quello che Pollastri ha definito il “nome della cosa” (2004, pp. 87 e seg.), che in realtà non è una mera questione terminologica quanto piuttosto ontologico-ermeneutica: non si riferisce infatti solamente e semplicemente al nome da attribuire alla nostra disciplina quanto piuttosto “all'essenza della cosa”, a ciò cui il nome (come un simbolo) rinvia.

Insomma, chiamiamo pure la nostra disciplina come vogliamo (counseling, consulenza, ma anche coaching, consulting, in seguito vedremo le differenze) ma chiediamoci che cosa facciamo nel nostro lavoro e soprattutto cosa possiamo fare (quali condizioni) per renderlo realmente efficace.

Neri Pollastri, nelle pagine dedicate al suo personale modo di intendere il nome-essenza della “cosa”, afferma di prediligere il termine “consulenza” perché il nome *counseling* rimanderebbe a una “cosa” ibridamente confusa e commista di elementi psicologici e filosofici, rinvenibile nella tendenza, propria di molti counselor filosofici, di considerare

la consulenza filosofica assimilabile e amalgamabile a piacimento e senza alcuna conseguenza negativa con le professioni d'aiuto, al *fine dell'efficacia*. [...] Intesa come



attività rigorosamente *non terapeutica*, la *Philosophische Praxis* non può e non deve essere confusa con il *counseling*, perché questo è già inserito in quell'ambito di agire *tecnico, strategico e strumentale* che usa la psicologia e altrettanto farebbe, necessariamente, con la filosofia (2004, p. 89 e seg., *cors. mio*).

Da questa citazione emerge in che senso la questione relativa al “nome della cosa” non è solo una questione terminologica ma riguarda l'essenziale identità della nostra disciplina. Dietro alla preferenza per la “cosa-consulenza” ci sono in realtà vigorosi presupposti teorici che riguardano l'essenza della cosa: richiamandosi alla *Praxis* di Achenbach (naturalmente ignaro della presente questione terminologica esclusivamente italiana) i “consulenti” sostengono che il *counseling* farebbe riferimento ad un agire tecnico, strategico e strumentale, e si porrebbe una dichiarata intenzionalità di “aiuto” in senso schiettamente psicologico che, secondo Pollastri sulla scia di Achenbach, pregiudicherebbero la genuinità e possibilità stessa del “filosofare”.

Ora, per comprendere il rifiuto espresso da Achenbach dell'intenzionalità d'aiuto in seno alla consulenza filosofica credo sia necessario contestualizzarlo all'interno della sua “fondazione negativa” della *Philosophische Praxis* e nel suo generale tentativo, per certi versi oltremodo condivisibile, di differenziare la consulenza filosofica dalle sempre più numerose relazioni d'aiuto e psicoterapie (2004, p. 75 e seg.): come accennato egli sostiene, a grandi linee, che il consulente filosofico non debba porsi la dichiarata intenzione di “aiutare” la persona che richiede il nostro intervento onde evitare di far scadere la sua *Praxis* in una forma camuffata ed ibrida di psicoterapia che, invece, porrebbe l'intenzionalità di aiuto come suo principale proposito terapeutico. Ma se l'obiettivo di differenziare la consulenza filosofica dalle altre relazioni d'aiuto alla persona ci sembra condivisibile, le conseguenze che ne dipendono appaiono contraddittorie.

Achenbach scrive che “solo una coscienza ottusa sa cos'è l'aiuto e solo la stupidità militante sa quando l'uomo è aiutato”. E aggiunge, per suffragare questa tesi:

Una persona riflessiva, scettica e magari pessimista deve forse scambiare la sua visione nera della realtà con un'immagine del mondo gioiosa e piena di speranza, così che potremmo dire di lui che è stato aiutato? Cosa dovrebbe succedere in una consulenza filosofica con Samuel Beckett o con Franz Kafka? (*id*, p.86).

Ovviamente, la forma di aiuto che ho in mente e che andrò a proporre nella continuazione di questa ricerca non si riferisce certo al fatto di voler cambiare una visione del mondo pessimistica con l'ottimismo e la speranzosa cecità d'una gioiosa voglia di vivere, quanto piuttosto alla mia aspirazione di poter disporre di tutti gli strumenti empatico-relazionali propri della pratica del *counseling* al fine di soddisfare i bisogni e i desideri di colui che ci ha chiesto una consulenza, senza con ciò



scadere, necessariamente, in una relazione d'aiuto simil-psicologica.

Tornerò ad approfondire il mio modo di intendere l'aiuto. Per il momento mi limito a sostenere che, in fondo, andò a proporre una prospettiva che credo non si discosti molto da ciò che Achenbach stesso dichiara di fare quando, per esempio, narra una seduta di consulenza filosofica con un uomo quarantenne la cui moglie, alla quale era legato da un amore intenso, nove mesi prima era morta di cancro. Fortemente tediato da profonde e insolubili domande circa il senso di quell'evento, prima che al filosofo si era rivolto a un prete-teologo e ad uno psicoterapeuta, ma era rimasto profondamente deluso dal loro intervento e delle loro risposte. Achenbach si domanda allora cosa "l'ospite" si aspettava dal suo intervento di *Philosophische Praxis* e conclude:

Il *bisogno* particolare che ha condotto questo sofferente alla consulenza filosofica era solo l'aspettativa di trovare nel filosofo l'avvedutezza di non voler accantonare le domande solo perché esse sono insolubili. Egli non si aspettava alcuna risposta per le sue domande - che furono per lui a lungo insopportabili e sospette - ma sperava di poterle esprimerle, prenderle sul serio e ponderarle. In quest'aspettativa non fu deluso e con ciò fu *aiutato*. (*id.*, p. 126, corsivo mio)

Al di là di questo caso particolare dal quale emerge, in maniera evidente, il legame bisogno del consultante - aiuto del consulente, Achenbach cita spesso il frammento di Novalis ("filosofare significa deflemmatizzare e vivificare") che, aggiunge, "dovrebbe essere riconosciuto come *motto* per la consulenza filosofica e che, tradotto per l'uso non accademico significa: *dare una mano* a qualcuno e *vivacizzare*" (*id.*, p.19).

E proprio in questo senso, e solo in questo senso, che ritengo che il counseling filosofico debba "dare una mano" (ovvero aiutare) al consultante, trasformando la flemmaticità del suo modo di pensare e vivere i problemi attraverso la vivacità del pensiero filosofico, ma credo che per farlo sia necessario stabilire, in via preliminare-propedeutica e facendo ricorso agli strumenti del counseling, un profondo legame di comprensione empatica con l'altro, ascoltare attivamente o maieuticamente le sue parole e prestare attenzione alla totalità delle sue espressioni, pur tuttavia senza fare necessariamente riferimento a una forma di aiuto psicologicamente tecnica, strumentale e strategica che inficerebbe la possibilità stessa d'un genuino filosofare.

Ma secondo gli achenbachiani ciò non è possibile: in virtù del sottile legame tra l'*intenzionalità* d'aiuto e la questione "terapeutica", di "cura" e d'efficacia in senso schiettamente psicologico, Pollastri (che sembra ignorare le possibilità offerte dalla filosofia come terapeutica non *psy* della condizione umana nel senso descritto da Balistreri o "transterapeutica" della Schuster, benché più volte citata) sostiene che essa non dovrebbe riguardare la filosofia, la cui davvero poco comprensibile "*gratuità* la tiene necessariamente lontana dalle valutazioni in termini di efficacia rispetto ai risultati"; e



aggiunge, poi, in modo direi altrettanto enigmatico, che “proprio questo atteggiamento di gratuità priva di finalità produttive è quanto costituisce la specificità, l’originalità e la forza della filosofia”.²

Credo, dunque, che dietro alla preferenza per il nome “consulenza” e il netto rifiuto della pratica del counseling si celi in realtà una certa incomprendimento di cosa sia o possa essere il counseling qualora venga importato in una relazione d’aiuto edificata su basi filosofiche; incomprendimento che si riflette poi, di conseguenza, sulle questioni dell’aiuto, dell’efficacia e della strumentalità, il cui legame con un certo psicologismo andrebbe a inficiare la possibilità stessa d’un genuino filoso-fare.

Nel corso di questa ricerca cercherò dunque di fare chiarezza su questi aspetti controversi.

Anche perché sul counseling filosofico si possono sostenere le cose più disparate, ma tutti i consulenti filosofici concordano nel ritenere che la sua principale differenza rispetto alla filosofia “accademica” risiede proprio nel fatto che la filosofia è posta al servizio dell’uomo-nel-mondo al fine di affrontare i propri disagi e malesseri esistenziali e le situazioni che generano sofferenza con un approccio filosofico piuttosto che schiettamente medico-clinico-psicoterapeutico.

In questo senso il counseling filosofico è una *relazione d’aiuto*, diversa fin che vogliamo da molte forme di psicoterapia, ma che deve necessariamente porsi l’intenzione di “aiutare” la persona che chiede la nostra consulenza e il problema *dell’efficacia* del suo intervento. Altrimenti perde la sua stessa ragion d’essere.

E poi, come ammette lo stesso Pollastri (*id.*, p. 201 e 206), il consultante non chiede *mai* una consulenza per affrontare quesiti astrattamente filosofici (ad esempio “cos’è la felicità”, “qual è il senso della vita”, ecc.) ma si presenta sempre con un problema concretamente vitale ed esistenziale da risolvere (con la “storia” di ciò che rende la sua vita infelice o priva di senso [cfr. anche il “racconto” di vita, Achenbach, 2004, p. 92]), innanzi alla quale sente di non avere gli strumenti per risolverla e cerca, di conseguenza, una qualche forma di aiuto per uscire dalla situazione problematica in cui si trova coinvolto.

² Queste dichiarazioni anti-teleologiche che legano la filosofia ad una sua presunta “gratuità” e all’assenza di finalità produttivo-terapeutiche-curettive si trovano anche nell’*Introduzione* piuttosto critica (e non proprio “imparziale” come forse dovrebbe) al libro di Raabe (2006, pag. XXXIV e seg.), il cui titolo, *Philosophical counseling*, è stato tradotto con il termine “consulenza” mentre, proprio alla luce delle critiche che Pollastri gli rivolge, a noi sembra un “sano” testo di *counseling* filosofico, che dunque andava tradotto come tale. La decisa volontà di escludere il termine *counseling* induce poi a tradurre con “consulenza” anche la “terapia centrata sul cliente” di Carl Rogers, il fondatore del *counseling* psicologico (p. 6).



È difficile quindi sostenere che il filosofo consulente non deve avere un'intenzionalità d'aiuto o un'intenzionalità terapeutica-non-psy senza tradire la sua professione di cura e, ciò che è più importante, i bisogni-desideri del suo cliente.

Tra gli obiettivi di questa ricerca rientra quello di dimostrare come il filosofo può, anzi deve, porsi il problema dell'efficacia, dell'aiuto e delle intenzioni terapeutiche e di cura (nel senso proposto dalla Schuster e da Balisteri) senza con ciò fare necessariamente riferimento a *tecniche* psicologiche o a un agire *strumentale* che comprometterebbero la genuinità del proprio filoso-fare. Nel nostro *Editoriale* precedentemente citato abbiamo sostenuto che secondo noi *non è il counseling che usa o strumentalizza la filosofia bensì la filosofia che adotta la pratica o arte del counseling al fine di rendere la propria relazione d'aiuto realmente efficace*.

Là non potevamo affrontare la questione in tutto il proprio spessore teoretico e soprattutto pratico-relazionale, mentre nel corso di questa ricerca abbiamo tempo e spazio per farlo, al fine di evitare il fondamentale pericolo, scaltramente espresso da Raabe e da noi pienamente condiviso:

secondo questa concezione [Achenbach-Pollastri] il consulente filosofico non ha una "posizione oggettiva" dalla quale guardare gli eventi che avvengono all'interno della seduta - o nel corso della serie di sedute - e perciò nessuno strumento con il quale giudicare le conseguenze pragmatiche, in termini di benefici-danni per il cliente, di quanto avviene nel processo di consulenza. Ciò porta logicamente alla conclusione che qualsiasi scelta intenzionale del tema da discutere o della direzione da prendere per far avanzare il processo dialogico sia del tutto accidentale e di fatto priva di significato, in quanto, senza i concetti di progresso e di efficacia, ogni scelta sarà tanto buona o cattiva quanto qualsiasi altra (2006, p.192).

Ma c'è di più: crediamo che quando Pollastri (sempre sulla scia di Achenbach e quale esponente di un certo modo di intendere la consulenza filosofica) sostiene che "*la psicologia sia tutt'altro che da bandire dall'intervento filosofico*" o, con Lahav, "*che la consulenza filosofica è qual-cosa che contiene più o meno elementi filosofici e psicologici*", oppure quando afferma che il consulente filosofico, nella sua *Praxis*, si trova sempre innanzi alla "*ineludibile circolarità tra le forme del pensare e i processi psicologici, tra pensiero ed emozionalità, tra ragioni e cause*", rispetto a cui la filosofia è (e deve essere) "*un agire del pensiero che inevitabilmente tiene conto anche della psicologia*" (100 e seg), ovvero, infine, citando Carl Rogers (207), quando ammette che il consulente filosofico "*deve avere ben chiare le dinamiche che si sviluppano nel rapporto duale con il consultante [...] per avere consapevolezza della situazione e renderne partecipe l'altro*" (200), crediamo voglia esprimere ciò che noi andremo



a sostenere, ma l'erronea idea di cosa sia (o possa essere) la pratica del *counseling* lo induce a chiamare la sua "cosa" solamente consulenza, mentre l'essenza di ciò che fa coincide con l'arte del counseling che presenterò nel corso di questa ricerca.

Ma prima di osservare gli elementi dell'arte del *counseling* che possono essere propeedeuticamente usati nelle sedute di counseling filosofico, concludo la questione nome-essenza della cosa con un discorso che ci introdurrà direttamente al mio personale modo di intendere il *counseling* all'interno di una relazione d'aiuto a base filosofica.

Non sapere vs. expertise: ancora sull'essenza.

Se consultiamo i dizionari o pensiamo al significato attribuito dal linguaggio ordinario al termine *consulenza* scopriamo che è proprio questo "nome" a rimandare ad una certa forma di agire tecnico-strumentale-strategico legato al cosiddetto modello dell'*expertise* (un esperto che mette a disposizione del consultante il proprio "sapere" tecnico-professionale attraverso consigli, pareri, ecc.) mentre il "nome" *counseling*, sorto in ambito psicologico con Carl Rogers proprio quale alternativa al tecnicismo strumentale delle psicoterapie direttive-*expertise*, rimanda a un certo "non sapere tecnico" o comunque a una presa di distanza da ogni forma di intervento a carattere tecnico-strumentale che si risolve nell'applicazione di procedure e metodi *standard* o competenze specifiche su un altrettanto specifico e determinato oggetto-problema.

Alla luce di ciò è evidente che la questione terminologico-ontologica relativa al nome-essenza della "cosa" appare opposta rispetto a come viene presentata da Pollastri: la *consulenza* rimanda al modello *expertise* mentre il counseling ad una pratica non direttiva e quindi non necessariamente tecnica-strategico-strumentale in senso psicologico.

Per illustrare questa novella differenza, che certamente può contribuire a mostrare sotto una nuova luce la questione del nome-essenza della consulenza-counseling filosofica (anche grazie al prezioso contributo elargito dagli autori del testo *Fare cose con la filosofia* che, seppur indirettamente e secondo altre prospettive, hanno affrontato la questione), ripropongo la stessa domanda dell'*Apertura* di Achenbach, e mi chiedo direttamente: "Chi e con quali problemi cerca un consulente?", ovvero "cosa si chiede a un consulente-*expertise*?"

Innanzitutto di essere ascoltati e accolti, poter parlare liberamente dei propri problemi, trovare un contenimento per i propri stati d'ansia, ricevere dei *consigli*, ma anche avere *pareri tecnici* per affrontare un *determinato* problema, ed essere *aiutati* a fare un'analisi *obiettiva* della situazione che si sta vivendo ed essere supportati nel prendere *decisioni* critiche (da AA.VV., *Fare cose con la filosofia*, p. 90, cors. mio).

Da questa risposta al nostro interrogativo emerge chiaramente che il termine con-



sulente (dal latino *consulere* = deliberare) è associato all'idea di un professionista esperto che mette il proprio *sapere* tecnico a disposizione di colui che ne è sprovvisto. Si tratta di un tipo di consulenza che troviamo in ambiti molto diversi (legale, finanziaria, medica, tecnologica ecc.) e presuppone un particolare genere di conoscenza tecnico-specialistica che si esprime in “consigli”, “chiarimenti” e “pareri tecnici” inerenti alla sua formazione professionale.

In questo senso è il termine “consulenza” a rimandare al modello *dell'expertise*: il cliente acquisisce dal consulente esperto delle informazioni o un servizio tecnico-specialistico che non sarebbe in grado di procurarsi da solo.

Ora, se questo modello funziona bene con problemi piuttosto enucleati, circoscritti, e soprattutto riconducibili a forme di conoscenza o a un sapere il tipo tecnico (appunto legale, finanziaria ecc.), si rivela molto meno efficace di fronte a richieste non circoscritte e a questioni di natura non tecnico-strumentale, ovvero difficilmente risolvibili con l'applicazione di una tecnica-ricetta esaustivamente risolutiva.

In particolare, tale modello-*expertise* è entrato in crisi nelle cosiddette “consulenze alla persona”, nelle relazioni d'aiuto per singoli e gruppi e nelle psicoterapie, laddove il più delle volte ci si trova innanzi a problematiche ultra-complesse e a indifferenziati disagi di natura soggettivo-esistenziale, non sempre espressi dal consulente in maniera chiara e distinta né risolvibili con un sapere e un metodo teorico-strumentale *standard* applicabile in via generale, con ricette “salutari” o con pillole di saggezza offerte dall'esperto.

Gli autori di *Fare cose con la filosofia* illustrano la dicotomia consulenza *expertise* - consulenza di processo, e le profonde ripercussioni per la pratica del counseling filosofico, facendo ricorso al fondamentale testo di Edgard Schein (2000), in particolare a riguardo della descrizione relativa all'entrata in crisi del modello *expertise* proprio qualora venga applicato alle consulenze alla persona e alle psicoterapie, a cui contrappone come alternativa quella che definisce la *consulenza di processo*.

Dopo aver studiato i “processi psicologici e sociali che entrano in gioco quando una persona cerca di aiutarne un'altra”, e partendo dal presupposto, da noi pienamente condiviso, secondo cui “*un sistema umano può essere aiutato solo ad aiutarsi da sé*” (*id.*, p. 3), Schein ammette che ovunque una *persona* si trovi coinvolta in una situazione problematica di natura non tecnica e non tecnicamente definibile o risolvibile con l'applicazione di strumenti, metodi o saperi *standard*, il modo migliore per venirle in aiuto non consiste nel fornirle delle soluzioni direttive che, alla luce di teorie preconcepite o saperi precostituiti, la indirizzino verso scelte o decisioni da prendere, quanto piuttosto nel facilitare il processo di *comprensione* della situazione critica e a gestire il problema avvalendosi in modo consistente delle sue risorse personali affinché possa districarsi, autonomamente e responsabilmente, dal contesto problematico in cui si trova coinvolta.



Alla base di quest'assunzione (che nella seconda parte di questa ricerca vedremo costituire un pilastro del *counseling* di matrice rogersiana, di molte psicologie umanistico-fenomenologiche non-expertise e del nostro modo di intendere il counseling filosofico) viene ribadito il principio secondo cui ognuno possiede, almeno in potenza o in maniera solo latente, le risorse per affrontare le situazioni di difficoltà che la vita gli presenta, e il compito del consulente, che non è un esperto di contenuti tecnici specifici ma un facilitatore di *processi* risolutivi e di *metodo*, consiste proprio nel cercare di valorizzare queste risorse personali, nel facilitare il ricorso alla *forza* interiore-motivazionale-spirituale che ognuno possiede e, in generale, nell'avvalorare la persona nel suo complesso contesto esistenziale, accompagnandola nel processo di *comprensione*, chiarificazione e risoluzione della situazione problematica.

Questo crediamo sia uno dei compiti fondamentali del counseling filosofico e ciò che ne costituisce l'essenza rispetto al modello expertise tipico delle psicoterapie direttive, che nella seconda parte analizzeremo a partire dalla critica di Carl Rogers alla psicanalisi classica o freudiana ed ai vari indirizzi dell'orientamento cognitivo-comportamentale. Per il momento mi limito a segnalare due aspetti particolari impliciti in quel passaggio, che ci saranno utili per chiarire il nostro modo di intendere l'arte del counseling e il "nome della cosa" proprio in opposizione al modello *expertise*: innanzitutto la fondamentale revisione dell'idea che vi possa essere un sapere *standard-expertise* in grado di fungere da soluzione modellizzata per problematiche diverse da persona a persona e non risolvibili facendo ricorso a saperi, strumenti e metodi tecnico-scientifici del consulente esperto. E poi, di conseguenza, il generale ripensamento del paradigma classico dell'approccio formativo o di consulenza fondato sulla trasmissione di contenuti, informazioni e ricette, cui si sostituisce un nuovo approccio riassumibile nella ormai nota formula "ad aiutare ad imparare": compito del consulente non è "in-formare" ma "formare", ponendo al centro della relazione di aiuto non tanto il problema da risolvere quanto piuttosto la persona portatrice del problema, che viene valorizzata nella totalità della sua presenza esistenziale. In questo modo viene attribuita maggiore rilevanza alla processo di consulenza (il come), rispetto al mero perseguimento del risultato (il che cosa): l'accento è posto sulla circolarità *costruttiva* della relazione consulente-cliente, che diventa un'occasione di crescita reciproca (cfr. anche Contesini, 2006).

Conclusione provvisoria

Alla luce di queste tesi di Schein e delle più recenti evoluzioni relative alla "consulenza alla persona", è evidente una profonda comune ideologia-essenza che avvicina la *consulenza* di processo alla pratica del *counseling* di matrice rogersiana, per molti versi esportabile in quello filosofico. Nella seconda parte vedremo le analogie e le differenze; per ora segnalo solamente, con gli autori di *Fare cose con la filosofia*, gli assunti



teorici (o essenza) che stanno alla base di queste due forme di intervento proprio in opposizione al modello *expertise*, che rappresentano in sintesi le cose finora dette e che ci serviranno da base di partenza per la continuazione della nostra ricerca.

Sono in particolare:

- il rifiuto di ogni *teoria* a priori della personalità: il problema che il cliente porta nella consulenza non deve essere generalizzato e inquadrato in una casistica, ma trattato come espressione di una particolare e singola individualità;
- la considerazione dell'individuo: *soggetto* libero, responsabile e storico; contrassegnato da una tensione al miglioramento; nella posizione più favorevole per arrivare a una comprensione dei propri problemi; dotato delle capacità di sviluppare le proprie potenzialità cognitive, affettive ed emozionali;
- la convinzione che agire su *idee*, credenze, significati e principi che li informano possa favorire un cambiamento negli individui;
- la *relazione d'aiuto* come: promotrice dell'atteggiamento di non giudizio e di accettazione del cliente nella sua realtà e dignità; eliminazione dei vincoli e delle barriere al pieno sviluppo della persona; intenzione autentica di comprendere l'altro; fiducia nel dialogo come luogo e strumento di comprensione;
- una determinata *teoria dell'apprendimento*: il superamento della forma esclusiva di acquisizione di un *know how* a favore di forme di un apprendimento pensato *a partire da sé*, dalla propria esperienza di vita; il consulente, il cui scopo è far fiorire ciò che è presente nell'altro, si qualifica come esperto non più di contenuti ma di processo (pag. 95).

Attraverso l'analisi di questi punti è evidente la portata rivoluzionaria contenuta nel passaggio dalla consulenza *expertise* a quella di processo o counseling nelle consulenze alle persone, e lo spessore filosofico delle conseguenze che essa comporta: mi riferisco, in particolare, alle modalità di considerare il "soggetto-persona" che chiede il nostro intervento di consulenza (che nella seconda parte svilupperemo secondo quel "ripensamento del soggetto" che secondo Rovatti [2006] rappresenta, in senso fenomenologico-esistenziale, uno dei compiti fondamentali della consulenza filosofica), il modo stesso di considerare l'aiuto da elargire nella relazione di consulenza (non tecnico-strumentale ma umano-relazionale in senso fenomenologico), e infine il modo di considerare il consulente-counselor che fornisce il suo aiuto (esperto di processi piuttosto che di contenuti).

A questo punto non ci resta dunque che concludere, in via provvisoria, considerando, alla luce di queste nuove prospettive, la questione relativa al nome-essenza della cosa del counseling-consulenza filosofica: dal momento che il termine "consulenza" seguito da "filosofica" (alla Pollastri per intenderci) non può e non vuole rispecchiare il modello *expertise*, e crediamo non possa non accettare l'essenza o ideologia della



consulenza di processo o counseling sopra delineata, siamo persuasi del fatto che sia poco proficuo il tentativo di molti “consulenti” filosofici di escludere il nome *counseling* per illustrare l’essenza di ciò che fanno.

Quindi, piuttosto che discutere e fermarsi ad illustrare la differenza tra consulenza e counseling, i cui *nomi* rinviano alla medesima *essenza*, penso sia più utile e proficuo chiarire la loro comune ideologia nel contrasto col modello *expertise* che, nella continuazione della nostra ricerca, verrà direttamente incarnato in quegli indirizzi di psicoterapia maggiormente “direttivi” e più distanti dal counseling filosofico, ovvero, in particolare, la psicanalisi classica e alcune varianti interne all’indirizzo cognitivo-comportamentale.

E vedremo come la filosofia sarà chiamata in causa al fine di elargire il principale contributo per ripensare gli elementi coinvolti in questo passaggio fondamentale, ma anche l’arte del counseling, lungi dal presentarsi come una pratica tecnico-strategica in senso psicologico, fornirà un prezioso apporto propedeutico all’essenza del nostro filoso-fare.

Bibliografia

- AAVV, *Fare cose con la filosofia*, Apogeo, Milano, 2005.
- Achenbach G., *La consulenza filosofica* (1987), Apogeo, Milano, 2004.
- Balistreri A., *Prendersi cura di se stessi*, Apogeo, Milano, 2006.
- Borgna E., “*Oltre il deserto dei significati: dialogo e ermeneutica*”, in *Rivista Italiana di Counseling Filosofico*, n.1, ottobre 2005.
- Berra L., *Oltre il senso della vita*, Apogeo, Milano, 2006.
- Cassano G., Zoli S., *E liberaci dal male oscuro* (1993), Longanesi, Milano, 2003.
- Contesini S., “*Un approccio filosofico al career counseling*”, in L. Berra, A. Peretti, “*Praticare la filosofia: nuovi discorsi sul counseling filosofico*”, Stampatori, Torino, 2005.
- Lahav R., *Comprendere la vita*, Apogeo, Milano, 2004.
- Marinoff L., *Platone è meglio del Prozac* (1999), Piemme, Casale Monferrato, 2001.
- Nave L., “*La depressione esistenziale tra malattia e mal-essere esistenziale*”, in *Rivista italiana di counseling filosofico*, n.1, ottobre 2005.
- Pollastri N., *Il pensiero e la vita*, Apogeo, Milano, 2004.
- Raabe P.B., *Teoria e pratica della consulenza filosofica* (2001), Apogeo, Milano, 2005.
- Rovatti P.A., *La filosofia può curare?*, Cortina, Milano, 2006.
- Schuster S.C., *La pratica filosofica* (1999), Apogeo, Milano, 2006.
- Schein E., *La consulenza di processo*, Cortina, Milano, 2001.



SAGGI E ARTICOLI

Il disagio dell'orizzonte immutabile

Nicola Gambini

Riassunto

Il tramonto degli immutabili è forse il tratto più caratteristico della civiltà contemporanea. Nel venir meno di questa dimensione immutabile risiede la radice del disagio esistenziale dei nostri giorni. Leopardi fu il primo sperimentatore radicale di questo tramonto, e la lettura di alcuni passi delle Operette morali è l'occasione per far luce sulla forma di questo accadimento.

Parole chiave

Disagio, Esistenza, Senso, Immutabile, Attualità presente.

Tra i mille volti del disagio, uno ci appella in modo particolare, ed è una presenza enigmatica e silenziosa. Per comprendere l'incombenza di questa particolare forma di disagio, dobbiamo tornare lì dove sono le radici della nostra civiltà, le quali, per quanto lontane ci possano sembrare, sono le più vicine a noi. Al centro della grande rotonda della basilica della Madonna della salute, in Venezia, incisa nel bronzo sta la scritta: *"unde origo inde salus"* (da dove l'origine di lì anche la salvezza). Possiamo fare nostro questo motto, anche noi che vogliamo parlare del disagio, e prenderlo come segnavia del nostro discorso. È necessario tornare alle radici perché esse sono le fondamenta del nostro presente. Perché un uomo, che voglia comprendersi qui e ora, deve guardare anche ciò che è stato. Senza memoria l'uomo non ha identità, non ha nulla di sé, non ha nulla da raccontare, è l'uomo della cronaca, che effimero dura qualche istante, giusto il tempo di essere dimenticato e cadere nell'oblio a causa della più recente novità, che a sua volta seguirà la stessa sorte. Noi che vogliamo conoscere il disagio di ieri e di oggi, questa idra dalle molte teste, dobbiamo conoscere quella dimensione che da sempre ci ospita e che da sempre, assieme a noi ospita il disagio dai mille volti.

I- La struttura dell'esperienza

1- Parole antiche

Cosa troviamo una volta che abbiamo raggiunto la antiche, antichissime, radici della nostra civiltà occidentale? Troviamo la parola di Dio che, prima di cacciare l'uomo dal giardino dell'Eden, gli rivela quella che sarà la forma della sua esistenza, dicendogli:



“Con il sudore del tuo volto mangerai il pane; finché tornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto: polvere tu sei e polvere ritornerai”¹

Troviamo, ancora, la prima testimonianza scritta del pensiero filosofico, la famigerata sentenza di Anassimandro, su cui molti studiosi hanno riversato le loro fatiche:

“Onde la nascita per le cose che sono, lì dentro si compie anche la loro dissoluzione secondo necessità: poiché esse pagano reciprocamente giusto castigo e espiazione per la loro ingiustizia secondo l'ordine del tempo”²

Qual è, per Anassimandro, il luogo in cui le cose hanno origine e hanno anche il loro compimento? La tradizione ci ha insegnato che questo luogo, il principio di tutte le cose, per il filosofo di Mileto è l' *ἄπειρος*, e ci ha insegnato anche, sulla scorta di Aristotele, a tradurre questa parola con infinito. Recenti studi³ hanno messo in luce come non sia di uno sconvolgente infinito, o della sua rivelazione, che intende parlarci Anassimandro, ma più semplicemente della terra (greco *ἡπειρος* dorico *ἄπειρος*, eolico *ἄπειρος*). Si tratterebbe della polvere che trovava un corrispettivo nel semitico *apar*, e che nei testi biblici diviene *afar*, ovvero sia la materia con cui il creatore plasma l'uomo, la quale torna ad essere nominata nella maledizione divina che condanna Adamo e i suoi discendenti. Sicché, se vogliamo prendere per buona questa proposta, anche per Anassimandro le cose nascono dalla polvere e ad essa sono destinate a ritornare. Troviamo, poi Eraclito, che ci dice del mondo, al frammento 30:

“Quest'ordine del mondo, lo stesso per tutti quanti né uno degli dei né degli uomini lo fece, ma sempre era e sarà: fuoco semprevivo, che con misura si accende e con misura si spegne”⁴

Per lui, il mondo, la dimensione che da sempre ospita tutte le cose che sono, ovvero l'ordine del mondo, l'ordine secondo cui sono ospitate le cose, è fuoco. Il fuoco, infatti, più dell'acqua, della terra o dell'aria, non è tanto una materia quanto un processo; e riesce a dare, contemporaneamente, l'idea di un flusso incessante contraddistinto da un intrinseco equilibrio. Questo fuoco, l'ordine delle cose ospitate⁵, secondo misura si accende e secondo misura si spegne, cioè non si dà tutto intero immediatamente, ma si manifesta un po' per volta, mentre altre parti tornano a nascondersi. Troviamo, infine, Parmenide, il quale concludendo il suo poema, ispiratogli dalla Dea, ci dice nel frammento 19:

¹ Gen. 3, 9.

² Lami A. (a cura di), *I presocratici: testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, BUR, Milano, 1998, B 1, p. 139

³ SEMERANO Giovanni, *L'infinito: un equivoco millenario*, Bruno Mondadori, Milano, 2001.

⁴ Lami A. (a cura di), *I presocratici: testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, BUR, 1998, B 30, p. 209.

⁵ L'ordine delle cose ospitate non è un'altra cosa rispetto alle cose ospitate, quasi dovesse aggiungersi. Le cose sono ospitate perché vi è un ordine che le ospita (cosmo), e l'ordine è l'ordine delle cose che in quanto ospitate - secondo l'ordine - possono essere.



“In questo modo secondo l'apparire queste cose sono nate e ora sono e in seguito cresceranno e poi finiranno; ad esse gli uomini hanno posto un nome, per ciascuna come un segno distintivo”⁶

Al di là dei molti problemi filologici e filosofici che questi testi continuano a sollevare: possiamo trovare un messaggio comune? Lasciano un segno dentro di noi, come il riflusso dell'onda verso il mare una volta che si è franta sulla riva? Questi frammenti ruotano tutti attorno ad un centro tematico? Personalmente direi di sì. Tutti, hanno un messaggio comune. Ci dicono che le cose nascono, si sviluppano nel tempo, e poi muoiono.

2 - Necessità dell'immutabile

La nostra esperienza è esperienza di cose che nascono, si sviluppano nel tempo, e, poi, muoiono. Perché qualcosa nasca, muoia, e si sviluppi nel tempo, è necessario, al di là del nascere e del morire delle cose che sono, che qualcosa permanga sempre identico a sé stesso, cioè non muti mai; che sia, quindi, immutabile. Qualcosa sorge e tramonta rispetto a qualcosa d'altro che, dato il sorgere e tramontare, né sorge né tramonta, come il sole che sorge e tramonta rispetto ad un orizzonte che mai è sorto e mai tramonta. Se l'orizzonte non fosse già lì, prima che il sole sorga, non vi sarebbe alcuna aurora che annuncia il giorno. Se l'orizzonte non rimanesse dopo che il sole è tramontato, al giorno non seguirebbe la notte, in cui trovare riposo. Così lo scorrere delle cose nel tempo, il loro nascere e il loro morire, attesta che qualcosa rimane immutato al di là di ogni aurora e ogni tramonto.

Il divenire è sempre relativo; relativo a qualcosa che non diviene.

3 - Nota

Cos'è quest'orizzonte immutabile che precede ogni nascita e ogni morte, e che fonda l'esperienza delle cose che nascono e muoiono?

È ciò che rimane identico a sé stesso nonostante il variare del contenuto dell'esperienza, e che rimane identico a sé stesso da esperienza ad esperienza. Esso - l'immutabile - non può che essere la forma dell'esperienza, la quale di suo non muta perché è già tutta lì nell'immediata posizione dell'esperienza, e ogni nuova posizione d'esperienza non è che una nuova posizione della forma dell'esperienza.

È ciò che costituzionalmente forma l'esperienza, è quella dimensione che, data l'esperienza, deve necessariamente essere posta come sua forma. Essa è quell'insieme di determinazioni che non sono semplicemente incluse nell'esperienza, ma che anche la strutturano. L'esperienza non può essere posta come tale se non è posta la forma stessa

⁶ PARMENIDE, *Poema sulla natura*, Bompiani, Milano, 2003, Fr. 19, p. 119.



dell'esperienza. Di essa non si può dire che sopraggiungano ad un certo punto rispetto all'esperienza, né che essa esperienza permanga una volta che la sua forma sia tolta.

Essa è quella costante costituzionale che permettono all'esperienza di essere il sorgere e tramontare delle cose, perché rimane valida sempre per ogni esperienza e per ogni momento dell'esperienza. Il venir meno della forma dell'esperienza sarebbe il venir meno dell'esperienza stessa. L'immutabile è quindi l'insieme di quelle determinazioni che appartengono immediatamente alla definizione dell'esperienza e che ne costituiscono la forma, rispetto a cui risulta contraddittorio ipotizzarne il sorgere e il tramontare. Nella storia la forma è stata identificata in vari modi: leggi di natura, leggi morali, leggi etiche, verità, diritti umani, libertà, sentimento, giustizia, anima, categorie, etc. Tutte queste cose, e molte altre, che di volta in volta l'esperienza ha riconosciuto come suo fattore imprescindibile, formano l'orizzonte che da sempre l'esperienza dischiude, o, meglio lo stesso darsi dell'esperienza è il darsi della strutturazione della sua forma.

4 - L'immutabile come sfondo

Questo orizzonte immutabile, che è prima della nostra nascita, che è durante la nostra vita, e che sarà dopo la nostra morte, è lo sfondo che permette la nostra esperienza come sorgere e tramontare delle cose che nel tempo si sviluppano. Chiamiamo sfondo l'orizzonte intramontabile, perché pur rimanendo costantemente presente (posta infatti l'esperienza esso è immediatamente posto) non è mai in primo piano. Rimanendo alle spalle dello scorrere degli eventi, ne permette lo scorrimento, rimanendo alle spalle dell'esperienza ne permette lo sviluppo. L'esperienza, infatti, in quanto spiegamento degli accadimenti, accade grazie allo spicco che questi prendono rispetto a qualcosa che rimane in secondo piano. Se nulla rimanesse sullo sfondo, nulla prenderebbe spicco, ma tutto sarebbe sullo stesso piano, e non vi sarebbe alcuna differenza tra ciò che accade, e che accadendo chiamiamo esperienza dello scorrere delle determinazioni, e ciò che non accade, e che non accadendo chiamiamo orizzonte immutabile. Non accadrebbe più nulla, perché tutto sarebbe già dato con la posizione dell'esperienza medesima. L'esperienza stessa non attesterebbe più il susseguirsi degli accadimenti, bensì uno stato in cui tutto appare immediatamente e contemporaneamente. Esso - l'orizzonte -, rimanendo in secondo piano è anche ciò che permette l'unità dell'esperienza. Se infatti questa non fosse da sempre raccolta da uno sfondo comune a tutti i suoi accadimenti sarebbe una congerie scoordinata di frammenti. E questo sfondo accogliente, che abbraccia in unità gli accadimenti dell'esperienza non può che essere l'orizzonte intramontabile, il quale non solo è comune a tutte le cose che sono, ma è comune a tutte le cose che sono state, sono e saranno. È la dimensione più comune di tutte.



5 - L'attualità dell'esperienza, l'esistenza e il tempo

L'esperienza attuale, l'attualità presente, il nostro essere qui, ora e adesso a parlare del disagio, è il darsi della sintesi originaria dell'orizzonte intramontabile e delle determinazioni che sorgono e tramontano. L'esistenza è lo sviluppo di questa sintesi in un processo di manifestazione, per cui alcune cose si manifestano come tramontanti, mentre altre come permanenti. Lo sviluppo della sintesi manifesta l'immutabilità dell'immutabile e la mutevolezza del mutevole.

“Degli esseri il più sapiente è il tempo, perché scopre tutte le cose”⁷

Il tempo, infatti, cioè il manifestarsi della sintesi secondo il prima e il poi, per cui poi non è ciò che era prima, nel tramonto di ciò che tramonta, scopre, che alcune cose permangono. Il tempo è il manifestarsi del mutevole e del mutabile secondo il prima e il poi, per cui l'immutabile è ciò che è poi tale e quale era prima, sempre identico a sé stesso, mentre il mutevole poi non è più quello che prima era, e al suo posto è ciò che prima non era.

6 - Nota

Non si intende dire che il tempo sia il fondamento dell'orizzonte immutabile, la ragione per cui l'immutabile è tale. Il tempo manifesta l'immutabile secondo il prima e il poi come cioè che poi è quello che era anche prima. Il tempo, infatti, come differenza tra il prima e il poi, è possibile solo relativamente a qualcosa che non sia solo prima o solo poi, ma raccolga in unità sia il prima e che il poi. Il poi, infatti, è possibile solo a patto che il prima sia ancora manifesto quando il poi sopraggiunge. Il nostro essere qui a seduti a leggere è prima del nostro alzarsi, ma quest'ultimo è possibile solo a patto che l'essere qui seduti a leggere, nel sopraggiungere del nostro alzarsi sia in un qualche modo mantenuto come manifesto, rispetto a cui il sopraggiungente alzarsi si possa manifestare. Ciò che è comune a tutti i prima e a tutti i poi, è appunto lo sfondo immutabile rispetto a cui il mutevoli, i mortali, non sono poi quello che erano prima. Il tempo è il dispiegarsi di tutti i mortali e della loro comunione con l'immutabile, ma ciò che rende possibile questo dispiegamento è l'immutabile.

7 - L'immutabile e il senso

L'immutabile, permanendo stabilmente al di là di ogni alba e ogni tramonto, è la stella che nel nostro cammino ci indica la via, è ciò che dà un senso al nostro peregrinare. Ciò rispetto a cui il nostro essere non è un semplice essere gettati in un mondo, ma rivolto a ciò che vale, a ciò che ha valore perché resiste allo scorrere del tempo (e da

⁷ *I Presocratici: testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari, 2004, B 1, Diog. LAERT. I, 35 = 11A1, p. 83.



cui anche quest'ultimo dipende). L'orizzonte immutabile, ciò che pre-vale sul tempo, ciò che ha-valore-prima che il tempo sia, ci rende res-ponsabili, cioè capaci di rispondere, cioè capaci di pesare le cose perché abbiamo un punto di riferimento, e per questo capaci di prendere posizione di fronte agli eventi della vita senza lasciarci travolgere da essi. *È ciò che ci rende parte significativa di un intero rispetto a cui il nostro esserci ha un senso.*

II - Unde origo: Il disagio

Se quanto detto precedentemente è quello che fino alla contemporaneità è stata la struttura dell'esperienza, il disagio dell'orizzonte incomincia proprio nel momento in cui questa forma decade, e l'esperienza non si mostra più come lo svolgimento della sintesi originaria tra il mutevole e l'immutabile; l'esistenza non si mostra più come lo sviluppo di questa sintesi, ma entra nell'esperienza un modo nuovo di esperire sé stessa. L'esperienza descrive sé stessa - perché vede sé stessa - non più come rapporto tra mutevole e immutabile, ma con una forma nuova.

Alla vecchia forma, propriamente parlando, non viene sostituita una forma nuova. Ciò che incomincia ad essere il vero contenuto dell'esperienza, infatti, è l'assenza totale di forma, e questa assenza totale di forma è quello che possiamo chiamare il disagio della civiltà occidentale del benessere.

1 - Disagio: difformità

Cos'è il disagio oggi che viviamo nella civiltà del benessere? Il nostro benessere, che richiama l'inquietante uniformità gregaria, all'interno della quale nessuno è responsabile, è ciò che ci è più familiare. Chi penserebbe oggi di non fare uso della tecnologia, e di tutti benefici e comodità che da essa discendono? Chi è capace, in assoluta spontaneità, senza alcuno sforzo, di vivere al di fuori dell'orizzonte che la tecnica ha dischiuso e che ci siamo abituati ad abitare? Questa è la dimensione di benessere cui la noi occidentali siamo soliti far riferimento.

Ma se al di là dell'immediatezza, interroghiamo il senso profondo della parola benessere vediamo che il significato originario - essere bene - è quello della conformità alla propria natura, alla propria destinazione. Il bene è ciò che è desiderabile in quanto rende perfetto l'essere di chi lo cerca, rende cioè conformi alla propria natura. Sicché il bene-essere è l'essere conforme dell'ente alla propria natura specifica. Bene è per l'uomo ciò che gli permette di essere pienamente tale, così dicasi di qualsiasi altra cosa.

La domanda sorge immediatamente: ma la nostra civiltà, detta del benessere, è la civiltà di coloro che sono conformi alla loro destinazione, alla loro natura di uomini? È la civiltà di chi, appellato dalla propria natura/essenza, ha saputo rispondere? Se il benessere è la presenza attuale di ciò che è destinato ad essere, ciò che secondo una certa natura non può che essere; se il benessere è lo stato di realizzazione presente dell'esse-



re, è lo stato in cui c'è quel che deve essere; il disagio, il malessere, l'essere male, non può che essere lo stato di attuale mancata realizzazione dell'essere, è quello stato di privazione in cui l'essere versa nella sua attualità presente. Il malessere è la difformità alla propria destinazione. Sorge quindi anche una seconda domanda: ma la nostra civiltà del benessere, dell'essere pienamente realizzato, per quale motivo trova come suo tratto caratteristico il disagio? Come mai contemporaneamente alla crescita del benessere, cresce il disagio⁸? Veramente abbiamo risposto all'appello della nostra destinazione? Se la risposta è, sì lo abbiamo fatto in modo corretto? Non è, forse, che siamo stati appellati da altro senza accorgercene, e prontamente avi abbiamo risposto?

2 - Il disagio delle cose e il disagio dell'orizzonte

Il disagio è lo stato attuale di mancata realizzazione della propria destinazione da parte dell'essere. Più semplicemente è la difformità alla propria natura. Ora, il disagio, è diverso a seconda che intenzioni le cose che sorgono e tramontano, o che, invece, intenzioni l'orizzonte immutabile su cui le cose sorgono e tramontano. Il disagio ha mille volti, perché la nostra esperienza è di mille cose che sorgono e tramontano. Per ognuna di esse il disagio è un modo specifico di darsi della difformità alla propria natura. Come, però, l'orizzonte immutabile è la dimensione comune a tutte le cose che sorgono e tramontano, così v'è una forma comune al disagio delle cose, che è comune a tutte le forme del disagio. Questa forma comune delle forme del disagio, è il disagio dell'orizzonte comune a tutte le cose che vi appartengono. Il disagio dell'orizzonte, però, pur essendo il più inquietante tra i disagi, proprio perché li raccoglie tutti, è anche il più silenzioso, perché aggredisce ciò che stando sullo sfondo non viene mai percepito immediatamente, ma sempre è mediato attraverso altre forme. È anche il disagio più abissale perché dischiude come luogo saldo l'abisso. Se il disagio è l'attuale mancanza di realizzazione della destinazione della cosa; se la destinazione dell'orizzonte immutabile è il suo stare al di là di ogni alba e ogni tramonto; allora il disagio dell'orizzonte intramontabile è l'attuale tramonto dell'orizzonte intramontabile. Il disagio dell'orizzonte ci dice “*attualmente non è realizzata la destinazione dell'orizzonte intramontabile*”, il che significa che la destinazione dell'orizzonte intramontabile non si dà come contenuto presente. Essendo la destinazione dell'orizzonte intramontabile, la sua intramontabilità, ne consegue che ciò che non si dà attualmente è l'intramontabilità dell'orizzonte. Poiché il non darsi dell'intramontabilità implica il darsi del suo contrario, ne consegue che ciò che si dà è la tramontabilità dell'orizzonte, che nell'attualità presente è il suo attuale tramonto. L'orizzonte tramonta.

⁸ La crescita del benessere di una parte dell'umanità acuisce da una parte, il disagio psicologico di sé stessa, dall'altra, il disagio materiale della rimanente parte di umanità esclusa dal benessere.



3 - L'eterno circolo dei circoli

Come tramonta l'orizzonte intramontabile?

Il periodo storico che intercorre tra il 1798 e il 1944, vede portarsi all'estremo compimento il tramonto dell'orizzonte immutabile, per opera di tre grandi pensatori: Leopardi, Nietzsche e Gentile⁹. In tutti questi tre autori, l'orizzonte immutabile, costituito da tutto ciò che originariamente fonda la nostra esperienza del nascere, svolgersi e perire delle cose, diviene lo stesso nascere, svolgersi e perire delle cose. Più semplicemente, se una volta l'esperienza attestava che mentre qualcosa mutava, qualcosa d'altro permaneva immutato, dopo essi l'esperienza attesta ancora che qualcosa permane nel mutare degli eventi, ma ciò che permane sempre identico a sé stesso è lo stesso mutare degli eventi. È proprio questo passaggio che permette all'immutabile di mutare, all'orizzonte di tramontare con il sole, e che crea quello *spaesamento* che noi come comunità e come singoli viviamo. Analizzeremo questo tramonto e delle sue conseguenze seguendo alcune suggestioni che ci vengono dalle *Operette morali* di Giacomo Leopardi, proprio perché primo sperimentatore del tramonto. Alla fine del "Cantico del gallo silvestre", Leopardi scrive:

*"Tempo verrà, che esso universo, e la natura medesima, sarà spenta. E nel modo che di grandissimi regni ed imperi umani, e loro meravigliosi moti, che furono famosissimi in altre età, non resta oggi segno né fama alcuna; parimenti del mondo intero, e delle infinite vicende e calamità delle cose create, non rimarrà pure un vestigio; ma un silenzio nudo, e un quiete altissima, empiranno lo spazio immenso. Così questo arcano mirabile e spaventoso dell'esistenza universale, innanzi di essere dichiarato né inteso, si dileguerà e perderassi"*¹⁰

Leopardi, conclude con un'annotazione che recita:

*"Questa è conclusione poetica, non filosofica. Parlando filosoficamente, l'esistenza, che mai non è cominciata, non avrà mai fine"*¹¹

L'autore, dicendoci di non sapere se il cantico sia stato pronunciato dal gallo una volta sola all'alba dell'umanità, o se vanga cantato tutte le mattine ad ogni risveglio, ci fa comprendere che quello che viene cantato è, sia il destino di tutto l'universo, sia il destino di ogni singolo istante dell'universo. Qual è il destino dell'universo? La fine del cantico ci dice che esso universo sarà spento. Destino dell'universo è quello di estin-

⁹ Questo non significa che non vi siano altri pensatori che hanno contribuito al compimento del tramonto dell'orizzonte, ma significa che in questi tre il tramonto si è compiuto nel modo più radicale. Possiamo dire che in questi tre il tramonto dell'orizzonte acquisisce una coerenza e una radicalità tale che non conosce paragoni nel pensiero occidentale. Allo stesso tempo, proprio in questi tre pensatori matura anche la risposta al disagio più radicale.

¹⁰ LEOPARDI Giacomo, *Operette morali*, Mondadori, Milano, 2006, p 205

¹¹ *Ibidem* p.207



guersi nel nulla e di lasciare spazio ad un *silenzio nudo e un quiete altissima*. Esso si dileguerà e si perderà, prima ancora che qualcosa di esso possa essere compreso. Infatti, nonostante il mondo sia l'ordine che raccoglie in sé la molteplicità sterminata delle cose, raccogliendole in generi e specie; nonostante il fatto che i generi e le specie, cioè l'ordine delle cose e quindi il mondo stesso, sembrano rimanere immutate al di là del nascere e perire delle cose che da esso sono raccolte; verrà un tempo in cui il mondo, l'ordine delle cose, diverrà nulla, per il semplice fatto che anche i generi e le specie fanno parte di quelle cose che nell'esperienza si danno prima sorgendo e poi tramontando. Dice infatti Leopardi nel Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco:

*“Gli ordini che lo reggono paiono immutabili, e tali sono creduti, perciocché essi non si mutano se non che a poco a poco e con lunghezza incomprendibile di tempo, per modo che le mutazioni loro non cadono appena sotto il conoscimento, non che sotto i sensi dell'uomo.”*¹²

Che vi siano degli ordini immutabili nel mondo dipende quindi dal fatto che la mutazione degli stessi trascende l'esperienza umana. Essa - mutazione degli ordini immutabili - accade ma, con una tale lentezza che l'uomo non se ne accorge. È così effimera l'esistenza individuale rispetto all'esistenza del mondo che l'esperienza non ne attesta il mutamento. Il mondo è incommensurabile rispetto all'esperienza umana al punto che lo stesso divenire del mondo, il divenire dell'ordine delle cose create - non accade nell'esperienza se non per minima parte, al punto che sembra immutabile ed eterno.

Tutto diviene, tutto sorge e tramonta, anche l'ordine immutabile del mondo, è destinato a tramontare, e questo tramonto lascerà un *silenzio nudo, e un quiete altissima*.

Leopardi però annota che questa conclusione è solamente poetica, cioè rappresentativa e simbolica, non ancora pienamente affacciata alla verità, perché, se dovessimo parlare con il rigore della verità, dovremmo dire che *l'esistenza, che mai non è cominciata, non avrà mai fine*.

Se la conclusione poetica afferma che *“Tempo verrà, che esso universo, e la natura medesima, sarà spenta”*, la conclusione filosofica invece, avendo conoscenza della verità delle cose, ovverosia che *“l'esistenza, che mai non è cominciata, non avrà mai fine”*, impone di dire - proprio perché l'esistenza non verrà mai meno - che: *non verrà il tempo “che esso universo, e la natura medesima, sarà spenta” e non verranno il “silenzio nudo, e un quiete altissima” che “empiranno lo spazio immenso”*.

L'esistenza, non conosce un momento in cui essa è stata nulla, per cui mai è cominciata, né conoscerà un momento in cui essa sarà nulla, per cui mai cesserà. L'esistenza è quindi quella dimensione immutabile che accoglie ogni sorgere e ogni tramontare.

Cos'è dunque quest'esistenza che mai è cominciata e mai finirà?

¹² Ibidem p. 209



Anche in questo caso ci viene in soccorso uno dei dialoghi delle operette morali, quello della Natura e di un Islandese, il quale proprio alla fini rivela:

*“Tu mostri non aver posto mente che la vita di questo universo è un perpetuo circuito di produzione e distruzione, collegate ambedue tra se di maniera, e che ciascuna serve continuamente all'altra, ed alla conservazione del mondo; il quale sempre che cessasse l'una o l'altra di loro, verrebbe parimenti in dissoluzione. Per tanto risulterebbe in suo danno se fosse in lui cosa alcuna libera da patimenti”*¹³

La vita che non viene mai meno, è questo continuo circolo di creazione e distruzione, in cui non solo le cose nascono e muoiono, ma anche l'ordine delle cose create nasce e muore.

*“Ma siccome i mortali, se bene in sul primo tempo di ciascun giorno riacquistano alcuna parte di giovinezza, pure invecchiano tutti i dì, e finalmente si estinguono; così l'universo, benché nel principio degli anni ringiovanisca, nondimeno continuamente invecchia”*¹⁴

La conclusione filosofica ci dice che il tempo in cui l'universo sarà spento, non verrà per il fatto che esso è già qui. Perché dal primo istante in cui l'ordine del mondo è sorto ha cominciato ad invecchiare, come accade per l'uomo che nasce. Lo spegnersi dell'ordine immutabile è la vita stessa dell'universo, è quel trascendentale immutabile che da sempre la nostra esperienza attesta.

Un tempo in cui si darà un *silenzio nudo*, e un *quiete altissima*, è un tempo che non deve venire, perché l'estinguersi delle cose e del loro ordine - il mondo - è quello che da sempre è attestato.

Ciò che realmente rimane immutato è il circolo di creazione e distruzione, che è la vita dell'universo, è il modo in cui l'universo conserva sempre sé stesso. Il vero ordine delle cose create non è la *comunione immutabile dei generi*, ma è il *circuito di creazione* e distruzione per cui le cose sorgono e tramontano. Il vero immutabile è il divenire. Il divenire è il trascendentale, ciò che struttura necessariamente la vita dell'universo.

Se l'immutabile è la forma che permettono all'esperienza di accadere come produzione e distruzione delle cose, esso, alla luce della lettura di Leopardi si è manifestato come il circolo eterno del divenire, che al suo interno raccoglie una molteplicità di circoli più piccoli, il divenire cioè delle singole determinazioni.

4 - Il nulla

¹³ Ibidem p. 121

¹⁴ Ibidem p. 205



L'eterno circolo dei circoli del divenire, impone che nulla rimanga fermo e identico a sé stesso. Non vi sono realtà immutabili rispetto a cui qualcosa muta. L'unico immutabile è lo stesso divenire del tutto, ovvero *che tutto divenga è l'unica cosa che non diviene*.

Cosa rimane quando l'orizzonte immutabile è tramontato? Cosa permane una volta che si sia mostrata la vanità di tutte le cose, ovvero sia che nessuna, in sé stessa, ha valore; che nessuna delle cose che si mostrano nell'esperienza è destinata ad attestare il proprio pre-valere sullo scorrere del tempo, ma che sarà piuttosto il tempo a prevalere su di esse perché *“Tempo verrà, che esso universo, e la natura medesima, sarà spenta”*?

Abbiamo visto precedentemente che questo tempo non verrà perché è già qui ora e adesso, esso è il più manifesto dei tempi, perché è il presente attuale da noi vissuto ora.

Ma se questo tempo non verrà, perché è già adesso, non verranno nemmeno, perché già sono qui, il *silenzio nudo* e la *quiete altissima*, che di quel tempo sono il contenuto.

Ciò che rimane una volta che l'orizzonte sia tramontato, è il *nulla, il vuoto, il silenzio altissimo*. Essi sono il reale contenuto della nostra esperienza una volta che l'orizzonte sia tramontato.

Non vi è più un punto verso cui indirizzare lo sguardo, un punto fermo che orienti i nostri passi. Ma la nostra esperienza attesta lo spaesamento, la totale fattività, gettatezza nel nostro essere.

Se il senso, è la direzione verso cui sono orientati i nostri passi, perché indirizzati verso un punto fermo che si staglia all'orizzonte, il venir meno di ogni punto fermo, è il venir meno dell'indirizzo ai nostri passi, è il venir meno del senso, è il sorgere della domanda dell'uomo folle della Gaia Scienza che dopo aver annunciato la morte di Dio interroga i presenti chiedendo:

*“Che mai facemmo per sciogliere questa terra dalle catene del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? e all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso u infinito nulla non alita su di noi lo spazio vuoto?”*¹⁵

5 - La noia

Questo eterno precipitare in ogni direzione, che descrive un andare senza senso, e senza meta, è l'estrema attestazione che nulla ha valore, nulla ha la forza di valere, nulla può orientarci, tutto appare come vano.

¹⁵ NIETZSCHE Friedrich, *La gaia scienza*, Adelphi, Milano, 1967, p. 129



L'esperienza dell'inerzia del tutto, è la noia, e la noia è il disagio che la nostra civiltà ormai denuncia con sempre maggior frequenza.

Che relazione c'è tra la noia e il tramonto dell'orizzonte intramontabile? Se il tramonto dell'orizzonte è la constatazione che tutto tramonta, ovvero sia il manifestarsi dell'impossibilità dell'intramontabile, la noia è l'esperienza vissuta di questa impossibilità, è la presenza attuale dell'impossibilità che qualcosa orienti i nostri passi.

Cos'è la noia? Ancora una volta Leopardi ci descrive in una delle sue composizioni delle *Operette morali*:

*“veramente per la noia credo non si debba intendere altro che il desiderio puro di felicità; non soddisfatto dal piacere, e non offeso apertamente dal dispiacere. Il quale desiderio come dicevamo poco innanzi, non è mai soddisfatto; e il piacere propriamente non si trova”*¹⁶

Questa è la constatazione che il nume familiare fa al Tasso durante il loro dialogo. Altra descrizione della noia ci viene data nel *Dialogo di Plotino e Porfirio*:

*“e ti dirò che questa mia inclinazione non procede da nessuna sciagura che mi sia intervenuta, ovvero che io aspetti che mi sopraggiunga: ma da un fastidio della vita; da un tedio che io provo, così veemente, che si assomiglia a dolore e a spasimo; da un certo non solamente conoscere, ma vedere, gustare, toccare la vanità di ogni cosa che mi occorre nella giornata”*¹⁷

La noia è la constatazione, esperienza, della vanità del tutto.

Nulla c'è nella nostra esperienza abbia la forza di orientarla, di farla uscire da quella sensazione di essere una foglia sbattuta dal vento.

Essa si dà nell'esperienza come l'incapacità che le cose hanno di riempire di senso il nostro essere, per cui non siamo al mondo, come coloro che hanno la responsabilità (*capacità di pesare le cose*) del mondo, ma siamo al mondo, come le cose che deposte rimangono lì dove sono in balia del tempo e degli eventi, e che Ungaretti ha descritto mirabilmente nel suo *Soldati*.

“Si sta come, d'autunno, sugli alberi, le foglie”

III - Inde salus

¹⁶ LEOPARDI Giacomo, *Operette morali*, Mondadori, Milano, 2006, p. 112

¹⁷ *Ibidem* p.





Veramente siamo destinati allo scacco? Veramente dobbiamo subire il tramonto dell'immutabile, e accogliere la noia come dimensione veridica della nostra esistenza?

Se una salvezza c'è, se una possibilità di tramonto della noia è possibile, certamente va in quella direzione indicata dalla noia stessa. Essa è il luogo del silenzio più abissale, ma è al contempo, proprio perché luogo del silenzio, luogo delle infinite possibilità armoniche.

Se il disagio dell'occidente è l'esperienza del tramonto dell'orizzonte intramontabile; se a noi oggi un abisso si spalanca di fronte agli occhi perché l'effettiva natura dell'orizzonte non è il suo permanere, ma il suo tramontare; se il senso, per noi che viviamo questi giorni, non è più qualcosa di dato, ciò non significa che esso non possa più esistere.

Ciò che appare realmente - non in modo astratto - come contenuto della nostra esperienza non è solo l'imporsi del tramonto dell'orizzonte intramontabile, quanto questo tramonto assieme al fatto che l'orizzonte intramontabile diviene il primo dovere della nostra vita. Il senso della nostra vita, la meta verso cui indirizzare i passi è qualcosa che ci impegna in modo ancor più radicale di quanto non facesse prima, perché per noi non è più qualcosa di dato che ci appella, ma è qualcosa di nascosto che attende di essere rivelato, qualcosa che attende il nostro atto creativo per venire alla luce.

Concludo citando un passo del *Così parlò Zarathustra* che mi sembra indicativo di quello che deve essere il nostro compito prima di tutto di uomini:

“Rimanete fedeli alla terra, fratelli, con la potenza della vostra virtù! Il vostro amore che dona e la vostra conoscenza servano il senso della terra! Così vi prego e vi scongiuro.

Fate che essa non voli via dalle cose terrene e vada a sbattere con le ali contro muri eterni! Ahimè, vi è stata sempre tanta virtù volata via!

Riportate, come me, la virtù volata via sulla terra – sì riportatela al corpo e alla vita: perché dia un senso alla terra, un senso umano!

[...]

Il vostro spirito e la vostra virtù servano il senso della terra, fratelli: e il valore di tutte le cose sia stabilito da voi in modo nuovo! Perciò dovete essere combattenti! Perciò dovete essere creatori!

Il corpo si purifica nel sapere; facendo tentativi con il sapere esso si eleva; a colui che conosce, tutti gli istanti si santificano; all'elevato l'anima diventa gaia.

Medico aiuta te stesso: così aiuterai anche i tuoi malati.

Questo sia il suo aiuto migliore: che egli guardi con gli occhi colui che risana sé stesso.”¹⁸

¹⁸ NIETZSCHE Friedrich, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano, 1976, pp. 85-8



Bibliografia

Gentile G, *La filosofia della prassi*, in Gentile G., *La filosofia di Marx: studi critici*, Le Lettere, Firenze, 1955.

Gentile G., *Genesi e struttura della società*, Le Lettere, Firenze, 2003.

Heidegger M, *Sentieri interrotti*, La nuova Italia, Firenze, 1968.

Lami A. (a cura di), *I presocratici: testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, BUR, Milano, 1998.

Leopardi G., *Operette morali*, Mondadori, Milano, 2006.

Laurenti R., *Introduzione a Talete*, Anassimandro, Anassimene, Laterza, Bari, 2003.

Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano, 1976.

Nietzsche F., *La gaia scienza*, Adelphi, Milano, 1967.

Parmenide, *Poema sulla natura*, Bompiani, Milano, 2003.

Presocratici: *testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari, 2004.

Penzo G., *Inviro al pensiero di Nietzsche*, Mursia, Milano, 1990.

Semerano G., *L'infinito: un equivoco millenario*, Bruno Mondadori, 2001.

Severino E., *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano, 1995.

Severino E., *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, BUR, Milano, 2005.

Severino E., *La struttura originaria*, Adelphi, Milano, 2004.

West Martin L., *La filosofia greca arcaica e l'oriente*, Il Mulino, Milano, 1993.



SAGGI E ARTICOLI

Arthur Schopenhauer e la paura di volare Un caso di counseling filosofico

Angelica Ribolzi

Riassunto

Attraverso alcune riflessioni sulla pratica del counseling filosofico viene presentato il caso di Virginia, la cui paura di volare non è stata affrontata in senso fobico-psicologico ma con il ricorso alle riflessioni di Arthur Schopenhauer, un Autore che si rivela assai prezioso per quanti si occupano della cura dell'altro in senso filosofico.

Parole Chiave

Coscienza, Visione del mondo, Paura, Angoscia, Fenomeno-Noumeno.

Premessa

Questa premessa ha lo scopo di introdurre ad un particolare modo di intendere la relazione io-tu all'interno del rapporto di cura dell'altro.

Probabilmente a causa di una formazione culturale in prevalenza naturalistica tendiamo ad avere un esagerato rispetto per le definizioni e per le conclusioni a cui giungono le scienze esatte, e spesso commettiamo l'ingenuo errore di usare metafore e analogie tratte dai rilievi del mondo per applicarle direttamente all'umano.

E' il caso dell'ortodossia psicoanalitica che con i suoi consolidati meccanicismi intende spiegare più che comprendere, riducendo così l'uomo e i suoi comportamenti ad uno schematismo formale fondato sulla reificazione, mentre la persona e i suoi progetti sono una totalità e non una serie semplicistica di bisogni e di desideri.

La persona, infatti, nella sua struttura più profonda e autentica progetta e, sia pure a diversi livelli di consapevolezza, esprime con ciò il disvelamento di scelte che si proiettano nel futuro.

Il singolo, in ogni esperienza esistenziale, sia pure in quella cosiddetta problematica o di crisi, manifesta, nella relazione con il proprio orizzonte universale, una totalità infinita di vissuti e di scelte, dove la soggettività, nelle sue continue attuazioni di progetti, è sempre attivamente formatrice e non causalisticamente determinata a dover essere "così ed in nessun altro modo".

L'io è dunque sempre rivolto a qualche cosa, anche nel suo essere "apprensivo e pro-



blematico”, mostra potenzialità e attitudini di scelta, magari anche ingannando sé stesso, come quando, per esempio, fabbricando o strutturando ingenuità difese rituali dall’angoscia, tenta di distogliere lo sguardo dalla sua più autentica natura che è appunto angoscia.

Basti pensare alla consapevolezza di essere iscritto rigorosamente nel tempo: una parentesi che ha un principio e una fine, come descrive Heidegger in *Essere e tempo*. Le implicazioni di significato che scaturiscono dal modo in cui la filosofia esistenzialista ha inteso il concetto di angoscia verranno approfondite in seguito.

Quello che è importante ora sottolineare è che il rapporto di frammentazione che spesso caratterizza la relazione terapeuta-paziente, cerca oggi un superamento nella relazione di cura tra counselor e cliente proprio nel ricorso al pensiero filosofico, inteso principalmente come atteggiamento o disposizione mentale, in grado di portare il progetto esistenziale del cliente in crisi ad un maggior livello di consapevolezza.

Quando un eccesso di psicologismo riduttivo reifica l’altro e lo rinchiude nelle rigide sbarre di una classificazione teorica, si perde di vista la necessità di un incontro, di una terapia basata sul dialogo e sulla ricerca di significato dove la relazione io-tu trova, attraverso il linguaggio filosofico ed i suoi “messaggi”, la cifra di comprensione delle sofferenze, delle indecisioni, dei piccoli atti difensivi non sempre consapevoli dell’altro, procedendo non dalla spiegazione ma dalla comprensione della spiritualità progettuale del singolo.

A partire da questa riflessione vengono chiariti i rapporti tra il cliente e i nodi problematici della sua personale visione del mondo, sottolineando, anche nel caso della sofferenza, la responsabilità individuale che l’approccio terapeutico filosofico ha il dovere di chiarificare nella pluridimensionalità della relazione io-mondo.

La coscienza è un organo di significato. E’ riconosciuto universalmente che talvolta l’uomo non riesce a comprendere un significato, pur essendone cosciente. Il significato di un’azione, di un comportamento, di una scelta, di una profonda angoscia, viene messo alla luce, viene scoperto all’interno del rapporto empatico e dialettico io-tu, dal quale si sviluppa tutta la riflessione filosofica dell’intervento di aiuto.

A questo mira la relazione counselor filosofico-cliente, improntata ad una terapia basata sul dialogo e fondata sulla visione del mondo del cliente e dei maggiori pensatori di ogni tempo. Naturalmente l’impostazione del counseling filosofico sarà scelta a seconda delle diverse esigenze e manifestazioni di sofferenza del cliente.

Presentazione del caso e identificazione del problema all’interno del progetto esistenziale del cliente.

Voglio presentare il caso di Virginia, una cliente che lamentava una intensa paura di volare. Devo premettere che ho stabilito un rapporto empatico e dialettico con la cliente rifacendomi soprattutto alla concezione interpretativa del mondo di Arthur Sho-



penhauer, sulla scia delle sue stesse inclinazioni personali.

Discuterò il perché di questa scelta, fondamentale per rendere più consapevole la medesima cliente delle significazioni, del progetto, della ambigua modalità di essere nel mondo proprio di questa fenomenologia e di questo comportamento, che il linguaggio psichiatrico classifica e include nello sterminato elenco delle possibili fobie umane.

E subito mi preme sottolineare che il nostro rapporto comporta invece una immediata de-reificazione della sofferenza, spostando il baricentro interpretativo dal più semplicistico nosocentrismo al più dialettico rapporto interpersonale fondato invece sull'antropocentrismo, sulla persona insomma.

Cercherò di rendere più consapevole la cliente del suo paradossale comportamento, per farle comprendere il senso e il progetto, la sua condotta di evasione, le radici progettuali di questa paura passiva.

Attraverso una comprensione della filosofia shopenhaueriana, dovranno essere abbandonate le immagini che seducono negativamente la persona, per consentire un nuovo progetto dell'esperienza immaginativa che mira a contestare il comportamento di una coscienza emozionale traboccante di angoscia.

Descrizione del caso

Virginia si presentò al nostro primo incontro sorridente ed emozionata. Si sedette sulla poltrona, in modo composto ma poco rilassato ed iniziò subito a presentarsi, quasi a voler evitare un possibile momento di silenzio, un possibile vuoto da cui dover sfuggire.

Inizì così a parlarmi della sua vita, dei suoi trentun anni, della sua laurea in lettere, del suo lavoro presso una casa editrice, del suo fidanzato con cui conviveva da un anno, e delle sue amicizie così centrali ed importanti per lei. Emergeva l'immagine di una persona colta, perfettamente integrata a livello relazionale con il suo ambiente e con un autentico entusiasmo per la vita e per le emozioni che essa ci regala, positive o negative che esse siano. A questo proposito mi raccontò che, fin da bambina, era solita tenere un diario in cui descriveva le sensazioni che di giorno in giorno la attraversavano, ma che era ormai da tempo che non scriveva più.

Quando pensò di aver concluso la descrizione di se stessa apparve leggermente più rilassata, come se fosse riuscita a costruirsi una sorta di salvagente a cui potersi attaccare, in caso di bisogno, prima di avventurarsi in qualcosa di più profondo.

I tratti del suo viso parvero distendersi, il sorriso si attenuò e anche la postura perse la sua rigidità iniziale. Stava per aprirsi, stava per avvicinarsi al motivo della sua richiesta di aiuto.

“Ho sempre amato viaggiare, scoprire nuovi luoghi, conoscere persone con culture diverse dalla mia, cambiare, confrontarmi... ma da un po' di tempo un pensiero mi toglie il respiro e mi disorienta. Arriva di colpo e si prende tutto e io rimango immobile di fronte



a una paura che non so spiegare ma che mi paralizza sempre più, la paura di volare.”

Virginia mi raccontò come non fosse mai stato per lei un problema prendere un aereo, al contrario, decollo e atterraggio erano sempre stati vissuti come piccole e divertenti avventure e come avesse sempre preferito le tratte lunghe a quelle brevi per potersi godere con calma il volo. Nessuna paura, fino a quando non prese un piccolo aereo per arrivare in una zona altrimenti irraggiungibile: “...il volo durò cinquanta minuti ma a me sembrò eterno. Fuori pioveva fortissimo, l’aereo oscillava molto e i vuoti d’aria erano continui. Ricordo che dal finestrino riuscivo a vedere le ali dell’aereo un istante prima che entrassero nuovamente nelle nuvole e allora contavo, contavo il tempo che mi rimaneva per l’impatto, contavo e pregavo, contavo e rileggevo ossessivamente la targhetta di fronte ai miei occhi, per non pensare, perché in quel momento, ero sicura, da lì a poco, sarei morta e tutto sarebbe finito, così, in un momento, per un volo di cinquanta minuti.”

Il volo andò bene e Virginia prese altri aerei per tornare in Italia, ma da quel giorno in poi la paura non se ne andò più.

Mi raccontò in seguito che dovette assumere degli ansiolitici poco prima dei voli per il rientro a casa, per riuscire a controllare in qualche modo la sua profonda angoscia.

Un’angoscia che si manifestava con una irritabilità generale, un accumulo di eccitamento accompagnato a volte da brividi e capogiri. Continui tormenti sul rischio angoscioso del volo, lamentele insistenti e inutili, umore fondamentalmente triste e ansioso e rituali da compiere per potersi “salvare”. All’interno di questi rituali, come ad esempio il bisogno di controllare i propri documenti un numero determinato di volte, c’era anche la lettura, soprattutto durante decollo ed atterraggio, di uno specifico libro che, per il suo contenuto comico o per al sua valenza di amuleto, aveva il potere di tenere sotto controllo i pensieri angosciosi della mia cliente.

Quello che più l’aveva spaventata era stato l’improvviso cambiamento vissuto, dalla gioia di intraprendere un viaggio, al terrore cieco al solo pensiero di doverlo affrontare.

Era da due anni che non volava più, era riuscita ad evitarlo fino a quel momento ma ora, non poteva più scappare: “...il mio fidanzato ha ricevuto un’ottima offerta di lavoro. Lo stipendio è alto ma comporta un trasferimento lontano, molto lontano da casa. La decisione è stata difficile, è un grande passo, ma lo seguirò. Non posso non farlo. Lascierò il mio lavoro, la mia città e inizierò una nuova vita. Ho tante cose da organizzare, tanti importanti cambiamenti da affrontare, ma c’è un unico pensiero che immobilizza tutti gli altri, la consapevolezza di dover prendere l’aereo per iniziare questa nuova vita...e di doverci stare anche tante ore. Questo pensiero mi gela il sangue nelle vene e immobilizza ogni mio progetto.”

L’orizzonte esistenziale di Virginia era quindi carico di importanti cambiamenti, ma



tutta la sua attenzione era rivolta a quel viaggio in aereo che rappresentava la sua più profonda angoscia, un'angoscia che non riusciva a controllare e che le impediva di pensare a qualsiasi altra cosa, quasi che il trincerarsi dietro questi dolorosi pensieri rappresentasse una forma di rifiuto della responsabilità che il futuro, in questo momento, stava pretendendo da lei.

Le chiesi quindi di parlarmi in maniera più approfondita di questi sentimenti angosciosi che la attraversavano e, se essi, fossero limitati al solo pensiero di dover volare o se si estendessero invece oltre: "All'inizio, quando questo pensiero paralizzante apparve, lo legai alla sola paura di volare... ma quando il pensiero della morte ti entra dentro è difficile che non si allarghi a macchia d'olio e che la paura non arrivi a toccare un po' tutto. Da quel giorno, in effetti, è come se non riuscissi più ad avere un controllo reale sulla mia vita, mi sento strana, non sono più come prima, anche le cose più banali ora hanno una connotazione diversa, più pesante. Ho paura. Cresce dentro di me il desiderio di stare a casa, a contatto con le mie cose, al sicuro. Mi sento frastornata e destabilizzata da questo cambiamento. Ora tutto mi appare precario, instabile, sospeso in un vuoto che non posso controllare e questo mi spaventa perché amo troppo la vita e non posso pensare di perderla. Come quando si è in aereo, seduti sul nulla, tutto potrebbe cambiare improvvisamente per sempre, finire... la morte mi sembra terribile perché non si sa nulla di lei e perché non esiste un modello di questo nulla; e quando arriva istantanea o improvvisa, allora il morire mi appare un avvenimento davvero terrificante, in agguato ovunque."

È evidente che durante il volo le condizioni di rischio, sia pure statisticamente rare, esistono. Ma per la mia cliente la statistica non significa nulla, perché la sua condizione di angoscia è sempre al di là di ogni logica: tracima la linea di demarcazione tra il sottile velo della cosiddetta ragione e il mondo cupo e oscuro, caotico e imprevedibile, dominato dall'irrazionale.

Analisi concettuale e filosofica

Virginia si trovava così a dover affrontare un'angoscia che, nata da un evento ben circoscritto, si era poi estesa fino ad influenzare il suo stesso approccio alla vita.

Nelle sedute successive, per riuscire a muovere la cliente dall'immobilismo in cui si trovava e per offrirle un punto di vista alternativo sulla realtà che stava vivendo, analizzai con lei il concetto di angoscia di morte basandomi, come già detto precedentemente, sulla concezione interpretativa del mondo di Arthur Schopenhauer.

Quando le domandai se, durante gli studi, avesse mai incontrato un orizzonte teorico, ai suoi occhi, più stimolante di altri, fu proprio Virginia a includere Schopenhauer tra i pensatori che l'avevano maggiormente affascinata, anche se lo conosceva solo superficialmente e non aveva mai letto nessun suo scritto.

Prima di passare a parlare del perché di questa scelta e dei mutamenti che questa analisi filosofica portò nell'orizzonte esistenziale di Virginia, vorrei esporre, molto sinteticamente



il pensiero di Schopenhauer, reazione tedesca alla metafisica idealistica hegeliana.

Egli contrappone al razionalismo ottimistico di Hegel, che fa coincidere il reale con il razionale, il volontarismo pessimistico proprio di chi è aggrappato ciecamente all'esistenza, nella quale mancano l'ordine, la provvidenza e il finalismo.

Riprendendo i concetti kantiani di fenomeno e di noumeno, Schopenhauer assegna al primo il significato di rappresentazione e al secondo quello di volontà pura ed irrazionale.

Il noumeno, la cosa in sé, a differenza che in Kant, diventa qui conoscibile anche se non è razionale perché rappresenta la cieca irrazionalità della volontà.

In Schopenhauer il mondo diventa quindi rappresentazione, mentre la volontà di vivere e di esistere ad ogni costo esprime, con mancanza di saggezza, la ricerca ostinata del piacere e della felicità, eludendo ingenuamente i fattori correlati invece all'angoscia, al rischio, all'esistenza come realtà umana inscritta tra le due parentesi di nascita e di morte assolutamente ineliminabili. Heidegger e i suoi epigoni diranno che l'uomo si abbandona così, in modo inautentico, alla situazione contingente, al "si fa", "si dice", impersonale, per sfuggire alla piena consapevolezza della sua nullità radicale, di cui proprio la morte è l'estrema, definitiva conferma.

Tornando a Schopenhauer vediamo come il suo atteggiamento non sia votato alla logica ma al vissuto, e come la sua filosofia non sia razionale ma consolatoria.

Schopenhauer filosofo dell'irrazionale proprio perché il reale è irrazionale, in quanto appartiene alla cieca volontà di esistere.

L'uomo, nella sua condizione umana, oscilla inesorabilmente e necessariamente come un pendolo tra noia e dolore. La soluzione a questa continua angoscia viene trovata da Schopenhauer nella riproposizione di un concetto orientale, il raggiungimento del Nirvana, ovvero l'estinzione della passione e del desiderio alla vita. Il piacere è inganno, seduzione ed è al servizio della volontà, non bisogna cedere alle sue pressioni.

La *Noluntas*, la non volontà, è il combattere questa volontà di esistenza, così ciecamente attaccata alla vita, per riuscire ad arrivare all'estinzione del bisogno e della sofferenza.

Vincere, quindi, quell'angoscia di vita che è la matrice dell'angoscia di morte. Da qui la necessaria ricerca dell'illuminazione, che in Schopenhauer si esprime nell'applicazione di tre mezzi principali necessari all'estinzione della volontà di esistere ad ogni costo, accettando il rischio e abbandonando la ottusa volontà di vivere, che anzi appare al filosofo come origine stessa del male.

Per conseguire la *Noluntas* e per superare l'angoscia di morte occorrono l'ascesi, che è rinuncia all'attività, la simpatia, intesa come amore e compassione per gli altri, e l'arte, come contemplazione estetica che libera dalla cupidigia del volere, perché disinteressato modo di svincolare l'uomo e di liberarlo dall'ottuso attaccamento all'esistenza quotidiana.



L'instabilità del provvisorio umano riconferma così l'insegnamento del Buddha: tutto è Maya, irrealtà fenomenica, impermanenza. Il rischio e il provvisorio marchiano indelebilmente il cammino umano e i suoi progetti.

Invitai così Virginia a riflettere sulla visione del mondo di Schopenhauer, irrazionalista convinto, sostenitore del mondo come caotica successione di dolore e noia e attento studioso della filosofia orientale buddista.

Le consigliai anche di leggere alcuni dei capitoli contenuti nei "Supplementi" a "Il mondo come volontà e rappresentazione", la sua opera principale, come quello "Sulla morte e il suo rapporto con l'indistruttibilità del nostro essere in sé", "Sull'intima essenza dell'arte", "L'ordine della salvezza" e "Sul bisogno metafisico dell'uomo", di cui riporto un breve passo:

"Eccetto l'uomo, nessun essere si stupisce della propria esistenza; per tutti gli altri questa s'intende talmente da sé, che essi non la notano... Quanto più un uomo sta in basso nel rispetto intellettuale, tanto meno l'esistenza è per lui enigmatica: a lui sembra anzi che tutto, com'è e che sia, s'intenda da sé... Invece la meraviglia filosofica... è in particolare condizionata da un superiore sviluppo dell'intelligenza, ma in generale non da esso solamente; senza dubbio è il sapere della morte, e oltre ad esso la considerazione del dolore e della miseria della vita, ciò che dà la spinta più forte alla meditazione filosofica e alle interpretazioni metafisiche del mondo. Se la nostra vita fosse senza fine e senza dolore, a nessuno verrebbe forse in mente di chiedersi perché il mondo esista e abbia proprio questa conformazione..." (*Il mondo come volontà e rappresentazione*, II, 17)

Sintesi e reinserimento del tema elaborato nella personale visione del mondo del cliente

Paura di volare, angoscia di morte, angoscia di morte analizzata sulla base della concezione interpretativa del mondo di Schopenhauer, sulla quale ho invitato la mia cliente a riflettere.

La scelta di questo orizzonte teorico può sembrare a prima vista contraddittoria e persino controproducente: raccomandare una riflessione ed una visione del mondo scettica e profondamente pessimistica a chi già esprime angoscia e timore di morte all'interno dei suoi vissuti e dei suoi più autentici pensieri.

In realtà Virginia, con il suo amore entusiastico per la vita, apparve sinceramente attaccata alla ricerca della felicità, con evidenti aspirazioni ingenuie al piacere, ma angosciata anche da questo eccessivo attaccamento alla vita stessa, privo di vera saggezza e al di fuori di ogni suo possibile controllo.

Fu proprio la scoperta inaspettata di questa provvisorietà immanente alla realtà che immobilizzò la mia cliente in una dimensione di angoscia che non riusciva a spiegarsi.

Proprio allora, una riflessione sul pensiero di Schopenhauer, che ha in orrore il



mondo e la sua sostanziale irrazionalità, la sua brutale fenomenicità, con il suo fascino maligno che eccita ed esalta la volontà di vivere ad ogni costo, mentre rivaluta l'autenticità dell'uomo nell'attitudine estetica con il suo primato contemplativo su quello produttivo ed attivo, proprio questa prospettiva filosofica mira a contestare e a ribaltare il legame ostinato con il primato dell'attaccamento all'esistenza, al fine di dare inizio al processo di liberazione da questo potente vincolo.

Nelle sedute successive Virginia mi parlò di come la lettura dei testi di Schopenhauer le avesse regalato un nuovo punto di vista sulla realtà: "È come se mi sentissi meno sola ora, sicuramente diversa, ma non più persa nel vuoto. Non posso dire che la sensazione di precarietà e di angoscia che provavo prima sia scomparsa, ma mi spaventa meno, è come se avesse trovato un posto comodo in cui sedersi all'interno di me, come se si fosse in qualche modo integrata all'interno dei miei pensieri.

Anche se il mio modo di guardare le cose non è più lo stesso di un tempo, a contatto con quell'angoscia che così mi paralizzava, sento ora una diversa consapevolezza della vita dentro e fuori di me...una consapevolezza che, se anche rende meno rosea l'esistenza a volte mi fa sentire più forte, più forte di chi non è mai o ancora arrivato a questa percezione della vita."

L'angoscia, che inizialmente era entrata nella vita della mia cliente come un intruso prepotente da cui doversi difendere, l'accompagnava ora per mano svelandole un nuovo significato dell'esistenza.

Si torna così alle significazioni scaturite dal modo in cui i pensatori esistenzialisti hanno inteso il concetto di angoscia.

La radice dell'angoscia, dice Kierkegaard, è l'esistenza intesa come possibilità.

L'uomo nel mondo vive di possibilità, ma in quanto possibilità umane e quindi finite, esse non offrono alcuna garanzia di realizzazione e si trasformano inevitabilmente in angoscia.

Per Kierkegaard la spiritualità dell'uomo, in quanto riflessione sulla propria condizione umana, è necessariamente connessa all'angoscia, cioè al sentimento della minaccia immanente ad ogni possibilità umana come tale.

E ancora, secondo Heidegger, l'uomo nell'angoscia "si sente in presenza del nulla, dell'impossibilità possibile della sua esistenza". In questo senso l'angoscia costituisce essenzialmente ciò che Heidegger chiama "l'essere per la morte" cioè l'accettazione della morte come "la possibilità assolutamente propria, incondizionata e insormontabile dell'uomo". Ma con ciò l'angoscia non è la paura della morte o dei pericoli che possono prospettarla. "L'angoscia scaturisce dall'Esserci stesso, si leva dall'essere-nel-mondo in quanto gettato essere-per-la-morte".

Vivere per la morte, angosciarsi, significa comprendere l'impossibilità dell'esistenza in quanto tale.

Heidegger sostiene che l'angoscia "libera l'uomo dalle possibilità nulle e lo fa libero per



quelle autentiche”.

Quello che interessa mettere qui in luce è quindi il valore di questa percezione angosciosa, la cui funzione non è di “chiusura”, come tendenzialmente siamo portati a credere, ma di “apertura”.

A questo mira il libro di Lodovico Berra, *La voce della coscienza. L'angoscia come via alla trascendenza* il cui scopo principale è proprio quello “...di proporre un nuovo modo di osservare un sentimento, in grado di fornire l'apertura ad una diversa dimensione della realtà, una diversa modalità di percepire il mondo e la nostra esistenza.”

Come tutte le cose umane hanno un termine, anche il counseling filosofico con la mia cliente stava per concludersi. Si avvicinava per Virginia il giorno della partenza, dei grandi mutamenti, e soprattutto della grande prova, il viaggio in aereo.

Fu così che, durante uno dei nostri ultimi incontri, le chiesi cosa pensasse, ora, della reale possibilità che l'aereo potesse effettivamente cadere.

Virginia rimase in silenzio, e io la lasciai riflettere.

Tornò da me una settimana dopo per la nostra ultima seduta e, con tono calmo e deciso rispose a quel problema che avevamo lasciato in sospeso: “La sua domanda così diretta e concisa e allo stesso tempo così “serena” mi ha stupita...Che cosa sarebbe successo se l'aereo fosse realmente caduto? Difficile rispondere. Questo pensiero rappresentava la mia più grande paura...ma più ci pensavo e più capivo che quel terrore paralizzante che sentivo prima non esisteva più, si era come evoluto in una consapevolezza più grande, al di là del singolo avvenimento.

Ora posso avvicinarmi al pensiero che il mio aereo, proprio il mio aereo, possa cadere, è una delle possibilità esistenti, ma mi sono resa conto che non può in alcun modo dipendere da me. Ho capito che non posso pensare di controllare tutto e che casualità e destino occupano una grande parte all'interno della nostra vita. Questa consapevolezza riesce in qualche modo a tranquillizzarmi, a farmi sentire parte di un tutto, e a restituire un significato a questo mio sentire doloroso.”

Virginia aveva compreso che prima ancora dell'angoscia di morte, c'era un'angoscia legata ad un fraintendimento, ovvero al fatto che la vita possa essere tutto. La vita come bene assoluto diventa infatti un concetto relativo, perché se così fosse diventeremmo preda di un egoismo costante che fagocita la vita stessa.

Come sostiene Schopenhauer, la vita più autentica è l'estinzione della volontà, il raggiungimento del Nirvana, per vincere quell'attaccamento cieco alla vita che è la radice stessa dell'angoscia di morte.

Attraverso la discussione veridica dell'orrore caotico del mondo e della sua sostanziale insensatezza, Schopenhauer, mira così a smantellare tutto quell'illusorio mondo di Maya, irrealtà fenomenica in tutta la sua impermanenza, che non è ancora stato compreso nella sua sostanza.



Dopo alcuni mesi ricevetti una telefonata di Virginia. Era arrivata a destinazione senza grandi problemi, le cose da fare erano tante ma, mi disse, che fondamentale stava meglio. Mi raccontò con entusiasmo di come, durante il volo, fosse riuscita a sostituire la lettura del suo libro-amuleto con i “Supplementi” a *Il mondo come volontà e rappresentazione* e di come questi l’avessero aiutata nel percorso esistenziale che aveva intrapreso.

Stava lentamente elaborando una nuova visione di sé stessa e del mondo e aveva finalmente ripreso a scrivere. Quell’immobilismo che la paralizzava si era sbloccato.

Mi salutò e mi ringraziò per averla accompagnata in questo difficile cammino che, se anche attraverso il dolore, l’aveva inevitabilmente cambiata, trasformata e fatta crescere. La luce diversa con cui guardava ora alla vita, mi disse, avrebbe infatti sempre fatto parte di lei.

Fintanto che la mente indugia sul piano della relatività rimane nel buio, ma quando si perde nel vuoto, ascende al trono dell’illuminazione, che Schopenhauer aveva compreso e intuito nella asceti, nella simpatia, nell’arte e nella Noluntas.

Bibliografia

Berra L., *La voce della coscienza. L’angoscia come via alla trascendenza*, Gabrielli, Verona, 2004.

Heidegger M., *Essere e tempo* (1927), Longanesi, Milano, 1976.

Kierkegaard, *Il concetto dell’angoscia* (1849), Newton, Roma, 2004.

Schopenhauer A., *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1818), Mursia, Milano, 1979.



SAGGI E ARTICOLI

Il sogno come messaggio e la sua elaborazione filosofica

Lidia Arreghini

Riassunto

I sogni, territorio tipicamente psicanalitico, se interpretati alla luce di diverse valenze, possono essere affrontati anche nell'ambito del Counseling filosofico. Spesso i sogni "tormentano" le persone non tanto per mancanza di elaborazione del loro contenuto, quanto perché ricordano episodi dolorosi. Inoltre il sogno come fenomeno può trovare anche altre forme di interpretazione, che si discostano da quella psicanalitica: Rudolf Steiner, infatti, li intendeva come momenti di contatto con il mondo spirituale.

Parole chiave

Sogno, Metodo, Simbolo, Psicanalisi, Counseling filosofico.

"Dottoressa, sento di fare dei progressi rapidi: da un po' di tempo non sogno più mia mamma che sta male. Per me è molto importante."

Queste le accurate parole di una mia consultante, che continuava dopo diversi anni dalla sua scomparsa, a sognare la madre nei momenti peggiori della lunga malattia oncologica che l'ha portata alla morte.

Il counseling filosofico, come ben sappiamo, non dovrebbe agire sui sogni, in quanto ritenuti messaggi dell'inconscio, che è ancora "organo di studio" degli psicoterapeuti; ma come fare quando i sogni costituiscono un problema degno di domanda filosofica? Come fare quando un consultante esprime il desiderio di indagare il perché dei sogni? I sogni si possono comprendere ed accogliere nella nostra interiorità anche se non sono stati interpretati da un punto di vista psicodinamico, ma soltanto trattati filosoficamente a livello simbolico.

Armandoci di metodo genealogico chiediamoci: che cosa possono essere i sogni?

Si parla lungamente di sogni premonitori in tutta la letteratura dalle origini ai giorni nostri. Gli eroi e le divinità greche facevano sogni che capovolgevano le sorti della storia e l'intera letteratura latina e greca è piena di racconti di sogni che spesso esprimono quello che di lì a poco sta per accadere: sia Bruto che Antonio vedono la loro fine preannunciata da strani sogni, che sono un po' come l'oracolo di Delfi, ovvero non affermano e non negano ma accennano con alcune immagini di difficile comprensione e altrettante affermazioni indecifrabili.



La ragione di quest'incomprensibilità è il linguaggio simbolico tipico dei sogni, che come sappiamo sono simboli e, quindi, ambivalenti.

“Il simbolo è un dissidio violentissimo...caratterizzato dal fatto che tesi e antitesi si negano a vicenda, per cui si è costretti a concedere un'incondizionata adesione tanto all'una quanto all'altra.” Questo è quanto afferma Umberto Galimberti ne *La terra senza il male* sulla scia di Jung, che riteneva il simbolo in netta contrapposizione al modo di comunicare dell'Occidente basato sul concetto e sul principio d'identità e non contraddizione.

Freud nella sua *Interpretazione dei sogni* ha tentato di creare un metodo per ricondurre i sogni a messaggi leggibili, ma con risultati non soddisfacenti; infatti, come afferma Jung, “il simbolo è vivo soltanto finché è pregno di significato, ma quando ha dato alla luce il suo significato, quando cioè è stata trovata quell'espressione che formula la cosa ricercata, attesa o presentita ancor meglio che il simbolo in uso fino a quel momento, il simbolo muore”.

E' quello che accade quando si cerca una spiegazione ad un sogno: si vanifica il suo contenuto in quanto messaggio simbolico, in quanto come spiega Jaspers, la spiegazione si riferisce alle scienze che descrivono e sarebbe, dunque, improbabile sperare di ottenere aiuto da un approccio riduzionista per quanto riguarda il materiale simbolico. Un sogno può essere, invece, compreso ed inserito nel contesto psicologico della persona che lo sogna come fanno gli psicoterapeuti.

Del resto non esiste solo l'approccio psicanalitico ai sogni: Rudolf Steiner, ad esempio, dava un'interpretazione completamente diversa del dormire e del sogno.

Secondo la sua visione nel sonno accade che il corpo astrale (la nostra parte animica) e l'io (la nostra parte spirituale) si staccano dall'eterico (la nostra parte energetica), che rimane accanto al fisico per mantenere le funzioni vitali, e dal corpo fisico stesso; in termini più semplici: l'anima e lo spirito si separano dal corpo. Oltre alla morte, questo è l'unico momento in cui le componenti dell'uomo si separano e ciò avviene a causa della stanchezza, che il corpo astrale ha il compito di eliminare. Per adempiere tale compito il corpo astrale si reca in un mondo che è molto più ampio di quello fisico (la Terra), in quanto esso è il mondo dei corpi celesti: da qui il nome corpo astrale, ovvero corpo “stellare”.

Dunque, secondo Steiner, non è l'inconscio a parlare durante il sonno ma è il mondo spirituale con i suoi complessi messaggi fatti di immagini che, al risveglio, si immergono nel corpo fisico ovvero nella nostra mente, dando origine alla memoria e al ricordo. Ci si potrà a questo punto domandare, però, a che cosa serva il sognare in quest'ottica e la risposta di Rudolf Steiner è che il riposo notturno ed il sogno sono utili a vivificare il nostro pensiero che, altrimenti, si atrofizzerebbe restando sempre legato alla nostra abituale logica binaria. “L'uomo - afferma Rudolf Steiner - sogna in immagini e nelle proprie immagini può avere il mondo intero. Poi si sveglia, e sa delle cose non attraver-



so una teoria (nessuna teoria infatti ci fa distinguere il sogno dalla realtà quotidiana) ma attraverso la vita”.

Il pensiero, dunque, per vivificarsi e mantenersi ricettivo necessita di un ritorno al pensiero articolato in immagini, tipico delle civiltà primitive o comunque più sentito in altre civiltà con una cultura diversa da quella occidentale.

Dunque il sogno può non essere visto soltanto come messaggio dell'inconscio ma anche come comunicazione proveniente da una dimensione parallela.

La domanda che sorgerebbe spontanea a questo punto è: ma dovrebbe essere compito del Counselor filosofico aiutare il cliente ad elaborare i suoi sogni?

E' indubbiamente una questione spinosa, che coinvolge numerosi aspetti legati soprattutto alla questione relativa ai campi di intervento del Counseling filosofico ed al modo generale di intendere i sogni come prodotto dell'inconscio.

Tuttavia non tratterò questo problema in questa sede, in quanto la mia consultante non mi interrogava sul contenuto del sogno, che già aveva elaborato in analisi, ma su quale fosse la motivazione filosofica che lo faceva ritornare così di frequente.

A quel punto, quindi, la ricerca non verteva più su un'attività dell'inconscio, ma su una ricerca delle cause, come l'avrebbe definita Aristotele.

Cosa poteva scatenare questi sogni?

La consultante aveva riferito principalmente di una mancata accettazione della dipartita della madre, alla quale era molto affezionata e che era l'unico suo punto di riferimento a causa della forte conflittualità insita nel suo rapporto con il padre, dunque ho impostato il lavoro partendo proprio da qui e domandandole cosa la angosciava di più della perdita di sua madre.

Dopo aver ascoltato il lungo racconto della malattia, durante la quale si sono succeduti interventi, chemioterapie, diagnosi di aggravamento e, infine, l'ultimo ricovero in ospedale, ho domandato alla cliente: “E' riuscita a salutare la sua mamma?”

Con le lacrime agli occhi ha risposto di no e ha aggiunto che non sa nemmeno se suo padre sia riuscito a darle un ultimo saluto. Le dispiaceva enormemente di non essere riuscita a riconciliarsi con il padre prima della morte della mamma ed era soprattutto per questo che si era rivolta a me.

A questo punto sono intervenuta servendomi dell'ottica di Steiner e ho domandato: “Secondo Lei, quale potrebbe essere il messaggio che la sua mamma vorrebbe comunicarLe in questo momento?”

Mi ha risposto che, probabilmente, la sua mamma avrebbe voluto vederla più in armonia con il padre.

Dopo aver iniziato a lavorare sul rapporto con il padre ed aver fatto notevoli passi avanti, la signora è arrivata da me con la frase che apre questo articolo ed è stata una grande soddisfazione sapere che avevamo imboccato la strada giusta per arrivare ad eliminare questi sogni.



Dunque i sogni, non sono soltanto strumenti di elaborazione di un disagio ma, pur essendo stati elaborati, possono rappresentare loro stessi un disagio ed essere oggetto di domanda filosofica da parte del cliente.

Ovviamente, non tutti i clienti sono disponibili ad impiegare le risorse emotive necessarie a liberarsi di un sogno, in quanto si tratta di una materia di confine che può costringere la persona a scomodare molto più di quello che ci si può aspettare da un lavoro di Counseling filosofico.

I counselor filosofici, comunque, devono essere preparati a quest'evenienza come a tutte le possibili richieste dei consultanti, soprattutto se ci si muove in ambiente medico, dove le manifestazioni oniriche sono piuttosto frequenti.



SAGGI E ARTICOLI

Il gioco di tra

Anna Actis Dato

Riassunto

Partendo dal saggio di Peretti sul gioco si giunge ad esplorare le varie dimensioni creative del comico, dell'arte e della scrittura, cercando un collegamento tra gli assunti del decostruzionismo di Derrida e il counseling filosofico, qui concepito come avventura e sospensione del tempo ordinario. Esperienza incondizionata, assoluta, al di fuori del sistema degli utilizzabili, con regole diverse da quelle abituali, ricreate di volta in volta.

Parole chiave

Spazio bianco, Scrittura intransitiva, Eccedenza, Sospensione, Accogliere.

Rispetteremo il testo, finalmente, forzandolo
in maniera spietata, lo cincischeremo e dipaneremo
creando percorsi tortuosi, tacendo
finzioni di scientificità, senza ricomporre ciò
che desidera espansione e balbettio.
Lo rispetteremo riscrivendolo, facendolo parlare,
percorrendo i suoi pericolosi sentieri,
aprendolo all'infinito, al miraggio dell'oltre, spazio
per muoversi e annegare, fluido di
suoni e corpo,
cibo da inghiottire, piacere, godimento,
strazio del testo.

Tundo M., *Le voci dell'inconcepibile nel sogno di una scrittura*

Un bel saggio di Alberto Peretti, *Il dubbio di Amleto*(2001), unico nell'ambito del counseling filosofico, esplora la cosiddetta dimensione di *tra*. Uno spazio di distanziamento all'interno dell'io, che si prende il tempo di riflettere su ciò che gli accade o su



ciò che sta per intraprendere. Una parentesi aperta nel succedersi incalzante degli eventi, una discontinuità nell'apparente *continuum* dell'esistenza, la condizione che permette all'uomo di creare, nell'ambito dell'arte come della tecnica, della letteratura come della scienza. Il gioco dell'io con se stesso, ovvero con la propria Ombra (come direbbe Jung), la parte più nascosta e dimenticata di sé, eppure in fondo familiare. Una sorta di "pausa esistenziale" che ci permette di distanziarci momentaneamente da una situazione in cui siamo troppo coinvolti, e che rischia di travolgerci e sopraffarci: crisi lavorativa o affettiva, eventi luttuosi o dolorosi, malattia o cambiamento improvviso. Tutte circostanze in cui è necessaria una scissione, o meglio un'oscillazione del soggetto, affinché riesca a tenersi in bilico sul filo, trovando un precario equilibrio. Come sporgersi sull'orlo dell'abisso senza precipitarvi, subirne la fascinazione ma conservare la padronanza. Tale risultato può essere raggiunto attraverso la pratica del gioco: giocare con il proprio ruolo, accettando di cambiarlo come si cambia vestito o personalità, come nella recitazione in cui è permesso essere incoerenti, o meglio di volta in volta aderenti a un personaggio diverso, traendo dalla pluralità dei propri io quello che si adatta maggiormente al caso. La pesantezza dell'essere consiste spesso nel dover restare sempre uguali a se stessi, nel non poter uscire da sé: la maschera assunta nei diversi ambiti sociali diventa un obbligo, una gabbia di ferro di cui siamo responsabili di fronte al mondo, e che a volte imprigiona le potenzialità inesplorate del nostro Es. Allora, così come gli attori giocano a fare alternativamente il buono o il cattivo, l'amante o il marito, la vittima o il carnefice, dobbiamo provare a distanziarci da noi stessi e a "giocare" diversi ruoli, per non fossilizzarci su un unico aspetto del nostro io o su una situazione opprimente che sembra senza via d'uscita. Come? Mettendo in atto schematismi sensoriali che si riferiscono in ultima analisi alla nostra dimensione corporea: infatti l'uomo, come la fenomenologia c'insegna, è un corpo vivente (*leib*) in relazione a un mondo ed altri io. Peretti elenca una serie di schemi sensoriali che traducono le forme possibili delle nostre relazioni con l'ambiente e con gli altri: per esempio *unione-disgiunzione*, *dentro-fuori*, *aperto-chiuso*, coppie oppostive che riecheggiano i contrari di Eraclito, ma anche *passaggio*, *bilanciamento*, *oscillazione*, che sembrano richiamare l'armonia e lo scorrere lento di un fiume; lo spostamento dall'una all'altra figura dev'essere così repentino da creare una sorta di equilibrio dinamico, per cui il soggetto può passare da una prospettiva ad un'altra senza perdere l'unità di sé, l'unità dei contrari, appunto, entrando in uno "stato di flusso" che lo porta a immedesimarsi con l'azione che sta compiendo: come un attore calato nella parte, come un funambolo che danza col filo facendo tutt'uno con esso. Il senso di leggerezza che ne deriva evoca la dimensione corporea della danza, caratterizzata da quella libertà di espressione che non si ritrova solitamente nei ruoli precostituiti. Vivere danzando sulla superficie di un lago ghiac-



ciato, senza sprofondarvi dentro: conoscere le altezze e le forre, amando il rischio “calcolato”, scommettendo sulla vita e su di sé, o su Dio, come Nietzsche e Pascal, mettendosi appunto “in gioco”. Per danzare sul filo occorre il coraggio del rischio e la forza per sostenerlo, come nelle situazioni avventurose, descritte mirabilmente da Georg Simmel in un saggio del 1911: “Nell’avventura...ci addentriamo nella nebbia come se davanti a noi fosse tracciato un cammino sicuro in grado di guidarci in qualsiasi circostanza... La particolare audacia con la quale abbandona in continuazione la sfera stabile della vita fonda in un certo senso la propria giustificazione su quel sentimento di sicurezza della riuscita che di solito si associa soltanto ad avvenimenti esattamente prevedibili”; “Ma d’altro canto nell’avventura ci abbandoniamo al mondo senza difese e senza riserve” (“L’avventura”); paradossalmente, l’audacia dell’io viene a coincidere con la sua debolezza: il soggetto che si mette in gioco perde la sua identità, ma proprio in questa perdita trova il suo massimo guadagno. Nel rischio afferma il proprio coraggio di esistere, considera un episodio della sua vita, o l’intera vita, come un’avventura, la drammatizza e in tal modo ne estrinseca tutta l’intensità: “Come per il vero giocatore il movente decisivo non è il guadagno di una certa somma di denaro, ma il gioco in sé, ...il fascino dell’avventura non sta affatto nel contenuto ch’essa ci offre, ...bensì nella forma avventurosa in cui ne facciamo esperienza, nell’intensità e nella tensione con cui proprio in quel caso esso ci fa sentire la vita”; “La sua atmosfera, come già abbiamo accennato, è l’attualità incondizionata, è il balzare del processo vitale verso un punto che non ha né passato né futuro, e che perciò riunisce in sé la vita intera con un’intensità spesso relativamente indifferente alla materia dello sviluppo” (Simmel, *op.cit.*). Nell’avventura, come nel gioco, la vita dunque si drammatizza, acquista un dinamismo e un’intensità inconsuete, “al limite del possibile”: esistono regole, ma non sono quelle abituali, bensì mutevoli e rcreate di volta in volta come nell’azzardo, l’esistenza diventa una scommessa continua, in cui il soggetto si fonde con l’oggetto e vi aderisce. Esplorare le possibilità significa anche rientrare in sé superando la dimensione oggettivante degli utilizzabili, significa creare un proprio spazio sacro, che si ponga al di fuori della logica di ogni dominio e di ogni discorso, recuperando quell’*eccedenza* di cui parla Bataille con la sua “economia generale” contrapposta all’“economia ristretta”: un surplus di energia in pura perdita, una *depense*, un dono infine non quantificato, non inserito in una rete di scambio. L’Io non è più una funzione, ma un dono come desiderio puro di comunicazione, una “questione rimasta senza risposta”, che vuole perdersi per “sfuggire all’isolamento, alla chiusura in se stesso dell’individuo” (G. Bataille, 1978, p.55). Il culmine massimo dell’avventura è raggiunto per Bataille nell’esperienza interiore, un’estasi non mistica, ma quasi “religiosa” in senso molto ampio: “Esiste al contrario un’affinità tra: - da una parte l’assenza di preoccupazione, la generosità,



il bisogno di sfidare la morte, l'amore tumultuoso, l'ingenuità ombrosa; - dall'altra, la volontà di diventare preda dell'ignoto. Nei due casi, lo stesso bisogno di avventura *illimitata*, lo stesso orrore del calcolo, del *progetto* (volti avvizziti, prematuramente vecchi dei "borghesi" e della loro prudenza)" (*op. cit.*, p.54).

Rappresenta dunque un modo per sfuggire al commercio con l'utile e il vantaggioso, riscoprendo la bellezza dell'inutile e dell'azione fine a se stessa; azione meditata, riflessa, che quasi si ribalta nel suo opposto, passione: "Precedentemente designavo l'operazione sovrana con il nome di *esperienza interiore* o di *estremo del possibile*. Ora la designo anche con il nome di: *meditazione*. Cambiare parola esprime il fastidio di usare qualsiasi parola (*operazione sovrana* è, fra tutti, il nome più fastidioso: *operazione comica* sarebbe in un certo senso meno ingannevole); preferisco *meditazione*, ma ha un sapore religioso" (*op. cit.*, p.288).

Il riso permette di sconvolgere i piani abituali del discorso, di scardinare l'ordine costituito, di prendere le distanze da una situazione angosciante, mutando il tragico in comico. È una zona di confine che ci permette di stare nel *tra* del gioco: spazio neutro e reversibile (da cui si può ritornare, come per il nastro di Moebius, non abisso senza fondo), né *dentro* né *fuori*, limes (Derrida), spazio letterario (Blanchot) a partire dal quale si può ancora articolare un discorso filosofico che non sia un sistema, ma raccolga le *tracce* di un Altrove. "L'Impossibile, il cui *fuori* è quello di non essere compreso nella scena, la scena ufficiale della codificazione. La libertà non è nulla se non è quella di vivere sull'orlo di limiti dove ogni comprensione si decompone" (G. Bataille, 1973, p.38). Libertà che non è solo della scrittura, ma anche di chi vuole trasformarsi e cambiare il proprio ruolo; la reversibilità sta anche nella possibilità della cancellazione, dell'ambiguità e dello scambio: "Questo è il fuori-limite, rottura dell'ordine, confusione del bianco e del nero, questa scrittura di Bataille che con un riso ferisce la serietà della scrittura" (E. Paulicelli, 1983, p.238).

Lo spazio di gioco che apre la possibilità di ogni creazione umana è dunque anche il "fuori-taglia" dell'arte (v.Derrida) e lo spazio bianco della scrittura, il silenzio da cui nasce la parola poetica (v.Jabes): "La *scrittura* non è la *trascrizione*, il mettere per iscritto un pensiero, il riorganizzare la parola togliendole ciò che c'è di troppo, le ripetizioni, le riprese, i frammenti di linguaggio che hanno una funzione fatica o di interpellazione come "no?", "mi ascolti?", eliminando tutto ciò che non contribuisce al significato, che è superfluo, che non dice niente. La trascrizione fa economia, ha un oggetto e uno scopo preciso. La si può indicare come scrittura transitiva e chiamare scriventi coloro che la praticano. Vi sono parole e scritture accomunate dal fatto che tendono ad uno scopo, sono studiate per ottenere qualcosa, esprimono un punto di vista, sono imputabili al soggetto che parla o che scrive, lo caratterizzano in una certa posizione, in un certo ruolo. Gli scriventi



sono uomini “transitivi”; all’ombra di istituzioni quali l’Università, la Ricerca scientifica, la Politica, si pongono un fine (testimoniare, spiegare, insegnare), di cui la parola non è che il mezzo, in cui il significante è al servizio del significato. Nella scrittura (e per lo scrittore), invece, scrivere è un verbo *intransitivo*” (Augusto Ponzio 1983, pp.69-70).

La scrittura intransitiva è quella che si sottrae al discorso coerente e istituzionalizzato, è la parola dell’artista, del filosofo o del folle, è un’avventura e lo scrittore è un giocatore, è desiderio puro, bellezza *per niente*, comunicazione autentica. La funzione fatica del discorso è il rivolgersi ad Altri come presupposizione strutturale, eticità prima dell’ontologia (Lévinas); da ciò la sua importanza nella relazione di counseling, perché ogni dialogo presuppone un iniziale silenzio, un atteggiamento di ascolto, quindi di preghiera, ogni comunicazione autentica è preghiera e invocazione, domanda e desiderio al di là e prima di ogni Detto e di ogni progetto compiuto, ogni incontro con un Volto è poesia e come tale dev’essere visto. La parola è innanzitutto assenza, è scrittura e traccia prima di essere voce, o meglio è parola corporea, vivente come il “corpo vivente”, parola parlata ma impronunciabile. Infatti “ciò di cui non si può parlare può essere scritto”; la scrittura dunque sorregge l’oralità, fornisce quelle parole aurorali che mancano nella logica del Medesimo, dice semplicemente: “io ti parlo, tu esisti per me, io voglio esistere per te” (R. Barthes, 1982, pp. 49). Permette la sospensione dell’io, in quanto s’identifica in una pluralità di soggetti diversi, dà respiro alla fantasia, intesse-disfa un racconto, tende all’Impossibile, camminando sull’orlo precario della traccia d’inchiostro uscita dal bianco del foglio, incarna la ferita antica dell’uomo errante ed esule, *limes* e *hymen* (v.Derrida, 1972, p.245), *entre*, *tra* chiuso e aperto, metafora dell’indecidibile, apertura di una quarta faccia nel triangolo ossidionale della Metafisica (in cui si verifica la sequenza tesi-antitesi-sintesi): non si dà sintesi, la filosofia non è più sistema, ma apertura di senso, paradosso, ombra dell’alterità; perciò può rispondere alla domanda che ogni persona nella sua inesauribilità esprime. Con la scrittura posso librarmi in volo, liberarmi dagli affanni terreni e pormi al di fuori di tutto, o all’interno del tutto, ma con funzione critica: è l’hymen che fonda il Tutto e l’erode dall’interno (cfr. “Cogito e storia della follia”, in “La scrittura e la differenza”, 1967) come quella piega che incrina il tessuto del discorso, quel nodo irriducibile del Dire di cui parla Lévinas. “La disseminazione apre, senza fine, questo ‘strappo’ della scrittura che non si lascia più ricucire, il luogo dove né il senso, fosse pure plurale, né alcuna forma di presenza svincola più la traccia dal suo carattere grafico” (“La dissemination”, p.33).

“Quanto più c’immergiamo nel testo che ci ha sedotto, tanto più diveniamo scrittura, unica risposta adeguata ad una parola che ci si rifiuta di ‘comprendere’ (cioè di



capire nel senso di 'contenere', racchiudere, includere; sopraffare, invadere), ad una parola che si desidera invece interpretare poiché (M. Tundo)

“interpretare un testo non è dargli un senso (più o meno fondato, più o meno libero), è invece valutare di quale pluralità sia fatto” (R. Barthes, “S/Z”, Seuil, 1970, trad. di L. Lonzi, Einaudi, 1981, p.11).

Il decostruzionismo operato da Derrida in ambito filosofico per scardinare il logocentrismo occidentale superando l'opposizione fra *mythos* e *logos*, filosofia e letteratura, si può tradurre in ambito logoterapeutico con lo scardinamento del monologismo psicologico mediante il counseling filosofico in cui filosofia, letteratura e psicologia intesa in senso non oggettivante (cioè non medicalizzato) possano collaborare nella tessitura di una nuova interpretazione della relazione d'aiuto.

I poli oppositivi si fronteggiano senza più riconciliarsi, si sviluppano possibilità concomitanti di lettura o di scrittura (Derrida, 1967, p.254) fra cui non si decide, essendo ogni termine, ogni frase reversibile, “ciascun oggetto potendo divenire soggetto e reciprocamente, senza che si possa mai arrestare il movimento”. “Una proposizione indecidibile, Godel ne ha dimostrato la possibilità nel 1931, è una proposizione che, essendo dato un sistema d'assiomi che domina una molteplicità, non è né una conseguenza analitica o deduttiva degli assiomi, né in contraddizione con essi, né vera né falsa rispetto a questi assiomi. *Tertium datur*, senza sintesi” (*Ibidem*, pp.248-249).

Ma con l'apertura della “quarta faccia”, anche i confini fra salute e malattia si confondono, il concetto di “normale” non è più definito: “sorgono esperienze spirituali d'ordine completamente nuovo. Non si tratta solo di una produttività stimolata dall'eccitazione nervosa che porta a nuovi procedimenti che arricchiscono il linguaggio artistico, ma emergono anche forze nuove che creano la loro forma concreta, forze spirituali che non sono né sane né malate, ma che prosperano sul terreno della malattia” (K. Jaspers, 1951, p.170). La condizione di malattia, attribuita ad alcuni artisti, matematici o mistici, può ancora definirsi tale? O può essere considerata in alcuni casi una situazione privilegiata di contatto con l'Assoluto (v. ad es. Teresa d'Avila, considerata clinicamente isterica, Virginia Wolf, che morì suicida, Nietzsche, Van Gogh diagnosticato epilettico, e gli esempi possono continuare all'infinito)?

Il concetto di normalità ha assunto recentemente contorni sfumati, come anche Lodovico Berra ha ribadito, per la crescente difficoltà a classificare disturbi sempre nuovi e tipici di un'epoca, per cui varia al mutare della contingenza storica. Del resto, è lo stesso Jaspers, psichiatra e filosofo, a sottolineare in *Genio e follia*: “Si sarebbe tentati di dire che la schizofrenia si addice in un qualche modo al nostro tempo, come l'isteria trovò nel mondo pre-settecentesco il suo terreno”; “E forse



l'esperienza spirituale più profonda, quella in cui l'essere prende coscienza dell'assoluto, che lo anima di un sacro sussulto di fronte al soprannaturale, non è possibile che nell'istante in cui l'anima, troppo dischiusa, cade in rovina".

Anime troppo dischiusa, aperte all'Alterità, che non temono l'esperienza della possibilità estrema: "tornare dalla morte è come mangiare un giardino", diceva una poetessa a me cara. Anime che rischiano, che si mettono in gioco, e che nel sacrificio di sé possono soccombere, ma possono anche trovare la beatitudine e la vera vita: "È come se una sorgente ultima dell'esistenza si rendesse fugacemente visibile, come se delle ragioni nascoste del nostro essere fossero immediatamente e interamente in azione. Scuotimento che non possiamo sopportare a lungo... da là arriva una messa in questione, da là si alza un appello all'esistenza che agisce in maniera feconda, spingendoci a trasformare noi stessi accanto a quello che rimane l'inaccessibile" (M. Blanchot, "La follia per eccellenza", 1953, postfazione a "Genio e follia", op.cit., p.193). Si tratta di tenersi in bilico e cogliere la fecondità dell'esperienza. "È evidente che, nell'ambito di questa rappresentazione generale, si pongono cascate di livelli differenti, dai più 'sublimi' fino a quelli che possono essere raggiunti nelle più 'banali' circostanze della vita quotidiana" (E. Fachinelli, 1989, p.63). L'estasi di cui parla Fachinelli non appartiene solo all'area mistica, ma abbraccia vari campi di esperienza, artistica, scientifica, allucinogena, erotica, esistenziale; le intuizioni, i lampi d'illuminazione, gli stati contemplativi che possono attraversare la vita di ognuno e che ci mettono di fronte ad altre possibilità della percezione e della mente: "Si trova ciò che in noi qualcuno, al di là dell'io, cercava: Dio, l'arte, la scienza; o anche, immediatamente, semplicemente, la sospensione del tempo della caducità. In generale: una nuova figura del mondo. Il rinvenimento è sempre singolare, e rimanda alla singolarità del cercatore. Ma questa sorge dal 'fondo comune' del corpo, se è vero che il passaggio dal vuoto al pieno presuppone il corpo come mediatore indispensabile" (Fachinelli, op.cit., p.30). L'eternità filtrata nel tempo, il corpo, l'emozione: come se il sentire fosse il presupposto dell'essere, come se in qualche modo la nostra natura mortale ci aprisse all'Assoluto, come se il fare silenzio dentro di noi lasciasse lo spazio al manifestarsi di Dio, o della Verità, o del Trascendente; proprio nella follia del corpo, nell'emozione che c'inonda e ci scalda, troviamo per un attimo la risposta all'universale perché che l'uomo incarna.

Il distacco dal mondo oppure l'angoscia (v. L.Berra, 2004) potrebbero essere le premesse di quest'esperienza, cui si giunge forse casualmente dopo un lungo cercare: "Il maschile si delinea allora come un paziente, faticoso, a volte quasi cieco operare che *precede e segue* l'atto creativo. Scegliere, disporre materiali, ispezionare, scrutare, scavare. Seminare. E più tardi raccogliere, sviluppare, trasformare. Alternanza ritmica del maschile e del femminile"; "Il femminile sarebbe



allora nel cuore, il cuore, di molte e diverse esperienze. E anche di questa mia esperienza”; “Intrepidezza, atteggiamento infinitamente più ricco e alla fine forse più efficace della prudenza di chi edifica muraglie” (Fachinelli, *op.cit.*, pp.21 e seg). Non temere l’apertura, il vuoto, la perdita della coscienza, lasciar fluire, infine accogliere, esser capaci di rovesciare la prospettiva. Come il counselor che, facendosi tra-ghettatore di anime, si porta e le porta fuori di sé, aiutandole a cambiare punto di vista, anche attraverso il controllo e l’uso sapiente delle emozioni: “Per sviluppare tali abilità occorre saper *coappartenere* contemporaneamente a sé e agli altri, saper *giocare* al *gioco* del dentro e fuori le proprie idee... Il *gioco* di oscillazione *disaccoppiamento-riaccoppiamento* è basilare per lo sviluppo della capacità di osservare le cose da prospettive diverse, immedesimarsi nella prospettiva dell’altro senza per questo abbandonare del tutto la propria, in buona sostanza per *co-municare*. Co-municare, certo, nel senso di mettere ciò che abbiamo-sappiamo *in comune* con l’altro, metterlo alla portata dell’altro” (Alberto Peretti, 2001, p.168).

“L’esperienza del limitato è già in sé l’universo... si esprime nella voce mite, modesta, dell’acqua, della neve, del raggio di luce” (Fachinelli, *op.cit.*, p.52). Riscoprire la poesia delle piccole cose che la frenesia della vita moderna ci ha fatto dimenticare; riscoprire la scrittura, la parola evocativa, la ricchezza inesauribile del linguaggio, l’ulteriorità di ogni sguardo. “In ogni caso – riconoscere il cambiamento, l’ampliamento, il salto. Facile. Più difficile, forse, riconoscere la propria abituale ottusità, cecità, de-limitazione. Non *grande* esperienza: *piccola*. Un filo d’erba è l’infinito. Formicolio della vita - non abolito, moltiplicato” (Fachinelli, *op.cit.*, pp.79-80).

La seduta di counseling concepita come un’avventura, un di più, un’intensificazione della vita, un felice abbandonarsi, al dolore e alla gioia: la sovranità può essere angosciante, ma infine libera, aiuta a considerare altre visioni del mondo, altri ruoli, come il riso del comico. Un gioco ha le sue regole, è una parentesi nel contesto vitale quotidiano, tuttavia in qualche modo ha a che fare con la nostra intimità, esprime il nostro modo di essere entro una cornice separata, quindi protetta; analogamente, una relazione d’aiuto è come una lente su un episodio della nostra vita, che può contribuire a focalizzare meglio e a coordinare poi ogni fatto all’interno di un percorso esistenziale.

Simmel, descrivendo l’avventura, parla di un “intrecciarsi di un carattere puramente tangenziale con uno centrale. Essa può dare alla nostra vita uno splendore soltanto momentaneo, come un raggio gettato nell’interno di una stanza da una luce che passi velocemente all’esterno; in tal modo tuttavia viene soddisfatto un bisogno, o forse ciò è addirittura possibile soltanto grazie a un bisogno che, lo si



consideri fisico, psicologico o metafisico, permane per così dire atemporalmente nel fondamento o nel centro della nostra essenza ed è legato all'esperienza effimera come quel chiarore casuale e subito dileguato al nostro desiderio di luce in generale" (G. Simmel, *op.cit.*).

Ogni riflessione ed ogni esperienza significativa che compiamo rappresenta un ponte di collegamento fra temporale ed eterno, risponde ad un "desiderio di luce", un'esigenza antropologica di chiarificazione dell'esistenza, nei momenti poetici della nostra vita l'effimero sfocia nell'eterno, che in quell'attimo abbiamo sfiorato: l'aspirazione più alta di un counselor potrebbe essere questa, dare respiro alle ali dell'anima, donare "parole come colombe" (Jabes), danzare nell'"azzurro del cielo" (Bataille). Una libertà che solo la lettera può evocare.

"La letterarietà, la scrittura sono l'*in più*, presente nel vissuto, lo spreco dei significanti del rapporto erotico, e il resto è pre-testo, occasione: equivocità nel gioco del rinvio da significante a significante, che fuoriesce dalla logica del rapporto biunivoco significante-significato; che oltrepassa la letteralità in letterarietà" (A. Ponzio, *op.cit.*, p.17). La scrittura intransitiva è in se stessa desiderio e dono, allude, non possiede, dice e non dice, non è plateale, dà il tempo della risposta e della riflessione, è avvolta dal silenzio. "La faticità del discorso erotico lo rende somigliante alla scrittura. In entrambi i casi il Linguaggio viene messo a tacere, parlando. Il discorso erotico è, come la scrittura, un gioco" (Ponzio, p.20); "tra noi due deve signoreggiare solo il gioco che è proprio della libertà" (Kierkegaard, "Diario del seduttore"). "La passione amorosa come passione per l'indifferente si colloca nel campo delle spese senza scambio, delle spese inutili, delle tensioni infunzionali. Rischio di perder tutto, di allontanamento da ciò che ci appartiene, senza possibilità di ritorno; un dare senza avere nulla. È questa la seduzione, e chi ne accetta il gioco lo sa. La seduzione non promette nulla, non restituisce, non pareggia, non rientra nell'orizzonte dell'eguaglianza, dello scambio" (Ponzio, p.79).

L'avventura erotica, l'avventura del counseling, entrambe rischiose, entrambe impossibili, giochi di seduzione; ogni relazione autentica si pone al di fuori della logica dello scambio, l'Altro è sempre l'irraggiungibile, l'amato, è la mia scommessa, la mia paura, il mio desiderio. Perché da esso mi separa una distanza incolmabile, un velo che posso solo sollevare, l'occhio non è acqua trasparente, ma lago nero senza fondo, ogni parola pronunciata è nello stesso tempo impronunciabile, lascia nel non-detto più di quanto possa esprimere, evoca silenzi, ricordi e ombre dell'Inconscio, e proprio per questo conserva ancora un significato non banale, campeggia preziosa come una perla sul collo dell'amata. Ecco perché il rapporto fra uomo e donna è il prototipo di ogni rapporto umano, per noi esseri mancanti in cerca di completezza, per noi che abbiamo perso il rispetto, la tenerezza con cui dovremmo guardare l'Altro, per noi abituati alle grigie metropoli dove si cammina



in fretta, a testa bassa, senza salutare. “La profonda solitudine metafisica dell’individuo, per il cui superamento qualsiasi desiderio dell’uno di raggiungere l’altro è soltanto un cammino infinito, ha ottenuto nel rapporto fra i sessi una configurazione dalla sfumatura particolare, ma forse anche avvertibile nel modo più essenziale. In questo come in altri casi, il rapporto fra i sessi rappresenta il prototipo di innumerevoli relazioni della vita individuale e intersoggettiva. . . . Più in generale, che l’essere umano sia una creatura dualistica, che la sua vita e il suo pensiero si muovano nella forma della polarità, che per lui ogni contenuto dell’essere trovi e determini se stesso solo in base al proprio contrario, tutto ciò risale forse a quella divisione ultima del genere umano, i cui elementi si cercano in eterno, si completano a vicenda e tuttavia non superano mai la loro opposizione. Il fatto che il bisogno più intenso della persona sia bisogno di quell’essere dal quale è forse separata dal più profondo abisso metafisico, anche questa è l’immagine più pura, forse addirittura la forma originaria, operante in modo decisivo, di quella solitudine per cui l’uomo è uno straniero non soltanto fra le cose del mondo, ma persino fra coloro che gli sono più vicini” (G. Simmel, 1911).

Solitudine metafisica che le parole cercano vanamente di colmare, tessendo discorsi, disfando e ricucendo rapporti, come Penelope che ogni notte scompondeva la sua tela per ricomporla al mattino, come Sisifo che rifaceva sempre lo stesso percorso con lo stesso masso sulle spalle, e la sua grandezza non stava nell’impresa, ma nella consapevolezza della sua sventura.

Diceva Pavese che una persona è come un libro da sfogliare lentamente, da meditare, da ripercorrere; paragonava la pagina scritta a un volto da decifrare con cautela, delicatezza, venerazione. Allo stesso modo un testo, come una vita, non sono da *comprendere*, ma da *interpretare*, non sono da analizzare oggettivamente come cadaveri da sezionare, non sono generi da classificare (come i malati psichici nel DSM), ma *scritture* da vivere, sperimentare sulla propria pelle, *sentire* nel frantumarsi della propria esistenza che, anch’essa, non è discorso coerente, ma enigma, cifra, “estrema fisicità e insieme sua riduzione a cenere” (Fachinelli, p.51). Esistenza che nasconde altre esistenze e da queste si lascia ammaliare, come dalle vite che incontra, dai volti che incrocia, tensione verso l’Abisso e gioco con l’Assoluto. Io plurale, in bilico tra essere e non essere, come Amleto, danzante sul filo della vita, dubbioso e sognatore come solo un filosofo può esserlo.



Bibliografia

- Bataille G., *L'Expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1973, trad. it. di Clara Morena, Bari, Dedalo, 1978;
- Derida J., *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, trad. it. di Gianni Pozzi, Cogito e storia della follia, Torino, Einaudi, 1971.
- Derrida J., *La dissemination*, Paris, Seuil, 1972;
- Fachinelli E., *La mente estatica*, Milano, Adelphi, 1989;
- Jaspers K., *Strindberg und Van Gogh*, Piper Verlag, 1951, trad. it. di Brigitte Baumbusch e Mario Gandolfi, Milano, Cortina, 2001;
- Peretti A., *Il dubbio di Amleto - Il gioco come modo di pensare, sentire, agire*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2001;
- Ponzio A., Tundo M., Paulicelli M., *Lo spreco dei significanti - L'eros, la morte, la scrittura*, Bari, Adriatica, 1983;
- Rovatti P.A., *L'esercizio del silenzio*, Milano, Cortina, 1992;
- Rovatti P.A., *Il paiolo bucato*, Milano, Cortina, 1998.
- Rimmel G., "L'avventura", "La civetteria", 1911, in *Filosofia dell'amore*, trad. it. di Paola Capriolo, Roma, Donzelli, 2001;



SAGGI E ARTICOLI

Il tempo come *distensio* dell'anima in Agostino

Arcangela Miceli

Riassunto

La “fusione di orizzonti” in cui, secondo Gadamer (1983), si realizza il dialogo con la tradizione, ci offre lo spunto per seguire le tracce del pensiero di Agostino di Ippona e per delineare il profilo concettuale e la procedura argomentativa che ci porta a riconoscere nella filosofia agostiniana uno dei prodromi dell’atteggiamento filosofico *pratico*: il domandare alla vita per la vita stessa. Il nucleo centrale di questa presenza dell’uomo nel “mondo della vita” si “misura” infatti proprio nell’esperienza del tempo, di un tempo come *memoria - attenzione - attesa*. Ed è per declinare le varie accezioni che la durata-vissuto temporale ha in ogni percorso esistenziale che si sono utilizzate in questa riflessione tre diverse traduzioni del termine agostiniano *distensio*: quella maurina (J.Marrou) come *estensione*, la classica di Marzullo come *distensione* e quella della de Monticelli come *pro-trarsi*.

Parole chiave

Tempo, *Distensio*, Anima, Senso, Relazione.

La lettura che Beierwaltes fa della filosofia di Agostino ha una sua prima peculiarità che va oltre la stessa filosofia del vescovo di Ippona: da neoplatonico quale sente di essere più che auspicare un felice ritorno all’antico egli vuole far tornare l’antico nel moderno e nel contemporaneo, fornendo così alla filosofia pratica quel “materiale” di riflessione che passa dall’ermeneutica dell’interpretazione all’ermeneutica del vissuto, del dialogo e del *colloquium*. “È solo a partire dalla consapevolezza di una differenza ermeneutica che ci separa dal passato, e al tempo stesso del tentativo operato in senso immanente ed esplicito del soggetto della comprensione di mettere in relazione ciò che è passato, diverso, ciò che gli appare come estraneo, con problematiche posteriori o attuali del filosofare, che rende possibile un’appropriazione critica e al tempo produttiva di un pensiero... la *presenza* di un’idea che sta in rapporto dialettico col suo punto di origine: è solo questo che affascina e che in un’interpretazione è in grado di portare ad un coinvolgimento attivo con la cosa stessa e con la *verità* che in essa giunge a manifestarsi... Cercare di modificare il pensiero contemporaneo mediante il passato è compito centrale della filosofia” (1990, pp. 29 e seg).



Secondo Beierwaltes, e questo è per certi aspetti confermato dal curioso testo di Gaarder (2000)¹, Agostino costituisce un esempio molto significativo della mediazione tra Platonismo e Cristianesimo; cominciando la sua prima formazione sull'*Hortensius* di Cicerone. “Cominciasti con Cicerone - scrive Floria, colei che nel testo di Gaarder si dichiara come la donna abbandonata da Agostino²- come facesti tu. Di lui scrivi nel tuo libro III *Ma in quell'esortazione bastava ad avvincermi l'invito ad amare non questa o quella setta ma la verità stessa, ovunque fosse: e a cercarla, conseguirla, possederla...*³. E la verità Aurelio è quella che mi ha spinto a leggere i filosofi e i sommi poeti. Ho anche letto gli scritti dei quattro Vangeli. Dopo che fummo strappati l'uno all'altra, ho votato interamente la mia vita alla Verità, così come un tempo tu la votasti alla Continenza”; e passando dai “libri dei Platonicisti” che Beierwaltes non ha dubbi si riferisca a Plotino e Porfirio. Così Agostino nel *De vera religione*: *nessuno si è avvicinato a noi più di costoro*. E Floria: “Mi sembra che cominciasti a guardarmi in maniera diversa dopo aver letto il *Fedone*, e la situazione non migliorò dopo che leggesti Porfirio. Tante le teste, Aurelio, tante le opinioni!⁴ In verità iniziai a nutrire sospetti quando prendesti a chiamarmi Eva, ma non accadde prima che fossimo giunti a Milano. Fui allora che facesti di tutto per aver accesso alla cerchia di Ambrogio. Tu stesso scrivi che la tua anima non era sana e forte a quel tempo - *Era come esulcerata e si buttava fuori, infelice, nel desiderio di farsi toccare e graffiare dai corpi: che nessuno amerebbe se non avessero un'anima*⁵. La frequentazione del vescovo Ambrogio, grazie all'esempio e alla parola, lo avviò alla riflessione sul cristianesimo e sulla sua verità, così come la lettura di Plotino fornisce ad Agostino l'orientamento definitivo verso la conversione e verso il battesimo ricevuto dalle mani stesse di Ambrogio. Delle varie tappe della conversione [a] per fede; b) malgrado la persistenza di dubbi filosofici ed oscurità religiose, dovute ad ignoranza; c) incontro con i platonici anche se Agostino interpre-

¹ L'autore è lo stesso de *Il mondo di Sofia* che aveva come intento quello di rendere la filosofia accessibile alle nuove generazioni e che per certi aspetti ha anticipato lo spirito che anima i partecipanti ai festival filosofici che da qualche anno riescono a coinvolgere folle di appassionati in alcune piazze d'Italia. Questa è un'opera di pregio perché con estrema correttezza filologica e con commovente passione filosofica rende credibile fino alla fine una finzione di tipo manzoniano al punto da far venire anche al lettore più accorto il dubbio che forse il “manoscritto” di Floria sia veramente capitato tra le mani dell'autore. Il racconto, che utilizza in modo accorto, coerente e calibrato le citazioni dalle Confessioni, si snoda come una narrazione sentimentale in cui la protagonista esprime tutto il suo dolore di donna amata e abbandonata intrecciando il ricordo di una passione assoluta e disperata con le eterne domande su Dio, sulla natura umana, sul significato e senso dell'amore e della vita.

² Agostino, *Confessioni*, Libro VI

³ Agostino, *Confessioni*, Libro III, 4

⁴ Gaarder, op. cit. a Orazio *Quod capita, tot sensus*

⁵ Agostino, *Confessioni*, Libro III, 1² Agostino, *Confessioni*, Libro VI

³ Agostino, *Confessioni*, Libro III, 4

⁴ Gaarder, op. cit. a Orazio *Quod capita, tot sensus*

⁵ Agostino, *Confessioni*, Libro III, 1





tala filosofia platonica in senso cristiano; d) conversione del cuore e proposito di perseguire l'ideale della perfezione cristiana] in questa sede ci interessa in particolare la terza e l'ultima. La terza in quanto il problema del male rimarrà, nell'opera come nell'esperienza di Agostino, uno dei temi più forti e sentiti; e se per i platonici il male non esisteva di per sé, ma era corruzione, privazione di bene, nella sua biografia troviamo due momenti di lacerazione che persisteranno nel ricordo "come ferite aperte" e sono rievocate anche nella stesura delle *Confessioni* (libro IV e libro VI). Alla morte dell'amico così scrive "La tristezza calò buia nel cuore, e dovunque guardavo era la morte. E il mio paese divenne un patibolo, e la casa paterna m'era penosa e strana, e tutto quello che avevo condiviso con lui, senza di lui si convertiva in uno strazio enorme. I miei occhi lo cercavano dappertutto, e odiavo le cose perché non lo tenevano tra loro... e mi portavo dietro l'anima mutilata e sanguinante che ormai non ne poteva più di farsi trascinare in giro... non trovava pace... tutto mi faceva orrore, perfino la luce"⁶. Così nel momento in cui è costretto a separarsi dalla donna amata: "e quando mi fu strappata dal fianco la donna con la quale ero solito andare a letto, dovettero tagliarmi via il pezzo di cuore che le era attaccato: e la ferita sanguinò molto. Se ne tornò in Africa, facendo voto a te, o Dio, di non conoscere mai altro uomo, e lasciando con me il figlio naturale che da lei avevo avuto"⁷. Ma così Floria "la vita è breve, troppo breve. Ma forse è qui e ora che viviamo, e soltanto qui e ora. Se è così, non hai forse voltato le spalle ai giorni che, malgrado tutto, splendono? E non ti sei smarrito in un lugubre e oscuro labirinto di pensieri in cui non posso raggiungerti e ricondurti fuori? Non viviamo in eterno, Aurelio. Ciò non significa che non dobbiamo cogliere i giorni che ci vengono concessi..."⁸ Floria sembra andare oltre Agostino, recuperandone i fondamenti filosofici.

La capacità dunque di visione-ascolto della realtà, e in particolare di quella realtà che è da una parte la nostra, fatta di stati d'animo, affetti, emozioni, sentimenti e passioni, e dall'altra coincide con la realtà delle persone, degli individui, degli altri, che la de Monticelli⁹ chiama approccio fenomenologico: andare verso le cose e le persone accogliendole per quello che sono, in una giusta visione, in un corretto ascolto ma soprattutto con la fondamentale virtù dell'attenzione. Questa dell'attenzione è una qualità dell'approccio fenomenologico che sta alla base di molte altre. Si contrappone alla distrazione, al *divertissement*, e a quello che Agostino definiva *curiositas*, figlia della cura, dunque del tendere ansioso alle cose, dell'appetere. L'attenzione è poi anche rispetto della dimensione temporale più vicina a noi, quella del presente: dell'essere presso l'ente che siamo e che

⁶ Agostino, *Confessioni*, Libro IV, 7,12

⁷ Agostino, *Confessioni*, Libro VI, 15,25

⁸ Gaarder, *Vita brevis* pag. 111

⁹ Cfr. R.De Monticelli, *L'ordine del cuore*, Garzanti 2005



si sviluppa nel tempo con tutto il suo tesoro di affetti, emozioni ed esperienze; e che in questo senso è altro dalla tensione e dall'ansia e si imparenta piuttosto alla agostiniana "quiete di uno spirito in riposo".

Il tempo dunque si muove su piani emozionali ed esperienziali diversi e accompagna la vita di Agostino e la vita di ogni uomo scandendo le tappe del vivere, dell'essere e del "sentire". È breve e irripetibile, è nostalgia, rimpianto e memoria in cui sono celati "i tesori delle innumerevoli immagini portate dalla percezione" (*Confessioni* libro IV), ma è anche, nella doppia prospettiva di *esterno* come orizzonte delle realtà sensibili e *interno*, nella condizione reale e irreale di istante (quasi l'*ikanon* greco). Ora il singolo istante può essere collegato con tutti gli altri solo se la coscienza in quanto depositaria della memoria del passato, contemplazione del presente e attesa del futuro si *dis-tende* e nello stesso tempo si raccoglie in unità. Il tempo sembrerebbe essere di fatto tempo interno, in altre parole "*distensio animi*". "Mio Dio, dunque misuro e non so cosa misuri. Misuro in termini di tempo il movimento di un corpo. Ma allora non misuro il tempo stesso? ...E allora il tempo stesso come lo misuro? Forse misuriamo un intervallo di tempo con uno più breve come la lunghezza di un cubito misuriamo con quella di un asse? Sì in questo modo a quanto pare misuriamo l'estensione temporale di una sillaba lunga con quella di una breve e la diciamo doppia di questa... Perciò mi è parso che il tempo altro non fosse che una sorta di *distensio*¹⁰: ma di che cosa non lo so... Misuro il tempo, lo so: ma non misuro il futuro perché non esiste ancora, non misuro il presente perché non occupa alcuna estensione, non misuro il passato perché non esiste più. Che cosa misuro allora? Non il passato ma il tempo che passa?"¹¹ Il tempo che passa entra dunque prepotentemente nell'ontologia del quotidiano, nella storia esistenziale in cui ognuno ritrova segni e tracce del proprio vissuto, del proprio essere stato ed essere con se stessi, con gli altri, con le cose. Così Galimberti "Accanto al tempo ciclico della natura, i Greci avevano individuato il tempo "scopico" proprio dell'uomo. Il verbo greco "skopeo" vuol dire infatti: "guardare", "puntare al bersaglio", tendere a uno "scopo". Ma c'è un altro tempo che l'Occidente ha ereditato dalla tradizione giudaico-cristiana che l'orologio non misura e di cui stiamo perdendo le tracce. È il tempo "escatologico". "Eschaton" vuol dire "ultimo". All'ultimo giorno si realizza quello che all'inizio era stato annunciato. Quando il tempo è iscritto in un disegno, diventa "storia". Storia della salvezza, storia del progresso (non del semplice sviluppo), storia dell'utopia, dove il tempo misura il progredire, il migliorare, il redimersi dell'umanità. In questo tipo di temporalità fa la sua comparsa la categoria del "senso". Il senso della vita, il senso della storia che il tempo scandisce.

¹⁰ la De Monticelli traduce con *pro-trarsi*

¹¹ Agostino, *Confessioni*, Libro VI, 26.33



Ma la tecnica, che ha quella visione contratta del tempo che va dal recente passato all'immediato futuro, rende gli uomini incapaci di pensare il tempo escatologico e quindi il senso della loro vita e della loro storia.

Il tempo interiore, che è poi il tempo dell'anima che pensa, che sente, che riflette, che soffre, che ama senza limiti di tempo, è stato infatti tutto bruciato dal tempo esteriore delle cose da "fare", a cui l'orologio, incalzante e ossessivo, assegna il suo tempo senza qualità.¹²

Tuttavia *estensione, distensione e protrarsi* mantengono una sorta di sinonimia interna in quanto riguardano tutte e tre la dimensione interattiva e di trasferimento nell'altro da sé senza perdere il legame con il sé, anzi l'anima *conserva* la propria identità e il proprio essere e grazie alla propria identità e al proprio essere delinea, definisce e fa essere l'altro da sé; in altre parole le tre accezioni collocano, - la prima nella dimensione temporale e spaziale, la seconda nello specifico ampliamento spaziale, la terza nella intenzionalità di permanenza spirituale, nel pieno rispetto delle reciproche configurazioni, l'io nel tu, la soggettività pensante, desiderante, accogliente, riflessiva, intima si pone in una relazione comunicativa feconda e fertile: le nostre emozioni si nutrono mentre vanno a "concimare" ed accrescere quelle degli altri.

Bibliografia

- Agostino *Le Confessioni*, trad. italiana di A.Marzullo, Zanichelli Bologna 1968
Agostino *Le Confessioni*, trad. italiana di R.De Monticelli, Garzanti Milano 1991
Beirwaltes W, *Agostino e il neoplatonismo cristiano*, Vita e pensiero 1995
De Monticelli R., *L'ordine del cuore*, Garzanti Milano 2004
Gaarder J., *Vita brevis*, Editori associati Milano 2000
Gadamer H.G., *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983

¹² Umberto Galimberti: *Le nostre ore senza qualità* - tratto da "la Repubblica", 19 dicembre 2004



RECENSIONE

Giorgio Girard, *Tutto e niente*, Stampatori, Torino 2001

Silvana Ceresa

“Nonostante-ormai”

Giorgio Girard definisce il suo *Tutto e Niente* “come libro paradigmatico in quanto enunciativo e libro rozzo in quanto paradigmatico: paradigma è ciò da dove viene il nostro pensare.

Giocando tra sintesi e parafrasi ho intitolato questa lettura “nonostante-ormai”: l’affresco dell’oggi risponde al “nonostante”, apre ad un fieri, non si ferma in un “ormai”.

Nonostante la colonizzazione del frastuono e dell’antiriflessione, gli sguardi lunghi che sanno andare oltre le apparenze richiedono una ricerca, una messa in gioco personale, per andare *oltre l’ormai*, per considerare una alternativa alla conoscenza lineare, in-ambigua, chiara ed immediata delle cose, ed accogliere la base non lineare ed ambigua che si affaccia come possibilità probante, al di là di ogni apparenza.

Lo scenario è complesso ed articolato, con molteplici percorsi: gli esempi tratti dal nostro quotidiano, la letteratura filosofica, quella mistico-religiosa, quella della psicologica di Jung; il pensiero raccoglie tutto questo formulandosi, perciò preferisco seguire la traccia “tutto-divisione-trasformazione”

1- da un prima prelogico, pratico-poetico - esemplificato dal contadino analfabeta cinese che vede lo stesso aspetto nella sega, accetta e ceppo, là dove noi ne vediamo molti, poiché pensa le cose nell’unità della funzione non nella pratica che dà schemi logici e definizioni. (et-et non aut-aut) - dell’oralità ante-scrittura dove le forme prime di oralità-mimetico-gestuale sono segnate dall’indistinzione tra sentimenti ed azioni, tra modalità d’anima e movimenti del corpo, in un mondo caratterizzato da una conoscenza agita, pratica, immaginativa

2- all’ordine del logos che la conoscenza razionale conferisce alle cose distaccandosene e ponendo un rapporto soggetto-oggetto; la rottura del simbolo apre alla nascita della coscienza, all’ingresso nel tempo, alla “caduta”. L’Ortòtes *mette in ordine la filosofia* in modo funzionale attraverso una razionalità distintiva, la razionalità dialettica si associa alla scrittura e *mette in ordine la tecnologia*

Il paradigma della negazione significa che ciascuno, Dio-uomo-natura, si fonda sul suo non-essere ciascuno degli altri due, è ontico, si basa sulla comune esperienza degli uomini, su come immediatamente la vita è rappresentata dalla mente, parte dal vedere. A non è B, gli opposti sono esclusi.



L'uomo si rappresenta il mondo e conosce il mondo secondo una visione organizzante e perciò tranquillizzante, così come ha bisogno di oggettivare lo psichico e renderlo una base stabile di riferimento su cui costruire leggi e postulare previsioni (si va dallo psicologo come dall'astrologo)

È la Ratio, il Logos, il de-cidere, la de-cisione assunta come esclusione fondativa di un primo elemento di tutto rilievo; atteggiamento fondante dell'uomo occidentale, tecnicistico, materilizzante, legato alla valorizzazione del dovere inteso come esclusione dell'opposto.

L'occidente ha costruito la propria efficienza sulla violenza dell'aut-aut e delle certezze dei possessori di verità, della psicologia forte, della religione positiva: per l'efficienza e la colpa c'è bisogno dell'inferno, come per fondare l'io c'è bisogno dell'altro.

La scrittura separa il linguaggio dalla persona parlante e lo traduce in un oggetto, in una cosa visibile e fissa, rispetto la quale il parlante acquista un rilievo proprio e separato, diviene un "io"; questa è la scoperta socratica che separa il linguaggio ed il pensiero fissati per iscritto, dalla persona parlante: nasce un io che prima non c'era e che guarda la scrittura.

Il soggetto come fattore limitante, come sguardo prospettico quindi come semplice punto di vista: al posto dello sguardo assoluto di Dio c'è il limite introdotto dalla soggettività dello sguardo.

Nonostante questa relativizzazione di fondo acquisita con la crisi della verità noumenica ed assoluta, permangono dei resti della teologizzazione del mondo in un perdurante sostegno morale compatibile al rigore della conoscenza ordinata della scienza.

La morale costituisce quel cemento che tiene uniti gli individui e l'egoismo può essere un sostegno ad una socialità diversa, ma non meno importante, basata sugli scambi e sulla concorrenza: si delinea l'autonomia dell'economico nel sostegno della socialità.

Non "l'utile dell'anima" di Socrate-Platone ma l'utile a-moralmente considerato: nell'acquistare qualcosa non ci rivolgiamo all'umanità del venditore ma al loro egoismo e parliamo dei loro vantaggi non dei nostri bisogni.

L'utilità ha da sempre contribuito a regolare la condotta umana, anche se non da sola, e nella relatività del tempo si passa dalla scansione del tempo governata dall'irrazionale del credere, a quella governata dalla razionalità dell'a-moralmente utile.

Al tempo della morale pensare al vizio corrispondeva a far risaltare dualisticamente la virtù, l'individuo oggi operante nel mondo è rappresentativamente disilluso sul funzionamento pratico delle categorie razionali: infatti non si deve dimenticare che la morale è un aspetto pratico della ragione e funziona come questa perché della ragione ha le stesse esigenze dicotomiche, escludenti, ciò che è questo non è quello.

3- nel mondo attuale il disincanto e l'insofferenza alle regole esprimono un nuovo sapere, sedimentato nella originalità epistemologica junghiana, e riprendono sensibilità sopite che riecheggiano l'Adamo androgino e gli stadi pratici-poetici dell'umanità.



L'innovazione metodologica di Jung supera il piatto materialismo monoteistico di una psicologia che voglia essere a tutti i costi scienza: infatti in Jung religione e sessualità, sacro ed istintuale si intrecciano facendo parte dello scenario irrinunciabile dell'inconscio.

Il prima dell'androgino segnala la totalità della logica fondativa che c'è nel due della sessualità: non solo religione ma anche sessualità come conoscenza. Ed è biblico.

Il dualismo crea definizioni, crea oggetti astratti: alla luce della distinzione del dualismo platonico noi guardiamo ad un prima ed un dopo, un indistinto ed un distinto, un prima come verità totale dello stato originario del mondo prelogico ed il dopo come avvio filosofico della dimenticanza dello slancio indistinto, consentito da una conoscenza agita anche emozionalmente.

Ortòtes, la correttezza nel guardare, e Aletèia, verità come svelamento, sono la dicotomia della lacerazione dello spirito moderno, il disagio nella funzionalità del mondo: ciò che è disumano nella vita moderna è quello che è ufficiale, il disumano che Hiedegger dice deiettivo, la verità falsificata ma ufficialmente indiscutibile come l'uso delle pieghe della legge, la diseducazione che impedisce di far posto ad una correttezza di cui sappiamo per antico sapere.

L'uomo d'oggi - il soggetto vero è la storia - conosce il dis-valore dei valori che gli vengono offerti e supera la metafisica e tende ad accostarsi al pensiero del niente; la realtà dell'epoca della comunicazione di massa si conferma allo sguardo di quel soggetto che politeisticamente, o secondo il paradigma del niente, vede oltre la scontatezza e l'approssimazione consentite dall'aut-aut.

Il paradigma del niente tratta gli opposti nel senso dell'aggiunta compensatoria, esce dall'aut-aut ed apre alla considerazione del relativo, del et-et.

Il divenire dell'uomo in senso spaziale comporta un atteggiamento antropologico-culturale, un atteggiamento spazialmente pluralistico, comporta un relativismo psichico, una precarietà legata al divenire, un mondo non parmenideo.

L'indistinzione offerta dall'epoca presente ripropone il Niente originario, non ancora ordinato dalla caduta e dall'aut-aut del paradigma della negazione: ogni cosa è quella cosa ma è anche un'altra, come nel paradigma del niente che permette l'oscillazione dei significati.

Più che un uomo-manichino, nella perdita di valori appare un uomo insidiato da domande, non più sorretto da risposte socialmente predisposte, secondo credenze contrapposte e forti fonti di appartenenza, è l'imparare a vivere l'incertezza.

Ma forse il Vacuum è terapeutico, il Niente che troviamo nella vita esprime un'opzione per il pensare che era svanita prima: non ci si arresta all'*ormai* del niente.

La miscredenza diventa la rivalsa del pensiero, una sfida al vivere, al pensiero non voluto e s'impone l'esercizio del pensare; senza dimenticare ciò che è più difficile da pensare, i paradigmi, i grandi apparati formali.



Per conoscere il qui ed ora occorre non trascurare l'antico che ci portiamo dentro come tracciato di noi stessi (come gli archetipi junghiani), il grande pensiero orientativamente inconscio che ci precede, stabilisce per quale ideazione propendiamo.

Così presuppone uno stacco tra l'io ed i dettami morali interiorizzati ma esterni, oggettivi, gerarchici: sopra il dettato morale e sotto l'io. E' l'andare oltre quel canale morale così ovvio e sensato e detto dai maestri e dai padri e dai filosofi: non c'è soluzione unica scontata.

La confusione tra efficienza e benessere è al centro dei drammi cognitivi ed emozionali dell'occidente: in questa incertezza, de-sostanzializzare il mondo non serve ad essere più efficienti ma può aprire filiere conoscitive e prospettare una inattesa potenza di benessere. Dunque è importante sapersi orientare rispetto ai grandi paradigmi dell'impensato dell'uomo.

Un'epoca così centrata sull'efficienza e sull'antispeculativo, sugli azzardi di categorie conoscitive lontane dalla nostra comune esperienza distintiva, è un riconoscimento che gli opposti si toccano, l'occidente si congiunge all'oriente come la Siberia e l'Alaska.

Imparare a sondare la conoscenza fondata sulla trasformazione: et-et non significa restare nell'incertezza postulata dal vai-e-vieni degli stati d'animo, ogni uomo potenzialmente possiede due vie, il sentire e l'agire, una compensazione tra la totalità compensatrice dell'oriente e la parzialità efficiente dell'occidente: dico sovente che abbiamo due gambe, il sentimento e la ragione, e che si deve imparare ad usarle entrambe, altrimenti si è zoppi.

Le categorie sostanziali dell'aut-aut le pratichiamo da millenni ma ci è ostico il nesso che lega tutte le cose, l'occhio distintivo non vede i nessi, perché se li vede è confuso, mentre l'occhio trasformativo non vede le distinzioni, o le vede ma le confuta. L'oggi, l'epoca, favorisce l'acquisizione dell'occhio trasformativo e ciò attenua terapeuticamente ed eversivamente le istanze dell'ufficialità corrente

Terapia ed eversione vanno nel senso della maturazione e dell'autonomia del giudizio, della capacità singularizzante dell'uomo per uscire dalla massa.

Una conoscenza che va oltre le apparenze ontiche e dualistiche, sottrae l'uomo all'ossessione della colpa, lo rende eversivo, meno controllabile: la potenza attuativa di un vivere liberati dalla colpa presume una vita subito, qui-ed-ora, senza rinvii.

Non la persistenza del due ma l'attualità del qui-ed-ora

Il dualismo ontico, ricompensa-punizione eterna, agisce come un condizionamento psicologico filogeneticamente operante, architettura dell'impalcatura morale dell'occidente.

L'uomo ha dovuto arrangiarsi, cioè falsificarsi, impiegando il dualismo, non per correre al cielo ma per stare meglio in terra (cristianesimo e marxismo: l'ontologia del non-ancora): se efficienza e benessere coincidessero, l'esito sarebbe stato soddisfacente.



te; ma il processo di formazione si è estrinsecato come falsificazione, utilizzando il dualismo morale nella facciata e smentendolo nella sostanza. Questo sembra l'esito del tendere ad un'impossibile perfezione, adottato, inconsapevolmente, come paradigma orientativo all'azione nei secoli. Questo nella storia.

Ora si inizia a considerare una sorta di purezza impropria, una autenticità impura, un commisto raggiungibile; in questo solo luogo della vita si può svolgere tutto l'eventuarsi delle possibilità umane: ne consegue un altro modo di guardare il mondo, attraverso il riconoscimento di una irrimediabile molteplicità umana.

Il mondo pre-platonico era addestrato alle mescolanze (cosa è la pedofilia educativa?): con Jung si rifonda quella autenticità impura, refrattaria a farsi guidare dalla perfezione dell'aut-aut.

Il monoteismo consiste in un modo di guardare al mondo incentrato sull'identità e compattezza degli enti, sulla sostanza e sul principio di non contraddizione.

Il pluralismo-politeismo è il tempo dell'indistinto quindi entro l'Uno si dà il Tutto, il farsi trasformativo di un mondo senza entità distaccate, è l'immaginazione diveniente e non catturabile dall'astrazione.

Incatturabile *nonostante* che la prospettiva dell'io tenti l'imbrigliamento dell'ordine, ci si muove tra le pretese dell'essere dell'io, del monoteismo - e del dualismo che si trascina come esito ontico - la richiesta di assumere come essere il divenire dell'anima, la sua pluralità, il suo politeismo.

Il mondo può pensarsi secondo poli contrapposti temperantesi reciprocamente, come sistole-diastole, due aspetti ineludibilmente connessi fondativi l'uno per l'altro che, entro questi limiti empiricamente percepibili, entrambi sono.



RECENSIONE

Balistreri A.G., *Prendersi cura di se stessi.* *Filosofia come terapeutica della condizione umana,* Apogeo, Milano, 2006

Luca Nave

Qualora si accetti l'idea di Pier Aldo Rovatti (*La filosofia può curare?*, Cortina, Milano, 2006) secondo cui il filosofo consulente deve ritagliarsi il suo spazio d'azione attraverso uno scontroso incontro con la cultura o fenomeno *psy* intesi come "psicologizzazione del tessuto sociale a partire dagli stessi livelli istituzionali" (p. 29) e, conseguentemente, facendo i conti con l'assoggettamento che ha indotto la medicalizzante trasformazione dell'*homo sapiens* in *homo psicologicus*, il libro di Balistreri può essere letto e gustato come uno sforzo schiettamente filosofico operante in questa direzione.

Il volume si aggira intorno a tre idee fondamentali, intimamente connesse tra loro, e che già secondo Rovatti era necessario ripensare criticamente:

- un'idea di *filosofia* (come cura o, alla luce del sottotitolo, quale "terapeutica della condizione umana")
- un'idea di *cura* (in senso non medico-psicologico, ovvero al di fuori del paradigma psico-medicalizzante)
- un'idea dell'*uomo* (del soggetto reso vulnerabile, impotente e dipendente dall'assoggettamento alla cultura terapeutica, caratterizzata dalla tendenza a trasformare ogni suo mal-essere in una malattia nella dimensione del *biòs* o della *psichè*).

Queste tre idee pervadono l'intera trattazione, e vengono da Balistreri coniugate e amalgamate al fine di esprimere la fondamentale concezione che ne sta alla base: la cura, nonostante la tendenza a monopolizzarla e farla propria operata dall'autosorveglianza e dai meccanismi del potere medico-psichiatrico (nel senso descritto da Foucault), non appartiene esclusivamente alla cultura medica o *psy* ma è parte costitutiva della natura umana, rientra nella gettatezza dell'esistenza dell'esser-ci in senso heideggeriano, fondamentalmente ed esistenzialmente bisognoso di prendersi e offrire "cura".

Al fine dunque di mostrare il carattere esistenziale della cura e la necessità di una terapeutica filosofica e non clinica della condizione umana, Balistreri parte da lontano, domandandosi, già nella *Prefazione*, in senso assai generale e in una maniera affine al





socratismo che permea di sé l'intero trattato, “che cos'è la cura?”, ovvero perché esiste, per la natura umana, il bisogno di cura e di terapia.

La risposta sembra scontata, ma in realtà contiene in sé notevoli spunti di riflessione che condurranno a notevoli conseguenze teoriche e pratiche: la cura esiste in virtù della tendenza dell'uomo a ricercare il bene che, inevitabilmente e deduttivamente, significa aver cura di evitare il male. In maniera solo apparentemente semplicistica Balistreri allora conclude: “la cura non fa altro che liberarci dal male [...] e qualsiasi cura dei mali è una terapia” (IX).

Tale connotazione relativa alla valenza terapeutica della cura, è evidente, è analoga e assai affine alla concezione medica: la medicina in fondo esiste per prendersi cura dei mali incarnati nelle malattie, e in particolare i mali fisici, corporei e organici e quelli mentali-psichici con base più o meno somatica; ma dal momento che non tutti i mali che affliggono l'uomo sono delle vere e proprie malattie segue che la medicina (intesa come *una* delle forme di cura dei mali) non può avere il monopolio del termine cura-terapia.

E proprio al fine di scardinare la tendenza al monopolio medico della cura e della terapia (secondo la necessità già espressa da Rovatti in termini foucaultiani), la filosofia deve allora assumersi il compito di mostrare che non tutti i mali sono necessariamente malattie, e deve farlo proprio combattendo la tendenza della cultura medicalizzante e *psy* a trasformare ogni forma di mal-essere in una vera e propria malattia del *biòs* o della *psichè*; si tratta, insomma, di ri-trasformare la malattia nel suo substrato ontologico al fine di farla tornare ad essere un male.

Ovviamente Balistreri, sostenendo tale necessità, non è così ingenuo da credere che un malato possa essere curato con la filosofia; la filosofia non ha strumenti diagnostici e tecniche terapeutiche per *guarire* dalle malattie, ma certamente dispone della *cura* per una terapeutica del soggetto malato. E l'autore aggiunge, anzi, che non si può proprio parlare di cura del *soggetto* o *persona* malata laddove nella pratica medica manca la dimensione filosofica della cura, bensì solamente di azione terapeutica o di guarigione di un mero corpo vivente oppure di una mera entità biologica o bio-psico-patologica.

Quando il padre greco della medicina, Ippocrate, sosteneva che “*il medico che diventa filosofo è pari a un dio*” (*Iatròs philòsophos isòtheos*), crediamo che in fondo non volesse sostenere altro che questo: non si può essere buoni medici senza essere filosofi, e non si può realmente *curare* una malattia qualora si trascuri il lato esistenziale (filosofico) non tanto della malattia quanto dell'esser-*ci* malato (pp. 24 e seg).

È chiaro, dunque, che la filosofia non guarisce dalle malattie. Ma di cosa si prende cura? Quali sono i mali sui quali esercita il suo potere terapeutico? Ai tempi di Ippocrate si riteneva che la filosofia fosse una terapia dei mali dell'anima. È noto il passo di Cicerone che, rielaborando ecletticamente un'idea presente in praticamente tutte le scuole filosofiche dell'antichità, sosteneva:



“Come non vi è utilità nell’arte medica che non getta fuori la malattia dai corpi, allo stesso modo non c’è utilità nella filosofia a meno che non getti fuori la sofferenza dall’anima”.

E aggiungeva:

“Esiste, vi assicuro, un’arte medica per l’anima. Si tratta della filosofia, il cui aiuto non va ricercato, come nelle malattie del corpo, fuori da noi stessi. Dobbiamo sforzarci, con tutte le nostre risorse e tutta la nostra forza, di diventare capaci di curare noi stessi”.

L’antica vocazione della filosofia era dunque di essere una “terapia delle passioni” ovvero “un esercizio spirituale” (Hadot) rivolto e finalizzato a lenire la sofferenza o i mali dell’anima. Ma nella società o cultura medico-psy contemporanea, dei mali dell’anima si occupa la psico-terapia, o meglio, visti gli innumerevoli prodotti disponibili sul mercato della cura dei mali della psiche, le sempre più svariate forme di psico-terapie.

E allora, una domanda abissale che più volte ritorna nel libro di Balistreri è: il counseling filosofico è una psicoterapia?

Ora, se con psicoterapia intendiamo l’attuale cura medico-clinica delle malattie psichiche il counseling filosofico non è (e non deve assolutamente essere!) una psicoterapia: quando la filosofia era una terapeutica dei mali dell’anima non si proponeva di curare i mali della psiche come li intendiamo oggi bensì la cura dei mali dell’uomo inteso nella totalità della sua persona, non solo nella dimensione psichica ma nella dimensione esistenziale ovvero, come direbbe Victor Frankl, *noetica*. E se le psicoterapie curano e guariscono, con tecniche e strumenti sempre più raffinati ed elaborati, i mali della *psiche*, il pensiero filosofico, in assenza di tecniche e metodi terapeutici “scientifici”, si rivolge alla vita dell’esserci come totalità, e si prende cura dei mali della vita o appunto dell’esistenza-nel-mondo, connaturati al fatto stesso d’esserci nella gettatezza dell’umana esistenza.

Anzi, “è solo recuperando la dimensione del male che affligge l’esistenza ed evitando la sua trascrizione in termini di malattia (disagio psichico o altro) e la sua medicalizzazione che possiamo ridare un ruolo terapeutico alla filosofia” (XII).

Ballisteri si preoccupa allora di distinguere il disagio psichico generato e sorvegliato dalla cultura psy dal disagio schiettamente esistenziale, quindi di sottolineare la differenza tra la depressione come male di vivere da quella clinica o medica, poiché “è solo sul crinale di questa differenza che il discorso filosofico può trovare uno spazio di cura” o, appunto, di terapeutica esistenziale (XIII).

Semplificando al massimo ciò che nelle pagine di Balisteri è accuratamente e detta-



gliatamente descritto, possiamo dunque ammettere che la scienza e la pratica medica guariscono dalle malattie del *biòs*, le psicoterapie dai mali della *psiche*, mentre la filosofia, con un pensiero-altro rispetto a quello scientifico e con una cura non clinica ma esistenziale, si rivolge al “male di vivere”.

Ma cos’è, precisamente, il male di vivere?

Nel terzo capitolo, dopo aver illustrato e analizzato i vari “mali” che affliggono l’uomo contemporaneo (le cui “condizioni” vengono analizzate nel secondo capitolo), Balistreri ammette che non possiamo essere tanto ingenui da pretendere una *definizione* di cosa sia il male di vivere, e neppure si possono disporre di manifestazioni *esatte* di tale male. Definizioni ed esattezza fanno parte della scienza e delle psicoterapie d’impostazione più o meno medico-clinico-scientifica, mentre la filosofia, proprio in virtù della consapevolezza di doversi muovere in una dimensione altra rispetto a quella scientifica, si apre al “lato oscuro della natura umana”, laddove non esistono verità chiare, distinte ed evidenti bensì solamente l’incertezza, l’ignoto o l’indicibile in senso wittengsteiniano (cfr anche pp. 15 e seg).

Innanzitutto allo scientificamente indicibile e in-oggettivabile, la filosofia induce allora a prendere coscienza del fatto che ogni *spiegazione* o clinica ed eziologica descrizione non potrebbe mai cogliere l’essenza del male di vivere, e che ogni tentativo d’acostamento tecnico-scientifico-*psy* non potrebbe far altro che farlo sfuggire via; quindi, piuttosto che ai clinici o agli scienziati della psiche è meglio rivolgersi al “parlare figurato” e alle metafore dei poeti (Balistreri cita Montale, Leopardi, Baudelaire ecc.) ovvero alla *comprensione* fenomenologico-empatica d’una certa filosofia.

Anche perché, proprio in quanto connesso al vivere, da questo male connaturato alla stessa esistenza dell’esser-ci non si può certo guarire. Quindi il male di vivere è incurabile?

“Lo è – ammette Balistreri – se con cura si intende il trattamento che normalmente si mette in atto per guarire da una malattia, cioè se la cura rimanda a una pratica medica o addirittura se si intende servirsi delle tecnologie mediche. Il male di vivere è un male antico che si cura con mezzi antichi. E si cura non nel senso di alcunché da cui si guarisce” (147).

Sarebbe vano, allora, rivolgersi alla tecnica (medico-*psy*) per guarire dal male di vivere: la tecnica non dispone di strumenti per conoscerlo, spiegarlo o curarlo, e l’unica cosa che è in suo potere fare è di medicalizzarlo, di trasformarlo in una patologia “fisica” o “psichica”, in quanto solo sulle malattie essa può estendere la sua potenza terapeutica (141).

Dal male di vivere non si può guarire; ma allora come può la filosofia prendersene cura?

Non certamente con la pretesa di eliminare il male dal vivere: se è connaturato con l’esistenza non si può eliminare uno senza eliminare anche l’altra.



Anzi, per certi versi la filosofia lo consentirebbe, ma si tratterebbe di una “cura radicale” e certamente non da tutti praticabile: è la via dell’ascetismo e degli eremiti, che conduce alla “rinuncia a vivere per cancellare il male di vivere. Negandosi di vivere l’eremita doveva così anche debellare il male che al vivere si accompagna”. E la filosofia di Schopenhauer, in fondo, non afferma poi qualcosa di molto diverso. (148-9).

Se questa soluzione non è praticabile, non devono essere fattibili e realizzabili né quella intrapresa da chi cerca di ottenebrare e camuffare il male di vivere pagando il caro prezzo dell’oscuramento e della dispersione della propria identità e coscienza, né la via del trattamento psicoterapeutico che, come sappiamo, non può che trasformare il male in malattia.

E allora, ancora: la filosofia cos’ha da offrire?

La cura filosofica parte dal presupposto che “non si può guarire dal male di vivere e tuttavia il male di vivere non può essere lasciato senza cura”. E per cura non si può intendere un ristabilire una vita senza il male bensì un vivere che accetta inevitabilmente e si intrattiene col male, riconoscendolo come proprio, al fine di scoprire il proprio se stesso proprio nel male che lo abita. In questo senso “la cura del male di vivere coincide con la scoperta di sé, con la scoperta che il male di vivere è connesso con la vita stessa come esistenza”, e piuttosto che negarlo, ottenebrarlo e trasformarlo in malattia la filosofia offre strumenti per “strappare una forma al nostro male di vivere” e fare in modo che non sia il male di vivere a determinare il nostro essere bensì il nostro esserci a fare del suo fondo informale un’esistenza quanto più coerente possibile, al di là della mera sopravvivenza e in vista del compito o missione che ricerca una vita autentica.

Da questi brevi cenni, qui necessariamente ultra-semplificativi, risulta evidente che la cura contro il male di vivere coincide con la ricerca del *sensu* della propria esistenza, con la ricerca del proprio Sé, costantemente chiamato a rispondere alle domande essenziali che il male connaturato alla vita inevitabilmente pone e alle sfide che esso impone, dalle cui risposte ne va del senso del nostro Sé e dell’intera nostra esistenza.

Balisteri si sofferma e soggiorna poi in questo abissale problema: qual è il senso della vita?, ovvero, quali possibilità si offrono all’uomo di trovare un senso al suo essere-nel-mondo dal momento che il mondo non è stato programmato per offrire sensi, significati e orientamenti?

“Non c’è altro senso nella vita - ammette l’autore in senso programmatico - e nessun altro compito che quello di capire se stessi, di ritrovare se stessi nel corso e alla fine dell’esistenza. Si vive in sostanza non per altro che per capire chi siamo [...]. Aver dato una forma alla vita: è questo soltanto che può giustificare la nostra esistenza”.

A questo punto non posso che lasciare al lettore l’onere e l’onore di analizzare



e assaporare in tutta la propria misteriosa profondità ciò che la filosofia incarnata nella consulenza filosofica può offrire alla problematica del senso dell'«esistenza presa in cura» (capitolo 4) attraverso la «conoscenza di sé come forma della cura» (capitolo 5), e concludere con la risposta indirettamente offerta da questo eccellente lavoro di Balistreri all'interrogativo proposto da Rovatti in apertura:

Rovatti: *La filosofia può curare?*

Balisteri: Certo! La filosofia è una *terapeutica della condizione umana*, e la consulenza filosofica è lo strumento-non tecnico per *Prendersi cura di se stessi*.