

“Che cos’è” la pratica filosofica

Tra ermeneutica e critica

GUIDO BRIVIO
Università di Torino

ABSTRACT: In an attempt to give a share for a theoretical foundation *de jure* of the philosophical praxis, this paper seeks the discipline’s *proprium*, or its *ti esti* in Aristotelian lexikon. In this manner, we will recognize and outline *de facto* the methodological line of this praxis. In paradigmatic terms, the philosophical praxis will therefore be recognized as either *logos* — discursive rationality and the game of the faculties ruled by the *logistikón* — or as a critical thinking exercise — basically as thematizing prejudices and their deconstruction and reconstruction. Or it will be recognized as an endless research of meaning — known as an interpretative comparison, conflicting and smelting, of the views of the world and the related growth of being — and finally as way of life, i.e. as biographical evidence and living understanding mediated through the dialogical experience.

KEYWORDS: Philosophical praxis, hermeneutics, critic, deconstruction, *logistikón*, way of life.

1. *De jure et de facto*

Nell’ambito di un panorama letterario variegato, la consulenza filosofica e le pratiche filosofiche in genere non sembrano aver trovato una fondazione filosofica ed epistemologica univoca — e la loro stessa fondazione in quanto tale sembra ancora problematica, se non discutibile. Volendo distinguere più attentamente gli ambiti di questa fondazione — la cui necessità e possibilità è appunto oggetto di discussione in quanto tale¹ — potremmo identificare un *quid juris* e un *quid facti* della questione. Ovvero, da una parte, un ambito trascendentale della giustificazione e argomentazione della sua legittimità e delle sue condizioni di possibilità in quanto disciplina; e, dall’altro, un

1. Cfr. N. Pollastri, *Il pensiero e la vita*, Milano, Apogeo, 2004, pp. 195–197, che raccoglie testimonianze in tal senso.

ambito fattuale della determinazione della sua pratica e delle sue condizioni e modalità di attuazione².

La pretesa di una fondazione giuridica del tutto esaustiva della consulenza filosofica e delle pratiche filosofiche in genere supererebbe ovviamente di molto i limiti e le possibilità di questo discorso, oltre a comportare difficoltà quasi insormontabili inerenti alla vastità delle problematiche chiamate in causa — dai rapporti mente/corpo, concetto/affetto, teoria/prassi, alla creazione di un'etica appropriata³ — e a scontrarsi con la natura stessa dell'oggetto in questione, sia per la sua costituzione ontologicamente dinamica in quanto pratica, sia per il fatto di esser spesso portato a coincidere con il filosofare stesso. Tentativi diversi e parziali, per ampiezza e profondità, sono stati tuttavia compiuti in questa direzione⁴. Ciò che qui si intende fare, in tale prospettiva, è indagare almeno un aspetto essenziale della questione fondativa, ovvero lo specifico della pratica filosofica — il che equivale a rispondere alle domande: che cos'è la pratica filosofica e quanto coincide con la filosofia stessa?⁵

2. “Che cos'è” la pratica filosofica

La domanda per eccellenza della tradizione filosofica — *ti esti*, che cos'è — costituisce uno dei paradigmi esemplari non soltanto del fare filosofia ma del metodo stesso di procedere della pratica filosofica. Un'indagine critica sulla disciplina non dovrebbe dunque esimersi dal rivolgere a essa stessa questa domanda, così come questa pratica la rivolge ai propri oggetti. Domandare il “che cos'è” della pratica filosofica coincide in definitiva col chiedersi quale sia il suo *proprium*, ovvero quale sia il suo specifico (filosofico). E rispondere a questa domanda significa in qualche modo chiedersi quanto la pratica coincida con la filosofia stessa o con il filosofare. Tuttavia, dal momento che questa coincidenza è in definitiva e in varia misura affermata da gran parte

2. Cfr. L. Bertolino, *Il problema della colpa. Per una fondazione della consulenza filosofica*, in M. Buber, *Colpa e sensi di colpa*, a cura di L. Bertolino, Milano, Apogeo, 2008, p. 142.

3. Cfr. *ivi*, p. 162.

4. Cfr., tra gli altri, U. Galimberti, *La casa di psiche*, Milano, Feltrinelli, 2005; R. Màdera, L.V. Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Milano, Bruno Mondadori, 2003; N. Pollastri, *Il pensiero e la vita*, cit.; L. Regina, *Consulenza filosofica: un fare che è pensare*, Milano, Unicopli, 2006.

5. I termini “consulenza filosofica” e “pratica filosofica” vengono usati qui come sinonimi, come peraltro testimoniato dalla letteratura in merito (cfr. N. Pollastri, *Il pensiero e la vita*, cit., p. 34), per quanto alcuni autori nel panorama nazionale preferiscano, per ragioni diverse, utilizzare un termine anziché l'altro. Nel contesto del discorso che seguirà, si prenderanno in esame e si discuteranno, delineando in questo modo le tracce paradigmatiche di quella che si potrà considerare la proposta teorica dell'autore stesso, alcune formulazioni esemplari della pratica filosofica, intesa qui essenzialmente come ricerca e risposta di senso all'interno della situazione esistenziale.

dei consulenti filosofici, ma non unanime è la concezione della filosofia che vi è sottesa, la determinazione del *ti esti* della disciplina, ovvero del suo *proprium* filosofico, finirà per dipendere dall’idea e dalla definizione di filosofia assunta. In tal modo, indagare lo specifico della pratica filosofica per render ragione della sua identità e della sua legittimità significherà al tempo stesso passare al vaglio diverse modalità di intendere la filosofia, in uno scambio proficuo e trasversale per cui filosofia e pratica filosofica — a prescindere dal grado della loro coincidenza — finiscono per illuminarsi e comprendersi reciprocamente. Infatti solo attraverso la domanda “che cos’è la filosofia?” è possibile comprendere davvero “che cos’è la pratica filosofica”, ed è proprio l’indagine sulla pratica filosofica che può costituire un nuovo stimolo a interrogarsi sull’identità della filosofia.

3. La pratica filosofica come esercizio del *logos*: razionalità discorsiva e gioco delle facoltà

In alcuni casi, con un tentativo rigoroso per quanto minoritario nel campo della disciplina, si è tentato di concepire la pratica — e dunque il suo specifico filosofico — nel senso più ristretto possibile, ovvero come lavoro rigoroso ed esclusivo sul concetto e come messa a disposizione del richiedente delle nozioni formali e materiali della filosofia. L’“esperto in filosofia” utilizzerà così le proprie competenze acquisite — per esempio le sue capacità critiche, logiche e sistematiche — al fine di indagare o “abitare” il problema del consultante, che costituisce dunque esattamente in quanto problema l’unico oggetto della pratica filosofica, nel momento in cui la psiche di questi e le sue dinamiche rappresentano l’oggetto chiaramente distinto della psicoterapia⁶. La pratica filosofica si fonda perciò, in questa prospettiva, su un uso fondamentalmente pratico della ragione — senza escludere quello puramente teoretico e quello pragmatico, volto a determinare i mezzi per raggiungere un determinato fine — nel senso che cerca di definire regole e criteri per orientare comportamenti e decisioni⁷. Il modo in cui questo è compiuto è appunto quello rigoroso del lavoro razionale e concettuale che, osservando la vita *sub specie ideae*⁸, costituisce una sorta di piano ideale di resistenza a quello reale e meramente empirico dell’esistenza, nel presupposto che tra vita e pensiero si diano un’eterogeneità e

6. Cfr. A. Poma, *La consulenza filosofica*, «Kykéion. Semestrale di idee in discussione», 8 (2002), pp. 37–44.

7. Cfr. L. Bertolino, *Il problema della colpa. Per una fondazione della consulenza filosofica*, cit., p. 178.

8. Cfr. U. Perone, *Prefazione a L. Regina, Consulenza filosofica: un fare che è pensare*, cit., p. 12.

un'alternanza irriducibili ma al tempo stesso un parallelismo in grado di consentire un'influenza reciproca⁹.

Assumendo come indispensabile e caratterizzante della filosofia questo lavoro del *logos*¹⁰, è tuttavia necessario chiedersi se la pratica filosofica possa e debba rispondere alle domande che le sono rivolte attraverso un rigoroso ed esclusivo esercizio del concetto che non sia disposto a prendere in considerazione in alcun modo altre dimensioni dell'accadere di queste stesse domande. Se ciò che viene rivolto alla pratica filosofica è fondamentalmente una molteplice richiesta di senso di fronte a un disagio esistenziale, è possibile pensare che ciò che riguarda questa domanda — e colui che la pone — siano soltanto la realtà esterna, la psicologia dell'io e il comportamento cognitivo, per cui un intervento rigorosamente concettuale, privo di attenzione ad altri piani dell'accadere della domanda, risulterebbe sufficiente e praticabile? Ovvero, la totalità dell'uomo e della sua richiesta di senso, così come si presenta nella pratica filosofica, può trovare riconoscimento unicamente in questa razionalità discorsiva a prescindere dall'intervento di altre facoltà¹¹? Il che equivale a chiedersi, su un altro piano di discorso: la filosofia stessa può essere concepita unicamente in questo modo?

Una risposta alla questione può venire dalla distinzione tra filosofia pratica — l'ambito filosofico fondamentalmente coinvolto nella nostra disciplina — e pratica filosofica¹². Benché le due attività siano reciprocamente implicate, se la prima produce teorie e discorsi che hanno per oggetto le pratiche umane, la seconda produce attività e pratiche attraverso cui si realizza un'esperienza filosofica della realtà. L'atteggiamento teoretico prescinde, per sua stessa vocazione e in quanto tale, da tutta una serie di elementi, e non può prescindere da questo suo prescindere — e in ciò risiede esattamente il suo valore e la sua specificità. Ciononostante, o meglio proprio per questo, sarebbe contraddittoria la sua pretesa di garantire la verità innegabile di una qualunque teoria, così come di affermare come indiscutibile il valore di qualsiasi sapere teorico, dal momento che, in una prospettiva epistemologica, risulterebbe arduo affermare la realtà di un discorso totalmente incondizionato, compreso quello che ha per oggetto le verità matematiche. Le pratiche filosofiche, per intima vocazione, intendono esattamente non prescindere da questo contesto — nella fattispecie soggettivo, esistenziale, affettivo — in

9. Cfr. L. Regina, *Consulenza filosofica: un fare che è pensare*, cit., pp. 35–46.

10. Cfr. N. Pollastri, *Consulente filosofico cercasi*, Milano, Apogeo, 2007, pp. 47–49, in cui si afferma che la consulenza filosofica lavora anzitutto per concetti, ma anche attraverso narrazioni.

11. Cfr. R. Màdera, *Editoriale*, in Idem (a cura di), *Il senso di psiche. Una filosofia per l'anima*, «Rivista di psicologia analitica», 76 (2007), n. 24, pp. 11–12.

12. Cfr. L.V. Tarca, *Dalla filosofia pratica alle pratiche filosofiche*, in R. Màdera (a cura di), *Le pratiche filosofiche nella formazione*, «Adulità», 27 (2008), pp. 18–29.

cui le teorie si danno, ma farsene carico e averne esplicita cura. In questo modo, esse cercano di connettere attenzione teoretica e attenzione esistenziale, antropologica ed emotiva, riconoscendo un’originaria e inevitabile situazionalità della pratica filosofica, costretta a mettersi in gioco ogni volta e a cercare in ogni momento la propria mossa congruente.

La tendenziale mancanza di questa attenzione al contesto propria del discorso puramente teorico e la preoccupazione che essa possa riprodursi all’interno della pratica filosofica hanno suscitato in una parte cospicua dei consulenti filosofici una presa di posizione polemica nei confronti del puro atteggiamento teoretico, stigmatizzandone pesantemente i limiti all’interno e al di fuori della pratica filosofica, nel momento in cui questa si costituisce come presa di distanza da ogni visione puramente teorica e da ogni comprensione esclusivamente cerebrale e raziocinante, affermandosi invece come radicamento filosofico nell’esistenza concreta, attraverso un coinvolgimento integrale dell’essere e del modo di vivere dell’esistente¹³.

Al di là delle polemiche, posto il fatto che la filosofia ci è trasmessa innanzitutto come patrimonio scritto e testuale di forme e contenuti, non sembrerebbe scontato interrogarsi su come essa debba essere concepita in quanto pratica dialogica e oralità. Pretendere di attribuire all’oralità il medesimo procedimento reperibile nei testi sembrerebbe, per esempio nel caso della filosofia antica, del tutto inadeguato, oltre che per ragioni intrinseche anche per le indicazioni presenti in tal senso nei testi filosofici stessi e nelle testimonianze letterarie sulla filosofia che ci sono giunte. Tutt’altra situazione è quella della contemporaneità, in cui la prestazione filosofica scritta e quella orale possono tendere a volte a coincidere quasi completamente. Pur svolgendosi nella dimensione dell’oralità e non potendo prescindere dal suo contesto di accadimento, è innegabile che la pratica filosofica si radica comunque in una tradizione filosofica testuale, da cui attinge il proprio *instrumentarium* formale e di contenuti, senza il quale essa perderebbe del tutto il suo specifico filosofico ed è vero che dalla lettura di questo patrimonio testuale si può desumere un esercizio della filosofia esclusivamente logico-argomentativo, privo di qualunque riferimento al contesto antropologico-esistenziale. Questo tuttavia non ci esime dal dubbio che in quell’identico modo potesse e possa essere oggi praticata la filosofia nella sua dimensione di oralità. Dalle articolate riflessioni del *Fedro* platonico i dubbi, per non dire l’impossibilità, di una completa esportabilità del modello di filosofia che emerge dalla testualità in ambito orale sembrano probanti, specialmente per la pratica filosofica.

13. Cfr. tra gli altri G.B. Achenbach, *Philosophische Praxis*, Köln, Jurgen Dinter, 1987; tr. it. di R. Soldani, *La consulenza filosofica*, Milano, Apogeo, 2004, *passim*. E R. Lahav, *We Have Hardly the Beginning in at All*, «Zeitschrift für Philosophische Praxis», 2 (1995); tr. it. F. Cirri, *Comprendere la vita*, Milano, Apogeo, 2004, p. 162.

Il fatto che la pratica filosofica non coincida e non possa coincidere con la filosofia desumibile dal modello puramente testuale è poi un'esigenza difficilmente negabile, come altrettanto innegabili, per converso, sono la provenienza e la natura dell'*instrumentarium* di cui essa si avvale. Che questa disciplina si trovi inoltre a essere interrogata da un essere umano nella sua totalità di esistente implica che a questo esistente e di esso nella sua integralità debba render conto; e d'altronde proprio nell'intero, nell'integralità, e non nella parzialità specialistica, consiste una vocazione essenziale della filosofia¹⁴. Di fronte ai temi e ai contenuti che appartengono alla dimensione esistenziale, affettiva, psicologica la pratica filosofica può rispondere affrontando questi stessi temi secondo la prospettiva che le è propria, ossia attraverso strumenti e secondo un punto di vista filosofico, dal momento che la tradizione filosofica si è occupata, nel suo sviluppo storico, di tutti questi temi in una completa fedeltà a se stessa.

Le dinamiche psichiche che il consultante tende inevitabilmente a sviluppare nel corso della pratica non potranno essere invece risolte semplicemente attraverso gli strumenti logico-concettuali della razionalità discorsiva. L'attenzione al contesto di accadimento del dialogo, di cui si è parlato, dovrebbe intonare la pratica filosofica a una sensibilità a questi aspetti, una sensibilità che non può coincidere con la mera razionalità discorsiva ma che non è necessariamente esclusa o in conflitto con essa, anzi che con questa può cooperare, in un parallelismo funzionale e in un gioco armonico tra facoltà. Infatti, uso della ragione non significa necessariamente insensibilità della ragione alle dimensioni altre da sé, ma piuttosto, al contrario, integrazione e armonizzazione tra le facoltà. È questo il senso possibile del *logistikon* nella tripartizione platonica dell'anima: la guida di un gioco armonico tra facoltà che produce un equilibrio e un'efficacia gnoseologica nell'individuo. In questo senso, anche l'attuazione di una disposizione non logico-concettuale risulterebbe retta e finalizzata dal *logistikon* stesso, che è tale anche e proprio perché ha potere di *raccogliere* e tenere insieme. E questa, in effetti, è precisamente la sua comprensione. Attraverso la sua vocazione propria, questo *logistikon* intona così, in senso formale e contenutistico, l'intera attività della pratica filosofica, rendendola appunto tale.

In questa prospettiva, il discorso e il linguaggio della pratica filosofica dovrebbero sforzarsi di essere specifici — cioè intonati alle esigenze filosofiche del dialogo — ma non feticisticamente specialistici, cioè volti a una preservazione e ripetizione orale di un formalismo testuale. In questo senso, dovrebbe essere l'attitudine stessa che caratterizza questa pratica in quanto tale — e cioè la sua provenienza, la sua finalità, le sue modalità filosofiche — a determinarne funzionalmente e direttamente il linguaggio a partire da

14. Cfr. L.V. Tarca, *Dalla filosofia pratica alle pratiche filosofiche*, cit., p. 24.

un’esigenza autentica, invece che produrre semplicemente la ripetizione di una tradizione espressiva fondata su un’*auctoritas*. La necessità di questa (ri)determinazione del linguaggio a partire dalla cosa stessa e dalla sua esperienza, all’interno della pratica filosofica, potrebbe costituire tra l’altro, in qualche misura, un interessante stimolo di riflessione per la filosofia stessa.

Nella pratica filosofica, il linguaggio della filosofia si troverà inoltre necessariamente sottoposto alla torsione della domanda esistenziale, continuamente rinnovata, di un soggetto vivente. Nel dialogo interpretativo della ricerca del senso, nel gioco armonico in cui si trovano a collaborare facoltà diverse, il linguaggio è chiamato a render conto di una complessità che spesso non può coincidere con un’univocità — a maggior ragione se il senso, come ha scritto Jung, «racchiude sempre in sé qualcosa in più dell’oggetto concreto dell’enunciazione»¹⁵ — ma che richiede una plurivocità e una certa *inventio*, nel senso di una creazione sensibile aderente alla necessità del contesto.

4. La pratica filosofica come esercizio critico: i paradigmi e la loro decostruzione

La dimensione critica, proprio in quanto specificamente filosofica, caratterizza intrinsecamente la pratica filosofica, tanto da costituire un aspetto fondamentale del suo *proprium* e del suo operare. La modalità più generale di accadimento di questa coscienza critica può essere definita, in termini heideggeriani, come ciò che è agli antipodi del mero operazionismo, e cioè come quella consapevolezza metadiscorsiva e metadisciplinare, quell’attenzione ai paradigmi e alla loro tematizzazione, quel lavoro di decostruzione e ricostruzione che coincide, in fondo, con l’esercizio della filosofia stessa. In questo senso si può dire che la pratica filosofica coincide pienamente con l’esercizio filosofico-critico. Se ogni *Ur-sprung* implica infatti un *Ab-sprung*, se ogni ritorno a un’originarietà implica il passo indietro della consapevolezza, è in questo movimento che si può riconoscere il passo essenziale, la *démarche* per eccellenza della pratica filosofica. E questo movimento di consapevolezza critica che è anche presa di distanza — nel senso della *buona distanza* da cui osservare — si può declinare nella pratica filosofica in prassi e conseguenze diverse.

Si può considerare un’acquisizione della disciplina, condivisa dalla totalità degli autori più significativi, quella che potremmo definire un’intonazione critico-socratica della pratica. Infatti, la pratica filosofica ha come vocazione

15. Cfr. C.G. Jung, A. Jaffè, *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, Zürich, Rascher, 1962; tr. it. G. Russo, *Ricordi, sogni, riflessioni*, Milano, Rizzoli, 1978, pp. 435–36, in cui Jung esprime la medesima necessità di “ambiguità” del linguaggio a proposito della pratica analitica.

la messa in questione critica dei problemi e uno spirito avventurosamente contraddittorio, lontano da un'idea di aiuto fondato sulla semplice offerta di soluzioni e risposte. Per questo costituisce — e deve costituire se intende conservare e confermare la propria vocazione autenticamente filosofica — una prospettiva radicalmente contraria a ogni *know-how* così come a qualunque paradigma terapeutico classico¹⁶. In questo senso la pratica filosofica, secondo Achenbach, è «la bonifica dei bisogni, non la loro soddisfazione», è una «cultura delle domande, non delle soluzioni»¹⁷. In quest'ottica, il problema non diviene dunque un ostacolo da superare ma un luogo da abitare fecondamente, e se soluzione del problema si dà, essa dev'essere intesa come semplice passaggio di un processo problematizzante più complesso, da cui il problema originario può risultare in una certa forma amplificato anziché risolto¹⁸. La risoluzione in tal senso è solo un effetto collaterale, nel momento in cui è la maggiore consapevolezza del soggetto a costituire il vero movimento e l'esito autenticamente filosofico del processo.

In linea con questa attitudine, la pratica filosofica non muove — nella prospettiva o almeno nelle intenzioni della maggior parte degli autori — da posizioni ideologiche o filosofiche precostituite ma, facendo leva sulla visione del mondo del consultante, tende a metterla alla prova di un'analisi critica la più libera e meno pregiudiziale possibile, in uno sforzo di apertura creativa, tendenzialmente svincolata dal raggiungimento di finalità od obbiettivi¹⁹. L'attitudine del consulente filosofico assomiglia in questo senso a quella del tafano socratico, il cui *pharmakon* è un veleno rispetto alle attese consolatorie dell'interlocutore, mentre proprio il rischio cui conduce e l'«arrischiare» del suo stesso procedere costituiscono la possibilità di un'apertura essenziale e una cura paradossale. In questo senso, Rovatti giunge a parlare della pratica filosofica come «cura di sé» in senso foucaultiano, ovvero come mossa radicale di decostruzione e sovvertimento non soltanto dei paradigmi e delle ideologie ricevute, ma, attraverso ciò, dell'idea stessa di soggetto che le sorregge, fino a una presa di distanza radicale da questo soggetto stesso e alla sua riscoperta come entità strutturalmente nuova, mobile, dinamica, in relazione strutturale con l'altro, così come l'incontro dialogico esige e dovrebbe testimoniare²⁰.

16. Cfr. P.A. Rovatti, *La filosofia può curare?*, Milano, Raffaello Cortina, 2006, *passim*.

17. G.B. Achenbach, *Philosophische Praxis*, tr. it. cit., p. 80.

18. Cfr. A. Poma, *La consulenza filosofica*, cit., pp. 44-45.

19. Cfr. R. Lahav, *A Conceptual Framework for Philosophical Counseling*, in Idem, M. Tillmanns (a cura di), *Essays on Philosophical Counseling*, Lanham, New York, University Press of America, 1995, pp. 3-24; tr. it. F. Cirri, *Comprendere la vita*, Milano, Apogeo, 2004, p. 18. R. Lahav, *What is Philosophical in Philosophical Counseling?*, «Journal of Applied Philosophy», 13 (1996), n. 3; tr. it. F. Cirri, *Comprendere la vita*, Milano, Apogeo, 2004, p. 142. N. Pollastri, *Il pensiero e la vita*, cit., p. 218. Idem, *Consulente filosofico cercasi*, cit., pp. 41-42.

20. Cfr. P.A. Rovatti, *La filosofia può curare?*, cit., pp. 65-84.

Una possibile prosecuzione ed estremizzazione di questa critica del soggetto e dell’idea di verità che vi è connessa si può leggere, riferendola alla pratica filosofica, nelle riflessioni di François Jullien²¹. La critica radicale della “fissazione” del pensiero occidentale sulla verità, e di conseguenza su una verità a scapito dell’altra, è connessa a una critica altrettanto radicale della soggettività da cui quella fissazione procede. Accettare la contraddizione, senza risolverla in una verità superiore, ma tenendo insieme entrambi i poli della dualità, significa non inglobare l’altro nel regno identitario dell’io, e dunque rifiutarsi di compiere un’aggressione gnoseologica del mondo che si vuole comprendere a fronte di un’accoglienza spaziosa, sottratta a qualunque categorizzazione predeterminata. Questo atteggiamento si fonda, com’è evidente, su un’idea della realtà di tipo non identitario, in cui il reale è visto piuttosto come processo che non come fissità ontologica, a cui non può e non deve dunque corrispondere una verità stabile e definita una volta per tutte, ma soltanto una forma di *congruenza*. Tuttavia, questo implica al tempo stesso una presa di congedo radicale non soltanto da un’idea di verità, ma dall’orizzonte stesso della verità e della sua ricerca. In questo senso, il processo proposto da Jullien, che vorrebbe essere fedele al pensiero taoista classico, si discosta anche dalla stessa saggezza socratica, che rimane sempre entro il quadro della ricerca della verità e che comporta perciò competizione, opposizione, scelta, dialettica, definizione. La prassi gnoseologica, se così si vuol dire, che qui è proposta è quella di un’apertura senza soggetto, di una fluidità che è semplicemente via — di cui ciò che conta è la percorribilità, non dove conduce — che non ha altro fine se non il proprio rinnovamento e che resta indifferente a qualunque finalità, disoccupandosi di ogni rivelazione a favore di una semplice regolazione in continuo compimento.

Una simile posizione costituisce ovviamente uno stimolo metodologico interessante, se non un ideale regolativo, per la pratica filosofica, per quanto probabilmente non risulti, da un punto di vista occidentale, totalmente esportabile in una prassi né interamente sottoscrivibile teoricamente. Tuttavia interpretare queste riflessioni come una teoria della verità significherebbe — per ragioni in parte contraddette dal loro stesso autore, che le presenta nel quadro di una teoria filosofico-gnoseologica — tradire nell’intimo la loro intenzione, che è quella di funzionare come una serie di indicazioni performative. In questo senso, esse possono essere perfettamente accolte nel quadro della riflessione e della prassi della pratica filosofica, ferma restando una maggiore o minore congruenza con esse.

21. F. Jullien, *Un sage est sans idée*, Paris, Seuil, 1998; tr. it. M. Porro, *Il saggio è senza idee*, Torino, Einaudi, 2002, *passim*.

5. La pratica filosofica come ricerca di senso: visione del mondo e accrescimento d'essere

Di fronte a un ideale di neutralità o di *fadeur* — come direbbe Jullien — della pratica filosofica, è necessaria, come gesto critico essenziale, la consapevolezza della sua non imparzialità. Per quanto il consulente abbia il dovere etico di cercare di non influenzare volontariamente il proprio consultante e di assicurare, a questo proposito, una vigilanza deontologica continua, egli non può, al pari di questi, non essere portatore di una visione del mondo e non trasmetterla, per quanto indirettamente e involontariamente²².

D'altronde già Jung, lungi dal ritenerla un pericoloso condizionamento, rileva la straordinaria importanza della visione del mondo. Infatti, egli la pone al centro della propria analisi, affermandone il carattere in un certo senso metapsicologico e considerandola il polo opposto della psiche fisiologicamente condizionata e come la dominante psichica superiore che decide del destino di questa²³. Analogamente la *Weltanschauung* del consultante costituisce, nell'opinione della maggioranza dei consulenti filosofici²⁴, il punto di partenza e il nucleo della pratica filosofica, perché essa costituisce la riserva e la fonte di senso — e dunque il patrimonio filosofico — dell'interlocutore, ed è a partire da essa e attraverso essa che il consulente può svolgere il proprio lavoro. Si può dire dunque che proprio questa visione del mondo e la sua articolazione costituiscano una delle dimensioni essenziali e specificamente filosofiche della pratica.

Se ricerca di senso e visione del mondo procedono parallelamente nutrendosi l'un l'altra — nella pratica filosofica oltreché nella filosofia *tout court* — il loro movimento e la loro costituzione coapparterranno necessariamente a entrambi gli interlocutori della pratica. Sostenere l'idea che uno di essi — il consulente — possa prescindere dall'essere coinvolto personalmente in questo processo di comunicazione e formazione di una visione del mondo, significherebbe negare non soltanto un fatto ma anche la base di ogni interpretazione — e dunque la possibilità del lavoro stesso del consulente come ricerca di senso.

La teoria ermeneutica, in questa prospettiva, si può prestare in modo esemplare a rischiarare e orientare la pratica, divenendone anche uno dei fondamenti teorici. Proprio perché non esiste un soggetto puro, cioè libero da pre-giudizi, questi pregiudizi costituiscono una precomprensione del mondo necessaria e inevitabile. Pretendere di uscire da questa condizione

22. Cfr. R. Màdera, *Le pratiche filosofiche come pratiche formative*, in Idem (a cura di), *Le pratiche filosofiche nella formazione*, cit., p. 170; R. Lahav, *We Have Hardly the Beginning in at All*, tr. it. cit., p. 164.

23. Cfr. R. Màdera, *C.G. Jung come precursore di una filosofia per l'anima*, in Idem (a cura di), *Il senso di psiche. Una filosofia per l'anima*, cit., p. 56.

24. Cfr. R. Lahav, *A Conceptual Framework for Philosophical Counseling*, cit., pp. 12–14.

significherebbe alimentare un mito, o meglio il pregiudizio inconsapevole della possibile assenza di pregiudizi. Questi pre-giudizi non devono tuttavia essere subito inconsapevolmente, ma richiedono di essere tematizzati, cioè resi consapevoli, elaborati e articolati. Questa articolazione dei pre-giudizi è esattamente il lavoro dell’interpretazione, che è dunque l’attività in cui si trovano immersi gli interlocutori della pratica filosofica. Il loro collocarsi dentro questo circolo ermeneutico non costituirà allora tanto un vincolo da cui fuggire, ma piuttosto un luogo da abitare nel modo più appropriato²⁵.

Non è difficile comprendere, nell’ambito della pratica filosofica, come questa articolazione di pre-giudizi e paradigmi, in cui consiste l’attività interpretativa che la pratica stessa è, costituisca per entrambi i partecipanti un vero accrescimento d’essere. Il lavoro sulle visioni del mondo è dunque il lavoro sui pre-giudizi e sulle precomprensioni del consultante, e in questo senso è interpretazione e accrescimento d’essere, ovvero ricerca di senso. Il fatto che entrambi i partecipanti cooperino all’interno di questo lavoro indica una volta di più la condizione filosofica in cui si trovano, ovvero la consapevolezza critica del limite e al tempo stesso la ricchezza di possibilità in cui agiscono. In questo senso, il lavoro della pratica filosofica può anche essere inteso come oscillazione tra un proficuo conflitto di interpretazioni e una possibile fusione di orizzonti, a seconda del senso in cui si sviluppa l’articolazione critica delle precomprensioni reciproche.

Dal momento che, come abbiamo visto, il consulente non è una *tabula rasa* ma una *tabula plena*, il suo lavoro sarà caratterizzato inevitabilmente da uno stile personale di analisi o di consulenza. Ancora una volta, anziché essere un vincolo, questo fatto rappresenta per l’interlocutore una possibilità di scelta autenticamente filosofica che riafferma ancora una volta quel carattere di tendenziale reciprocità e parità — nel senso di una consapevolezza reciproca — che la pratica richiede.

6. La pratica filosofica come modo di vivere: biografia, testimonianza, dialogo

Si può dire che l’idea stessa di pratica o consulenza filosofica muova con determinazione da un punto: ricondurre la filosofia alla vita. Questa esigenza, che si manifesta con estrema chiarezza, origina a sua volta da una constatazione opposta: l’allontanamento della filosofia dalla vita che si è consumato. Le riflessioni della maggior parte degli autori, da Achenbach a Lahav, da Pollastri a Mådera, partono proprio da una profonda insoddisfazione per

25. In questo senso può essere inteso l’abitare il problema indicato da molti autori, come Lahav, Poma, Regina.

la condizione in cui sembra trovarsi anzitutto e per lo più la filosofia nel mondo contemporaneo, in preda a una sterilità e a un accademismo che ne inibiscono la vocazione più autentica: la ricerca di senso per il singolo esistente. Si tratta, nelle parole di questi autori, di riscoprire una filosofia del soggetto vivente, capace di mettere in moto il pensiero e porre in questione l'esistenza nel contatto diretto con i problemi della vita (Achenbach), di sviluppare una comprensione vissuta, cioè capace di esprimere e toccare il nostro modo concreto di esistere, al di là di una cognizione cerebrale, in un coinvolgimento integrale del nostro essere (Lahav). Attraverso queste e altre formule, la pratica filosofica cerca di esprimere l'urgenza e al tempo stesso la specificità del proprio compito: di fronte alla richiesta ineludibile di senso che la società pone, la pratica filosofica — e dunque la filosofia stessa — è chiamata a ricomprendersi alla luce di questa domanda, offrendole accoglienza e destinazione. Nel fare questo, essa riscopre se stessa come *modo di vivere* — e dunque non semplicemente come *discorso* sulla filosofia ma come vita filosofica, come vivere secondo filosofia. Rifacendosi alla lezione di Foucault ma soprattutto di Hadot, la pratica filosofica scopre la propria identità e la propria giustificazione all'interno di una modalità di intendere la filosofia che, a prescindere dalla sua validità in quanto tale, rappresenta il modello preminente nella maggioranza delle scuole antiche ed esemplare nello sviluppo storico della disciplina, per quanto non costituisca storicamente l'unico modello possibile. Sulla scorta di questa adesione — anche storica — a un modello filosofico preciso, il consulente filosofico è filosofo e fa filosofia, per Achenbach, proprio a partire dal fatto che testimonia e garantisce con la propria vita la sua visione del mondo e la sua vocazione filosofica.

Per questo il metodo biografico, come lo chiama Màdera — ovvero la partenza e il radicamento della pratica filosofica nell'identità biografica del consultante — assume un'importanza fondamentale nella disciplina e diviene il fondamento e la costante verifica del lavoro di ricerca di senso e di elaborazione del pensiero compiuto. Ciononostante non mancano posizioni, per quanto più rare, che rifiutano tendenzialmente la dimensione biografico-narrativa della pratica, volendo sottolinearne il carattere di lavoro specificamente concettuale. Lungi dal negare in qualche forma il necessario rapporto tra vita e filosofia — senza il quale nessuna pratica avrebbe senso — Luciana Regina, per esempio, propone un modello radicalmente opposto, preferibilmente immune da fatti e racconti così come da un soggetto particolare connotato psichicamente²⁶.

Ancora una volta, sembra che la rigidità e l'univocità metodica, in entrambi i sensi, possano male adattarsi alla pratica filosofica. Al di là delle

26. L. Regina, *Consulenza filosofica: un fare che è pensare*, cit., pp. 136–149.

importanti suggestioni che possono provenire dalle varie elaborazioni teoriche, nella pratica concreta sembra tuttavia difficilmente proponibile — e per nulla sviluppata, almeno a livello di consulenze individuali — un’astrazione completa da narrazioni e problematiche contingenti in cui il soggetto si trova coinvolto. L’ideale di un discorso “puramente filosofico”, generato ed esemplato in qualche modo sulla lettura dei testi, risulterebbe tra l’altro scarsamente praticabile per un non-specialista della materia. Tuttavia, fatta salva la presenza vivente di chi sta di fronte al consulente, e posto l’ideale indiscutibile e indiscusso di una comprensione universalizzabile e perciò autenticamente filosofica — che costituisce la garanzia della pratica stessa — il metodo attraverso cui giungervi — narrazione o invece concettualizzazione immediata — dovrebbe sorgere, a nostro giudizio, dalla congruenza alla situazione dialogica stessa, di volta in volta richiesta, anziché da uno schema aprioristicamente determinato.

Per quanto riguarda la necessità di una comprensione vissuta — cioè che entri a far parte dell’esperienza esistenziale del soggetto, trasformandosi in modo di vivere — è evidente come questo costituisca nella maggioranza dei casi la richiesta fondamentale di chi si avvicina alla pratica. È altrettanto evidente, tuttavia, che il consulente filosofico non può offrire questa comprensione al suo interlocutore, dal momento che essa è frutto di un impegno e di un percorso necessariamente personali — che sono tra l’altro ciò che garantisce la libertà autenticamente filosofica della ricerca. Quello che il consulente tuttavia può suscitare, a questo proposito, è almeno la consapevolezza della necessità di questa comprensione vissuta — qualunque essa sia — oltre a porre eventualmente se stesso come esempio di una forma possibile di questa comprensione.

In secondo luogo il consulente può indicare un *metodo*, nel senso di una via, in grado di favorire quest’esperienza. Il modo autenticamente filosofico in cui lo potrà fare sarà quello dell’esercizio della consapevolezza e dell’attenzione a sé attraverso il *logos*. Se la comprensione vissuta è una comprensione integrale, in cui tutte le parti dell’individuo sono perfettamente persuase e collaboranti, ciò che la ostacola sarà il suo contrario, ovvero una comprensione incompiuta e parziale. Per quanto gli compete, il consulente può aiutare a rimuovere questi ostacoli attraverso l’esercizio del *logos*, e dunque attraverso una consapevolezza e un’attenzione integrale ai processi che coinvolgono questa comprensione. La specificità del suo intervento starà dunque non tanto o non sostanzialmente nel mezzo *logico* formalmente inteso, ma nella finalità e nella condizione di consapevolezza da cui quel mezzo stesso discende e di cui è traduzione. Se l’ostacolo alla comprensione vissuta non si colloca a livello logico-razionale, il consulente potrà testimoniare la comprensione di questo fatto e invitare il consultante a prenderne atto, rafforzando con ciò stesso una consapevolezza del fenomeno a livello del *logos*.

Se una comprensione vissuta si dà solo nel gioco armonico di tutte le facoltà, sensibilità inclusa, e ammettendo che questo gioco debba essere retto, in ultima istanza, da quel *logistikon* di cui parla Platone — inteso come ragione e non come mera razionalità, cioè come consapevolezza e conoscenza ideale ed *essenziale* della realtà — allora sarà proprio il lavoro stratificato del *logos* a poter rischiarare, progressivamente e nell'accettazione dei suoi stessi limiti, questa comprensione nella sua integralità.

Un altro tratto della filosofia — e dunque della pratica filosofica — intesa come modo di vivere coincide con il suo carattere pubblico. Hadot ricorda come la filosofia nel mondo antico comportasse un impegno nei confronti della società e come fosse un'attività che si svolgeva innanzitutto con gli altri e per gli altri, in una prospettiva comunitaria di condivisione²⁷. In un'ottica più recente, Màdera sottolinea l'importanza del riconoscimento dell'altro nella costituzione dell'io, della presenza intrinseca dell'alterità all'interno della soggettività — ciò che Heidegger chiamerebbe il *Mit-sein* — fatto che si traduce nella pratica filosofica come ricerca non monologica della verità ma come dialogo, intersoggettivo e al tempo stesso interculturale²⁸.

È d'altronde proprio questo riconoscimento dell'alterità come parte costitutiva dell'identità che sta a fondamento della ricerca e della pratica filosofica, e che ne determina il carattere irrinunciabile ed essenziale di dialogicità e di confronto, fino a istituire quella forma peculiare di accadimento della verità — in cui la pratica filosofica si riconosce — che potremmo chiamare un'ontologia dialogica, in cui la comprensione non può in alcun caso essere un processo unilaterale, poiché comprensione si dà — come scriveva, in un contesto analogo, Jung²⁹ — solo *quando e se* anche l'altro ha capito.

guido.brivio@unito.it

27. Cfr. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002², p. 303; tr. it. A.M. Marietti, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino, Einaudi, 1988.

28. Cfr. R. Màdera, *Le pratiche filosofiche come pratiche formative*, cit., pp. 162–163.

29. Cfr. R. Màdera, *C.G. Jung come precursore di una filosofia per l'anima*, cit., p. 64.