



UNIVERSITÀ  
CATTOLICA  
del Sacro Cuore

Dottorato di ricerca in Scienze della Persona e della Formazione  
Indirizzo Persona, sviluppo e apprendimento  
Ciclo XXXV  
S.S.D. M-FIL/03



Doctorado en Filosofía – Facultad de Filosofía  
Departamento de Metafísica, Corrientes Actuales de Filosofía,  
Ética y Filosofía Política

Tesis de doctorado en régimen de cotutela

**Frente a la existencia.  
El extraño caso de la orientación filosófica**

**Di fronte all'esistenza.  
Lo strano caso della consulenza filosofica**

Director por la Università Cattolica del Sacro Cuore:  
Prof. Alessio Musio

Director por la Universidad de Sevilla:  
Prof. José Barrientos Rastrojo

Tesis de Doctorado de:  
Cecilia Della Torre

Año Académico 2021/2022

## INDICE

RESUMEN	1
INTRODUZIONE	I
PARTE I. LE ORIGINI DELLA CONSULENZA FILOSOFICA	1
I. Achenbach e la <i>Philosophische Praxis</i>	1
1. Gerd Achenbach. Un primo ritratto	1
2. La condanna della filosofia accademica	8
3. <i>Philosophische Praxis</i> . Narrazioni filosofiche e libero dialogo	15
4. Achenbach fino in fondo	22
5. La filosofia come modo di vivere	31
II. L'identità della consulenza filosofica	36
1. La questione della definizione	36
2. L'opzione controversa del "philosophical counselling"	48
3. La verità e il marketing del non sapere	56
4. Di illusioni, abissi e testimonianze	65
5. <i>In doxa stat veritas</i>	71
III. Tra terapia e riflessione	77
1. La medicalizzazione della società	77
2. Un confronto è possibile	84
3. Una visione purista	90
4. Contro la 'società della terapia'	98
5. Le ingerenze della psicoterapia	106
6. La cura: anello mancante tra <i>counseling</i> e consulenza?	110
7. <i>Philosophical Midwifery</i> : la versione psicoanalitica	120

PARTE II. LA VIA AL FINE	131
IV. Saggezza e formazione	131
1. Formarsi alla saggezza	131
2. La modalità privata della saggezza pratica	135
3. <i>Bildung e Lebenskönnerschaft</i> : formarsi alla “capacità di vivere”	142
4. Amicizia e saggezza: una pratica di libertà	150
5. Dalla rivoluzione alla contemplazione	164
6. Cambiamento e autonomia: la pretesa formativa	174
V. La diatriba sul metodo	183
1. Perché il metodo fa discutere?	183
2. Oltre il metodo	184
3. Perimetri, patterns e visioni del mondo	194
4. Alla ricerca dell’equilibrio standardizzato	200
5. Dalla libera fluttuazione alla trascendenza	206
6. Di logica e di esperienze	222
7. Domandare è lecito, rispondere è necessario	233
PARTE III. I NODI FILOSOFICI PIÙ IMPORTANTI	241
VI. Di asimmetrie e neutralità	241
1. Chi “mena la danza”?	241
2. Tra vissuti e neutralità	247
3. L’opzione Montaigne: dentro l’io fuori l’essere umano	252
4. Dal cambiamento all’orientamento	259
5. Contro il relativismo morale	262
6. L’incontro dialogico	271
VII. Rapporti tra consulenza filosofica e politica	284
1. La diagnosi	284
2. Soggettivazione o assoggettamento: parresia ed estetica dell’esistenza	293
3. Il risveglio del soggetto: una questione di cura	299

4.	Il potere emancipatorio dell'esperienza filosofica	308
5.	Il dialogo, una possibilità per lo spazio pubblico	314
6.	Non più spettatori	319
PARTE IV. UNA REVISIÓN CRÍTICA		323
VIII. Se abre el telón. Para concluir		323
1.	Dónde estábamos	323
2.	Más allá de la frontera: de experiencia y buena polis	328
3.	Los pilares de la orientación filosófica	337
4.	Para un diálogo interior: desaparecer no es delegar	348
5.	En diálogo con la bioética. Una analogía eficaz	355
6.	De capacidades y funcionamientos	360
BIBLIOGRAFIA		370

«Il discepolo è l'occasione perché il maestro comprenda sé stesso,  
e viceversa  
il maestro è l'occasione perché il discepolo comprenda sé stesso»

KIERKEGAARD, *Briciole di filosofia*

## RESUMEN

Este trabajo de investigación doctoral tiene su foco en la orientación filosófica o Filosofía Aplicada en contextos de consulta. El término "orientación filosófica" describe un intercambio dialógico entre un filósofo y un consultado, que tiene lugar a partir de una cuestión presentada por el segundo y orquestada mediante el diálogo. El objetivo de la orientación, entendida como un diálogo no terapéutico, es comprender y clarificar el asunto del cliente, a través de las herramientas filosóficas como el pensamiento crítico. Además, el trabajo proporciona conocimientos y competencias específicas al consultante. Los consultantes, con sus experiencias y existencias, proporcionan el punto de partida y el objeto de las sesiones filosóficas.

Esta forma nueva de entender y practicar la filosofía ha levantado muchas críticas, dudas y prejuicios sobre su legitimidad y su utilidad, especialmente desde el mundo académico. Sin embargo, en la historia de la filosofía aparecen, como un hilo rojo, ejemplos de modalidades diferentes de pensar en la filosofía, tanto en la versión de ejercicios filosóficos cuanto como diarios, interrogaciones personales y autoanálisis. Modalidades diferentes, pero no por eso menos relevantes.

Sin embargo, la orientación filosófica surge y se desarrolla en la sombra, al lado de la academia, no florece entre sus muros y de estos está rechazada y desacreditada. De todas maneras, sobrevive y empieza a representar una alternativa no solo a la versión académica de la disciplina sino a las psicoterapias.

Por esta razón, se elige la orientación filosófica como tema de investigación del doctorado, dada su relevancia y su actualidad, no obstante el conflicto y, a veces, el rechazo por parte de las instituciones. Además, como la disputa ha implicado una falta desde un punto de vista teórico en los análisis y en la evaluación, tanto cuanto sólidas fundamentas teóricas, imprescindibles para cualquier forma de filosofar, se ve la necesidad de profundizar, desde un punto de vista teórico, este campo de investigación, para rellenar el hueco dejado por las circunstancias. Finalmente, con este proyecto se entiende no solo contribuir a la progresión de la investigación en el campo de las prácticas filosóficas – sino se desea

acercar un poco más el mundo académico al mundo de la Filosofía Aplicada, mostrando la inautenticidad de su incompatibilidad.

Entonces, se justifica la elección de la orientación filosófica como tema de investigación, no solo porque representa una nueva modalidad contemporánea de entender y utilizar a la filosofía sino porque se presenta la necesidad de profundizar el estudio y el análisis de la práctica, considerando la escasez de investigaciones teóricas consistentes que hace imposible evaluarla de alguna manera.

El primer paso del análisis fue constituido por la reconstrucción del estado del arte de la literatura existente. A partir de la individuación de los autores fundamentales y del estudio de sus propuestas, se pudo identificar los marcos teóricos y las consiguientes justificaciones de las diferentes versiones de los mismos temas recurrentes. De hecho, se detectó como el panorama teórico de referencia de los autores define de manera incisiva las interpretaciones variegadas que existen. No por casualidad, la polifonía de voces representa una de las características más significativas del mundo de las prácticas filosóficas.

Gerd Achenbach, padre de la orientación filosófica, Ran Lahav, Shlomit Schuster, Peter Raabe, Lou Marinoff, Tim LeBon, José Barrientos Rastrojo, Pierre Grimes, Neri Pollastri, Luca Nave, Stefano Zampieri representan las voces imprescindibles que no solo fundaron la orientación filosófica, sino que contribuyeron a su difusión y su aplicación en el mundo. Por eso, el trabajo de investigación procedió analizando los temas cruciales de la práctica a través de las lentes de estos interlocutores imprescindibles – aun no suficientes.

Entonces, partiendo de la identidad de la orientación filosófica, definición y objetivos, pasando por sus metodologías y sus controvertidas relaciones con el mundo académico y psicoterapéutico, se desarrolló un proyecto de investigación que pudiera proponer un análisis exhaustivo sobre el tema, sin limitarse a una simple reconstrucción, sino queriendo proceder a un examen y evaluación de las interpretaciones desarrolladas hasta el momento. Sólo así fue posible identificar los elementos virtuosos que se tuvieron en cuenta en la propuesta posterior, presentada en la fase de conclusiones como resultado de los análisis previos.

Por esta razón, la encuesta ha querido trazar un panorama exhaustivo del tema, desde sus orígenes hasta nuestros días, adoptando desde el principio un enfoque crítico-argumentativo capaz de identificar y evaluar los puntos focales de este fenómeno, no exento de problemas, pero capaz de devolver a la filosofía su tensión original, a menudo olvidada. Se decidió no seguir el curso histórico de los acontecimientos, prefiriendo en su lugar una perspectiva temática que pudiera identificar las cuestiones fundamentales que han contribuido a estructurar y determinar profundamente la identidad de la orientación filosófica. Esta elección, que representa uno de los elementos innovadores del trabajo, permitió alejarse de una impostación didascálica, privilegiando al contrario una versión más dialógica y argumental, sin perder en exhaustividad y precisión. El intento, de hecho, no era producir un manual sobre la historia de la orientación filosófica, sino un análisis crítico y una evaluación del tema.

La metodología utilizada fue una metodología mixta, que varió según las necesidades del análisis. Así pues, para organizar la presentación temática de la investigación se privilegió un método crítico argumentativo, enfocado sobre la validez de las argumentaciones más que la reconstrucción histórica del proceso. Dicho esto, obviamente se tuvo que proceder con un estudio y un análisis histórico y genealógico previo para poder, después, organizar el material de manera diferente. El mismo enfoque genealógico se utilizó para analizar las diferentes denominaciones relativas a la orientación filosófica. De hecho, no es un detalle indiferente, considerando que, según el nombre elegido, se abre un mundo de significados diferentes.

Además, el método que hizo de fondo a todo el análisis fue aquel fenomenológico. La importancia de volver a la experiencia vivida por el consultado necesitaba poner la atención máxima al elemento de la existencia. Solo de esta manera era posible desarrollar una teoría a partir de la práctica, sin olvidarse de esta.

No es casualidad que el título elegido para el trabajo de investigación recuerde directamente el tema de la existencia. El título "Frente a la existencia" apunta a un despliegue de este tema desde la experiencia. En ese sentido, se muestra la orientación filosófica desde la perspectiva fenomenológica. Su campo de acción y de posibilidades quedan delineando la experiencia humana. La orientación filosófica destaca la experiencia humana como tema de



estudio en la filosofía académica al plantear el trabajo de investigación filosófica desde el dato fenomenológico. Este enfoque experiencial, que se deriva principalmente de la necesidad de los consultantes de comprender y ser comprendidos, implica volver a dar peso a la propia existencia. A través de un movimiento que se opone a la tendencia contemporánea a abandonarse a una vida acrítica, espontánea y evanescente, demasiado rápida e indiferente, la orientación filosófica exige al consultante ejecutar una vida examinada, es decir, *decidir* qué hacer con esa. Sólo así es posible hacer frente a esa necesidad cada vez más manifiesta de posicionarse sobre la propia existencia.

Llegar a un acuerdo con el propio *ethos*, entendido según el sentido scheleriano, significa hacer la transición de la vida espontánea a la vida examinada, en un camino que interpreta la orientación filosófica desde una aproximación ética – como, por otra parte, teoriza el padre de la disciplina Gerd Achenbach. Precisamente, la cuestión ética determinó otro de los pilares de la investigación, que se ha encontrado repetidamente en el camino trazado por el análisis filosófico.

Pero, ¿por qué la orientación filosófica debería ocuparse de la vida examinada? Porque es una práctica que pretende aclarar y resolver problemas existenciales no patológicos a través de las categorías del pensamiento, pudiendo recurrir a toda la historia de la filosofía para descifrar los problemas del consultante e iluminar la experiencia humana.

El trabajo de investigación se desarrolló a lo largo de ocho capítulos. El primero y el último se destacan porque tienen una estructura diferente: el primero es un capítulo de introducción de la orientación filosófica, presentado a través de la figura de Achenbach. Esta decisión fue justificada por dos razones: la primera es que Achenbach está considerando por la mayoría como el padre fundador de la práctica, así que no tenía mucho sentido separar la presentación del tema de su fundador. Igualmente, a lo largo de todo el trabajo se adoptó la perspectiva de Achenbach como el punto de referencia para analizar los diferentes temas encontrados y las modalidades distintas de presentación de los otros autores. Esto no significó acoger la visión del consultor alemán como la única posible sino se utilizó como punto de partida unitario para todas las consideraciones sucesivas.

A partir de este primer capítulo, se desarrollaron seis capítulos temáticos que presentan la misma estructura, aplicada a argumentos diferentes. Aún la lectura progresiva de los

capítulos tiene un sentido, proporcionando diferentes aspectos de la consulta, a partir de los elementos imprescindibles a aquellos, cruciales, que determinan el entorno, la peculiaridad de esta parte central del trabajo es que cada capítulo tiene su autonomía y podría ser leído en sí, también desconectado de los otros.

Ante todo, el capítulo dos trata de la cuestión de la definición, queriendo mostrar como el cambio de denominación implicó un cambio sustancial a nivel de contenido y de significado.

A partir de estos supuestos, la imposibilidad de ponerse de acuerdo sobre el nombre en primer lugar condujo a un cúmulo de otras cuestiones sin resolver. Hablar de orientación, consulta o *counselling*, práctica o simple filosofía ha implicado, por tanto, la adopción de modalidades y objetivos muy diferentes.

El capítulo tres se ocupa de la relación, a menudo antagónica, entre la orientación filosófica y las psicoterapias. El estudio propuesto ha llevado a esbozar una orientación filosófica que parte del modelo original achenbachiano, que ve la necesidad de clarificarse y distanciarse del mundo de la psicoterapia, que constituye otro ámbito disciplinar, por mucho que también se reconozcan puntos de contacto: el hombre, por su parte, sigue siendo el protagonista de la investigación, así como el destinatario de esa "cura" que, si en el ámbito psicológico adquiere un sentido puramente terapéutico, en el filosófico, en cambio, reconduce al conocimiento de sí mismo y de los demás, partiendo de una situación existencial bien definida.

El consultor filosófico, por tanto, constituye el guía capaz de proporcionar las herramientas de pensamiento para emprender este camino. Se trata, ante todo, de profundizar las preguntas del consultante para aclararlas, procediendo juntos en el análisis y la evaluación, con el fin de entraren el fondo de la situación que desencadenó la pregunta filosófica (de orientación) y, al mismo tiempo, trascenderla, en una mirada más amplia dirigida a la verdad del yo. El objetivo es la identificación y comprensión de los bienes examinados, de modo que el consultante adquiera todos los medios para poder tomar una decisión con la que estructurar su existencia de un modo más consciente, profundo y auténtico.

Esto, como se ve en el capítulo sucesivo, el cuarto, no excluye la posibilidad de que la orientación filosófica también se conciba como una práctica formativa, en el sentido de una

práctica en la que realmente se produce una transferencia de conocimientos del filósofo al consultado. Después de todo, si no fuera así, la orientación fracasaría en al menos uno de sus objetivos, a saber, proporcionar al consultante los medios para llegar a ser autónomo en el razonamiento filosófico. El hecho de que se tome o no la decisión no forma parte de la consulta. Lo importante es transmitir el conocimiento filosófico, o bien bajo la forma de una sabiduría o bien a través de una formación filosófica directa.

*Como se puede configurar prácticamente el diálogo de consulta es un tema que se desarrolló en el capítulo quinto, relativo a las diferentes metodologías que los autores desarrollaron. Las divergencias y las críticas no faltan ni siquiera en este ámbito, que realmente afecta las modalidades prácticas de realizar una consulta.*

En cambio, el capítulo seis trata de la relación entre el filósofo y el consultante, que encontraba su condición de existencia en el mantenimiento del vínculo entre la noción de *hombre* y la noción del *yo*, es decir, el vínculo entre la vivencia del yo privado y el concepto del hombre universal, sin el cual la orientación no sería posible. El caso particular se convirtió en una oportunidad para identificar el hilo que une la universalidad a la subjetividad. Dentro de la dinámica de la orientación filosófica, el filósofo y el consultante proceden juntos al descubrimiento de la verdad, como testigos vivos de este viaje. Después de todo, la relación de orientación está estructurada por el reconocimiento de este vínculo inherentemente asimétrico.

De esta manera la asimetría se convierte en el sello distintivo de la práctica filosófica, así como de la experiencia humana. Partiendo de una condición de simetría básica, entendida como estar ambos frente a la existencia con la propia humanidad, hay que valorizar en cambio – además de la disparidad entre las experiencias, siempre únicas e irrepetibles, inseparablemente ligadas al yo personal – la asimetría que se presupone inevitablemente y se da puntualmente incluso en el plano de la cognición. Esto representa el elemento mismo que legitima el papel del filósofo y la posibilidad misma de llevar a cabo la orientación.

Finalmente, el capítulo siete se enfoca en la relación entre orientación filosófica y filosofía política. De hecho, una de las críticas más duras que se movieron hacia la Filosofía Aplicada fue la acusa de llevar al ser humano a centrarse solo en su yo interior, anulando el entorno de su importancia y significado. Al contrario, este capítulo quiere mostrar como una

orientación filosófica exitosa es tal cuando logra juntar el interior al exterior, recuperando la dimensión moral y pública del ser humano, que ante cualquier caracterización política, es un ser responsable de sus acciones y elecciones. En este sentido, la relación con la política es fundamental, si se considera la política en su significado más amplio, de proceso de subjetivación, según la indicación de Michel Foucault. La orientación filosófica, entonces, no es política, aunque se puedan tratar argumentos políticos.

*Sabiduría y formación, neutralidad y asimetría, consejo y orientación, ciudadanía y condición humana* son, pues, los conceptos clave de este trabajo y de la forma en que se han cuestionado y tomado en serio las distintas voces de la orientación filosófica.

Por último, el estudio realizado lleva, en el capítulo ocho, a la elaboración de una propuesta interpretativa que se basa en cuatro pasos fundamentales, derivados de un análisis puramente fenomenológico. La identificación del problema, su descripción, la posterior evaluación y la consideración de los aspectos emocionales constituyen los pasos fundamentales de la propuesta presentada, que, a través de un camino común emprendido tanto por el filósofo como por el consultante, pretende identificar el mejor bien posible para la situación concreta considerada. El consultado sigue siendo entonces libre de elegir cómo *funcionar*, es decir, de elegir cómo y si poner en práctica las posibilidades, las *capacidades* que a través de la orientación filosófica se le proporcionan – según la lección de Martha Nussbaum.

Hablamos así de un proyecto capaz de realizar dos pasos fundamentales: devolver la filosofía a su origen mismo y, precisamente por ello, ser capaz de volver a poner al ser humano verdaderamente frente a su existencia.

El objetivo final es la desaparición del orientador, signo del éxito de la orientación filosófica, que ha sido capaz de iniciar al orientado en el diálogo con su yo interior, verdadero sustituto del filósofo, como nos enseña Hannah Arendt.

El capítulo final, entonces, funge también de conclusión del trabajo, como no constituye otro capítulo temático sino presenta una revisión crítica de lo analizado con el fin de presentar una propuesta interpretativa.

Evidentemente el trabajo abre a nuevas líneas investigativas, como por ejemplo el análisis de los códigos éticos y deontológicos de las asociaciones de orientación filosófica hoy en

día existentes o como su comparación con la consultas éticas y bioéticas. Esta variedad es significativa porque proporciona la extensión del tema y sus posibilidades existenciales y académicas.

## INTRODUZIONE

Luca si domanda se far scegliere alla madre malata dove trascorrere la fase terminale della sua esistenza, se a casa o in *hospice*, o se invece tocchi a lui decidere; Daniela, invece, non riesce a capire se cambiare lavoro e trasferirsi o rimanere nella città natale vicino agli affetti. Federico ha un impiego di cui è pienamente soddisfatto ma si sente un estraneo tra i membri della sua famiglia. Gianna ha perso il suo migliore amico e ora si chiede come ritrovare un legame così forte; Marco invece è pieno di rapporti amorosi, ma ‘non prova più niente’.

E ancora, Paolo e Anna si trovano in carcere per un crimine che hanno commesso, ma non riescono ad accettare la loro situazione. Gli errori, la libertà perduta, il pentimento: tutto è confuso e sembra non avere più senso.

Storie diverse, ma unite da un tratto comune: sono tutte persone che cercano di capire e di essere capite, che guardano sul serio la loro esistenza, si soffermano sulla propria vita volendo trovare un senso alle loro domande.

Le sfaccettature dell’esistenza, dunque, costituiscono il punto di partenza della consulenza filosofica. Né interrogativi astratti, né quesiti teorici: è il vissuto del singolo che chiede attenzione e vuole essere compreso e districato.

Con l’espressione “consulenza filosofica” si intende un dialogo non terapeutico che si svolge tra un filosofo e un consultante. Questo dialogo cerca di approfondire e chiarire con gli strumenti filosofici una situazione problematica, che viene presentata all’inizio dell’incontro dal consultante.

Del resto, come ha scritto il padre fondatore della consulenza filosofica, l’essere umano «deve prendere posizione sulla propria vita. Per questa ragione egli produce pensieri. Ma non è tutto: l’essere umano è anche in grado di riflettere sui propri pensieri»<sup>1</sup> e la filosofia, nei suoi intenti, non è solo uno degli strumenti essenziali, ma quello fondamentale che lo sostiene e lo accompagna nel percorso di riflessione davanti all’esistenza.

---

<sup>1</sup> G.B. ACHENBACH, (1987), *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, trad. it. R. Soldani, Apogeo, Milano 2004, p. 66.

È questo il compito che Gerd Achenbach attribuisce alla filosofia, nella forma di *Philosophische Praxis*, da lui elaborata per tornare a pensare filosoficamente *a partire dalla vita*.

Spiegava infatti:

la consulenza filosofica sulla vita, attraverso la consulenza del filosofo, è attualmente diventata un'*alternativa alle psicoterapie*. Essa è un'istituzione per le persone – afflitte da preoccupazioni o da problemi – che “non se la cavano” nella vita o che pensano di essere in qualche modo rimaste “impigliate”; persone che sono assillate da domande, a cui non riescono a rispondere e di cui non riescono a liberarsi; persone che si affermano nella loro quotidianità, ma che allo stesso tempo non si sentono sufficientemente chiamate in causa perché hanno l'impressione che la loro vita effettiva non corrisponda alle loro possibilità. [...] In breve: cercano la consulenza filosofica perché vogliono *capire ed essere capiti*. Ciò che li muove non è quasi mai la domanda di Kant “che cosa devo fare?”, ma più spesso la domanda di Montaigne “che cosa sto facendo?”<sup>2</sup>.

I problemi quotidiani, i dubbi, le perplessità, la mancanza di una direzione precisa, l'assenza di risposte. Sono tutte questioni che coinvolgono la vita delle persone e che chiedono di essere comprese a partire dalla loro fatticità e dalla loro concretezza.

In fondo, come spiegava un autore come Hegel, importantissimo punto di riferimento teorico di Achenbach, «chi pensa astrattamente? L'essere umano incolto, non quello colto»<sup>3</sup>.

Il giudizio di Hegel è chiaro: il pensiero puramente astratto, completamente slegato dall'esperienza e dalla vita, può caratterizzare solo «l'essere umano comune»<sup>4</sup>, certamente non il filosofo, sulla base di un'indicazione che smentisce lo stereotipo del filosofo come una persona persa nelle sue astrazioni, che non bada alle questioni concrete e che, come Talete, cade nel pozzo perché ha sempre lo sguardo rivolto alle nuvole.

---

<sup>2</sup> Ibi, pp. 11-12.

<sup>3</sup> G.W.F. HEGEL (1807), *Chi pensa astrattamente*, trad. it. F. Valagussa, ETS Edizioni, Pisa 2014, p. 17.

<sup>4</sup> Ibi, p. 25.

La filosofia, al contrario, nasce come risposta alla meraviglia e allo stupore suscitati dall'esperienza. La forza dell'intuizione hegeliana, dunque, sta proprio nel cogliere il senso originario del pensiero filosofico, che rimane tale solo se non dimentica le sue radici. Un pensiero puramente astratto, infatti, appare manchevole, privo fin dal principio della sua ragion d'essere.

Bisogna invece mettersi *di fronte all'esistenza*, per riflettere sullo statuto della filosofia e tornare a intenderla in relazione con l'esperienza, che ne definisce e circoscrive il perimetro di competenza. Infatti, in antitesi a coloro che ritengono che l'esperienza non conti nulla nella definizione dell'identità della filosofia, questo elemento appare invece fondamentale.

Ma ripartire dall'esperienza significa, secondo il filosofo Max Scheler, adottare un atteggiamento – e non semplicemente un metodo – fenomenologico che ha come «carattere fondamentale il più vivace, intenso e immediato commercio vissuto col mondo stesso»<sup>5</sup>. Questo significa che chi assume questo atteggiamento è «assetato di essere»<sup>6</sup>. Parlare di una filosofia fenomenologica, dunque, con Scheler, significa fare riferimento al «più radicale empirismo e positivismo». «Per ogni concetto, per ogni principio e formula, anche pure per quelli della logica pura, come ad esempio il principio di identità, occorre cercare una 'coincidenza' in tale contenuto del vivere»<sup>7</sup>.

Tornare all'esistenza, dunque, significa, abbracciare una prospettiva fenomenologica: la consulenza filosofica, in quest'ottica, coincide allora con una fenomenologia. E questa è la tesi che cercheremo di dimostrare.

Questa pratica, quindi, come scrive José Barrientos Rastrojo, un'importante figura del mondo della consulenza filosofica, a cui faremo più volte riferimento, «non mira a curare nessuno o a risolvere la vita di qualcuno, ma a dare maggior peso alla vita della persona»<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> M. SCHELER (1913), *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, in ID., *Scritti sulla fenomenologia e l'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza «Ordo amoris»*, trad. it. V. D'Anna, Franco Angeli, Milano 2008, p. 56. Per un approfondimento sulla definizione di fenomenologia si rimanda a S. VANNI ROVIGHI, *Istituzioni di filosofia*, La Scuola, Brescia 1982, pp. 14-15, in cui la pensatrice ne propone un'analisi a partire dalle tesi heideggeriane.

<sup>6</sup> SCHELER, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, cit., p. 57.

<sup>7</sup> Ibi, p.56.

<sup>8</sup> L'affermazione è tratta da un'intervista che l'autore ha rilasciato nel 2017 a "ABC de Sevilla" dal titolo *Nos iría mejor con gobernantes que supieran más filosofía*. Il testo integrale lo si può trovare al seguente



Ma restituire alla vita la sua ‘pesantezza’, cioè il suo spessore, si potrebbe dire, in opposizione a una vita leggera e, in fondo, spontanea, in cui la libertà non è nemmeno a tema, significa fare il passaggio dalla *vita spontanea* a quella *esaminata*, al modo cioè in cui *decidiamo* di condurre la nostra esistenza, anziché subirla passivamente. E questo significa in fin dei conti – questione che emergerà di continuo nelle prossime pagine – inevitabilmente incontrare il tragitto di quella parte della riflessione filosofica che ha a che fare con l’*ethos* che altro non è, seguendo ancora una volta Max Scheler, se non il quadro delineato dall’insieme, non di rado nemmeno del tutto analizzato, *di ciò che si ama, si odia e a cui si è indifferenti*<sup>9</sup>.

Data l’importanza che la tematica etica assumerà nel corso delle analisi, occorre a questo punto fare una precisazione. Tra le molte impostazioni etiche possibili che si potrebbero adottare in un lavoro sulla consulenza filosofica, quella del soggettivismo della neutralità sembrerebbe essere la più funzionale. In realtà, chi scrive ritiene che per poter prendere sul serio non solo le questioni di volta in volta poste dal consultante, ma prima ancora la domanda stessa della consulenza filosofica, che fa riferimento a un sapere, ossia la filosofia – che non è un modo di sentire la vita – questa prospettiva non sia la più adeguata. Si tratta di un aspetto che cercheremo di far emergere nel corso del lavoro ogni qual volta affiorerà il tema, nel modo in cui i singoli autori lo declinano, per evitare il rischio di vanificare le stesse istanze da loro poste e giustamente rivendicate.

Del resto, come si può prendere sul serio una domanda nella misura in cui si ritiene che qualsiasi risposta sia opportuna?

La prova della centralità dell’elemento etico per la consulenza filosofica è visibile anche nel fatto che lo stesso Achenbach scriveva di una dimensione «*etica della consulenza filosofica*», la quale «non ha affatto solo a che fare con le questioni etiche, come spesso viene ammesso e disconosciuto», dal momento che «è innanzitutto essa stessa una questione etica»<sup>10</sup>. Si tratta di una frase così perentoria che se, da un lato, sembra avere la

---

indirizzo: [https://sevilla.abc.es/sevilla/sevi-iria-mejor-gobernantes-supieran-mas-filosofia-201704160759\\_noticia.html?ref=https%3A%2F%2Fsevilla.abc.es%2Fsevilla%2Fsevi-iria-mejor-gobernantes-supieran-mas-filosofia-201704160759\\_noticia.html](https://sevilla.abc.es/sevilla/sevi-iria-mejor-gobernantes-supieran-mas-filosofia-201704160759_noticia.html?ref=https%3A%2F%2Fsevilla.abc.es%2Fsevilla%2Fsevi-iria-mejor-gobernantes-supieran-mas-filosofia-201704160759_noticia.html) (data ultima visita: 15 dicembre 2022).

<sup>9</sup> Cfr. SCHELER, *Scritti sulla fenomenologia e l’amore*, cit., p. 119.

<sup>10</sup> ACHENBACH, *La consulenza filosofica*, cit., p. 168.

capacità di mettere in evidenza sin da subito la posta in gioco del nostro lavoro, dall'altro pare non trovare una definitiva chiarificazione nel pensiero achenbachiano, proponendo, forse proprio per questo, un assunto tutt'altro che univocamente accettato dall'insieme delle voci che hanno ormai realizzato quella che appare essere la polifonia della consulenza filosofica.

Ritorniamo allora a ciò che è condiviso e chiediamoci perché dovrebbe essere proprio la consulenza filosofica a poter rispondere all'esigenza di una vita esaminata che, nonostante la fretta smemorata del nostro vivere, continua a emergere nell'essere umano.

Si può rispondere che questo accada proprio perché la consulenza non vuole patologizzare i conflitti e i dilemmi (moral) personali, bensì chiarirli e cercare di risolverli. Le difficoltà del soggetto possono così essere prese in carico da un'analisi di tipo filosofico che, come scrive un altro autore, Peter Raabe, «non interpret[a] i pensieri o i sentimenti come sintomi»<sup>11</sup> né l'essere umano come un 'prigioniero dell'inconscio'<sup>12</sup>, bensì come una persona in grado di compiere le proprie scelte morali. Esistono certamente casi patologici che necessitano tipi di intervento specifici; tuttavia, non tutte le questioni problematiche rientrano nella sfera medico-clinica. Al contrario, sono molti i dilemmi esistenziali che possono trovare nella riflessione filosofica un valido interlocutore.

La consulenza filosofica rappresenta quindi un'alternativa per svincolarsi dal paradigma terapeutico che imperversa nella società: grazie alle competenze filosofiche è possibile offrire un servizio di consulenza diverso, che torni a riflettere sulla persona a partire dalle categorie del pensiero e non più dalla diagnosi terapeutica.

La consulenza filosofica, in ogni caso, nasce in un contesto di solitudine e atomismo. L'essere umano contemporaneo, il consumatore della società globale, è sempre più solo, incapace di vere relazioni e legami con gli altri.

L'immagine dell'appartamento moderno, elaborata da Peter Sloterdijk, restituisce una rappresentazione precisa e puntuale dell'individualismo della società. Sloterdijk definisce

---

<sup>11</sup> P. RAABE, *Issues in Philosophical Counselling*, Praeger, Westport 2002, p. 16 (tutte le citazioni di questo libro sono tradotte da chi scrive).

<sup>12</sup> C.G. JUNG (1943), *Psychotherapy and a Philosophy of Life*, in R.F.C. HULL (a cura di), *Essays on Contemporary Events*, Princeton University Press, N.J. 1989, p. 45, cit. in RAABE, *Issues in Philosophical Counselling*, cit., p. 16.

l'appartamento come «la forma egosferica atomica o elementare – e, di conseguenza, bolla cellulare mondana, la cui ripetizione di massa genera le schiume individualistiche»<sup>13</sup>.

Se, dunque, la casa classica costituiva il luogo della vita condivisa, in cui venivano svolte le attività pre- e post- lavorative, a volte il lavoro stesso, e rappresentava simbolicamente la famiglia, l'appartamento moderno coincide invece con il suo opposto: la simbiosi familiare viene completamente eliminata per fare spazio all'individuo che vive solo con sé stesso e il suo ambiente.

L'immagine della bolla cellulare, che crea una massa di schiume individualistiche, fornisce un ottimo ritratto dell'io contemporaneo, indifferente all'altro, distratto e irritato dalle promesse della tecnologia.

Siamo *insieme, ma soli*. L'espressione, che richiama il titolo dell'opera di Sherry Turkle<sup>14</sup>, sintetizza perfettamente il concetto. La pensatrice, infatti, mostra come ci si aspetti sempre di più dalla tecnologia e sempre meno dagli altri: i rapporti perdono di consistenza, sono sempre più labili e spesso sono sostituiti da interazioni virtuali.

Sempre distratti, perdiamo la capacità di stare da soli. Ci abituiamo a una stimolazione sociale costante che solo la connettività può offrirci. Lo sviluppo dei social media ci ha portati a chiedere alla tecnologia più di quanto possa realisticamente o convenientemente darci. Non solo: ci accontentiamo di un messaggio o di un'e-mail quando una conversazione sarebbe più adatta a comunicare quello che vogliamo dire. Siamo arrivati a chiedere di meno l'uno all'altro. Ci siamo rassegnati a una minore empatia, minore attenzione, minore sollecitudine dagli altri esseri umani<sup>15</sup>.

Come affermava Günther Anders, dunque, la domanda è relativa a cosa la tecnologia «ha fatto, fa e farà di noi, ancor prima che noi possiamo fare qualcosa di lei»<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> P. SLOTERDIJK (2004), *Sfere III. Schiume. Sferologia plurale*, trad. it. S. Rodeschini, Raffaello Cortina, Milano 2015, p. 541.

<sup>14</sup> S. TURKLE (2011), *Insieme ma soli. Perché ci aspettiamo sempre più dalla tecnologia e sempre meno dagli altri*, Einaudi, Torino 2019.

<sup>15</sup> Ibi, p. XXIII.

<sup>16</sup> G. ANDERS (1956), *L'essere umano è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale. Vol. I*, trad. it. L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 17. Per un

Ebbene, la tecnologia è il nostro ambiente e dentro a questo ambiente bisogna imparare a muoversi e districarsi. Chiedersi, dunque, che cosa può fare la tecnologia di noi diventa così una questione cruciale, che non si può e non si deve ignorare.

«La gente è sola. La rete è seducente. Ma se siamo sempre “on”, potremmo privarci delle risorse della solitudine»<sup>17</sup>, ribadisce Turkle. La solitudine, infatti, non è un’esperienza strutturalmente negativa; certamente fa emergere degli aspetti della società contemporanea, che tende a separare e atomizzare i vissuti delle persone; tuttavia, costituisce allo stesso tempo lo spazio in cui la persona può incontrare sé stessa. Ed è verso questo secondo tipo di solitudine, come si vedrà, che la consulenza filosofica vuole condurre, fornendo ai consultanti gli strumenti del pensiero che permettono loro di iniziare a dialogare con il proprio io interiore.

In questo contesto, dunque, la consulenza filosofica viene intesa come fenomeno che va contro corrente, come sintomo del fallimento del modello esistenziale.

«La neutralità assoluta – del resto – non solo manda segnali sbagliati al cliente, può anche essere drammaticamente controproducente»<sup>18</sup>, dichiara il consulente filosofico Peter Raabe, escludendo quindi di poter avallare il modello relativista che sembra fare sempre più da sfondo al mondo contemporaneo.

Secondo il liberalismo soggettivistico, infatti, all’apice delle determinazioni valoriali si situa sempre la libertà, che viene elevata a valore massimo e unico criterio di scelta e di legittimazione. A partire da questo presupposto, l’elemento soggettivo induce il singolo a ergersi a unico giudice delle proprie decisioni, secondo la propria scala valoriale personale, che esclude ogni possibilità di un comune riferimento valutativo.

Nel contesto del pluralismo etico, dunque, ognuno sembra essere davvero l’artefice del proprio destino, avendo eliminato la base normativa condivisa su cui impostare le proprie scelte. Ebbene, il fascino apparentemente liberatorio del soggettivismo etico nasconde invece non poche questioni problematiche, che rendono molto difficile accoglierne la proposta, sia sul piano teorico sia a livello pratico.

---

approfondimento sul rapporto tra pratica filosofica e tecnica si rimanda a U. GALIMBERTI, *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli, Milano 2005.

<sup>17</sup> Ibi, p. 5.

<sup>18</sup> RAABE, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, cit., p., p. 220.

Come scrive Adriano Pessina, riprendendo alcune analisi di Charles Taylor, il soggettivismo (nella sua versione moderata)<sup>19</sup> muove da un'assunzione di base molto potente. Se, da un lato «il fondamento del valore di ciò che è scelto [si pone] nella scelta stessa<sup>20</sup>, tuttavia, si pretende che la scelta in quanto tale sia intesa come un valore, riconosciuto anche da coloro che non la condividono – al punto che questa istanza di riconoscimento «viene pensata come un diritto»<sup>21</sup>.

Dunque, Pessina mostra come anche per il soggettivismo esistano dei valori, come il rispetto e la tolleranza, oltre alla stessa libertà e autorealizzazione, che sussistono in quanto tale e non perché vengono scelti. Al contrario, costituiscono le premesse teoriche della scelta<sup>22</sup>.

Parlare quindi di relativismo, specialmente in campo etico, cercando di attuarlo nel quotidiano, diventa impossibile nel momento in cui si pretende che ogni scelta abbia valore in quanto tale e, allo stesso tempo, se ne chiede il riconoscimento valoriale da parte della società. Il riconoscimento valoriale, infatti, come il rispetto diventano istanze che trascendono la soggettività nella misura in cui richiedono l'esplicitazione argomentata dei motivi, e dunque dei valori condivisi e autenticamente umani, in forza di cui divengono possibili. In altre parole, quando dall'affermazione secondo cui il criterio della scelta coincide con la scelta stessa si passa a quella circa l'esistenza dei valori che *devono* essere riconosciuti come premesse della scelta stessa – come appunto e giustamente accade in riferimento al dovere della tolleranza e del rispetto – si è già usciti dal soggettivismo stesso, di fatto coniugando singolarità e universalità.

L'adesione al contesto liberale contemporaneo rappresenta un tema controverso su cui i diversi autori cercheranno di sviare senza prendere esplicite posizioni. Data tuttavia

---

<sup>19</sup> Il soggettivismo etico, nella sua versione più radicale, sostiene una postura di totale indifferenza nei confronti delle scelte altrui, anche nel momento in cui quelle scelte e quelle azioni ledono il soggettivista in prima persona. Questa lettura, impossibile da applicare nella pratica, è stata quindi rivisitata nella sua versione più morbida, che ammette la discussione con gli altri e pretende il riconoscimento altrui. È a questa seconda modalità che fa riferimento Pessina. Per un approfondimento sulla distinzione tra relativismo radicale e moderato si rimanda a C. TAYLOR (1992), *Il disagio della modernità*, trad. it. G. Ferrara degli Uberti, Roma-Bari, Laterza 1994.

<sup>20</sup> A. PESSINA, *Le buone ragioni del soggettivismo etico e i suoi errori. Note su bioetica, relativismo e metafisica*, «Medicina e Morale», n.3/2006, pp. 485-499, p. 488.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Cfr. *Ibi*, p. 489.

l'importanza che rappresenta, diventerà una delle chiavi di lettura con cui analizzare le diverse proposte di consulenza filosofica.

Del resto, la consulenza filosofica vuole proporre dei punti di riferimento, che appaiono alternativi rispetto al contesto in cui nasce: il pensiero critico, la saggezza e la dimensione relazionale, con sé stessi e con l'altro, costituiscono i pilastri intorno a cui si sviluppa la pratica, nonché alcuni dei filoni tematici cruciali del presente lavoro.

L'indagine che proporremo, infatti, mira a fornirne un quadro esaustivo, dalle sue origini ad oggi, adottando fin dal principio un approccio critico-argomentativo che possa esaminare e valutare i punti nevralgici di questo strano fenomeno, non esente da problemi, ma capace di riportare per certi aspetti alla filosofia nella sua tensione originaria, troppo spesso dimenticata. Per questa ragione si è scelto di non procedere seguendo l'andamento storico degli eventi, prediligendo invece un approccio tematico che individui le questioni fondamentali. *Saggezza e formazione, neutralità e asimmetria, consiglio e orientamento, cittadinanza e condizione umana* sono allora i concetti chiave del nostro lavoro e del modo in cui abbiamo cercato di interrogare e prendere sul serio le varie voci della consulenza filosofica. Si vedrà, così, in che modo queste nozioni concorrano a strutturare e determinare nel profondo l'identità della consulenza filosofica.

Sempre che di consulenza filosofica si parli. Pratiche filosofiche, pratica filosofica o consulenza filosofica: sono questi i diversi nomi, infatti, dati a ciò che sino a qui abbiamo chiamato consulenza filosofica. Ma qual è quello più corretto? Sono davvero sinonimi? La questione è aperta<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Come suggerisce il consulente Alessandro Volpone, «definiamo le pratiche filosofiche, in prima approssimazione, come *percorsi e metodi filosofici d'indagine con orientamento eminentemente pratico*» (*Questioni antropologiche concernenti le pratiche filosofiche*, in M. SANTI (a cura di), *Philosophy for Children: un curriculum per imparare a pensare*, Liguori, Napoli 2005, p. 248). Sono quindi dei 'luoghi' in cui si filosofa non soltanto per accrescere «la produzione-riproduzione disciplinare ("la filosofia in sé") ma anche e soprattutto per agevolare la "crescita cognitiva, emotiva, morale, politica, ecc. su base filosofica" degli interlocutori» (Ibi, pp. 244-245). Con la dicitura *pratiche filosofiche*, dunque, si intende riferirsi in modo generico alle diverse modalità specifiche si sarebbe effettivamente concretizzata la riappropriazione della filosofia di quell'ambito pratico che da sempre fa parte della sua definizione e che, per un certo periodo, sarebbe stato abbandonato e dimenticato. La *Philosophy for Children* di Matthew Lipman (per un primo approccio al tema si rimanda a M. LIPMAN, *Philosophy in the Classroom*, Temple University Press, Philadelphia 1980; ID., *Philosophy Goes to School*, Temple University Press, Philadelphia 1988; ID., *Thinking in Education*, Cambridge University Press, Cambridge 2003; A. COSENTINO (a cura di), *Filosofia e Formazione. Dieci anni di Philosophy for Children in Italia*, Liguori, Napoli 2002), il *Socratic Dialogue* di Leonard Nelson (cfr. L. NELSON, *Socratic Method and Critical Philosophy: Selected Essays*, Dover

Nell'Enciclopedia filosofica di Bompiani<sup>24</sup>, alla voce “pratica filosofica”, la *Philosophische Praxis* di Achenbach rientra nell'ambito delle pratiche filosofiche tanto quanto il metodo socratico di Nelson, che addirittura viene inteso come la prima pratica filosofica a essersi sviluppata. Con pratiche filosofiche, al plurale, l'Enciclopedia intende «un insieme di modi di praticare la filosofia in contesti sociali diversi, al fine di portare un contributo alla chiarificazione e alla soluzione delle loro problematiche specifiche»<sup>25</sup>. Per quanto concerne la consulenza filosofica achenbachiana, questa viene specificata come una pratica che «si dispone all'ascolto delle questioni esistenziali per chiarificarle e per farne emergere la domanda di senso, inevitabilmente legata alla motivazione stessa del far filosofia»<sup>26</sup>. L'Enciclopedia, dunque, fa rientrare la consulenza filosofica all'interno del macro-mondo delle pratiche filosofiche.

Che cosa le unifichi spesso non è facile da chiarire. Si può dire in ogni caso che la consulenza filosofica, su cui il presente lavoro si concentra, possa comunque essere intesa come l'espressione singolare di un moto generale di rinnovamento della filosofia.

Fissato questo punto, però, il quadro si fa di nuovo confuso.

Infatti, in italiano, la traduzione letterale di *Philosophische Praxis* sarebbe “pratica filosofica”. Questa determinazione, tuttavia, crea non pochi fraintendimenti dal momento

---

Publications, Mineola 1966), i *Café Philo* di Marc Sautet (cfr. M. SAUTET (1995), *Socrate al caffè. Come la filosofia può insegnarci a capire il mondo d'oggi*, trad. it. M. Lia, Ponte delle Grazie, Milano 1997), i seminari di gruppo di Luigi Vero Tarca e Romano Màdera (Cfr. R. MÀDERA, L.V. TARCA, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Mondadori, Milano 2003), le vacanze e i viaggi filosofici (Cfr. A. CAVADI, *Quando ha problemi chi è sano di mente. Introduzione alla consulenza filosofica*, Rubettino, Soveria Mannelli 2003), fino alla *Philosophy of Management* (Cfr. F. CECCHINATO, *La filosofia e il management delle organizzazioni*, «Phronesis», 3/2004, pp. 21-104) rappresentano, infatti, tutti esempi eminenti di pratiche filosofiche. Alcuni autori, tuttavia, considerano la versione di Achenbach la pratica filosofica per antonomasia a cui ricondurre tutte le altre pratiche filosofiche: in questa lettura, non si esclude che ve ne siano di altri tipi, ma vengono considerati comunque come gemmazioni secondarie dell'originaria *Philosophische Praxis*. Questo perché la pratica consulenziale possiede delle caratteristiche specifiche che la distinguono dalle altre pratiche filosofiche e perciò non può essere confusa con altri tipi a causa di una denominazione troppo vaga e generica. Ma se è vero che alcune pratiche si sono sviluppate a partire dalla consulenza filosofica, questo non la rende l'unico punto di riferimento di un contesto ben più variegato e plurale. Si potrebbe così adottare il lessico proposto dal consulente italiano Augusto Cavadi, che racchiude nella nozione di “filosofia-in-pratica” il fulcro di ogni pratica filosofica (A. CAVADI, *Filosofia di strada. La filosofia-in-pratica e le sue pratiche*, Di Girolamo, Trapani 2010, p. 53).

<sup>24</sup> A.A. V.V., *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, pp. 6209-9326, pp. 8892-8893. La voce “pratica filosofica” è stata redatta da Romano Màdera.

<sup>25</sup> *Ibi*, p. 8893.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

che costituisce la declinazione singolare di quel “pratiche filosofiche” utilizzato invece per fare riferimento a un contesto molto più ampio. Nondimeno alcuni autori italiani scelgono di utilizzare la nozione di pratica filosofica perché maggiormente fedele all'originale tedesco. D'altro canto, è in uso anche l'espressione “consulenza filosofica”, che invece determina in modo univoco il tipo di pratica filosofica sviluppata da Achenbach. Tuttavia, anche questa definizione non è esente da critiche, essendo “consulenza” la traduzione del termine “counseling” che richiama fin troppo facilmente l'ambito delle psicoterapie<sup>27</sup>.

La vicinanza o meno alla prospettiva di Achenbach, dunque, induce a scegliere un termine piuttosto che l'altro.

Nel presente lavoro si sceglie di impiegare i termini “pratica filosofica” e “consulenza filosofica” in modo sinonimico, per rispettare la varietà di terminologie presenti in letteratura, senza tuttavia adottare il termine *counseling*<sup>28</sup>, ritenuto fuorviante e lontano dal significato che si vuole attribuire alla pratica.

Si vuole in ogni caso rispettare la matrice achenbachiana che costituirà, data la sua importanza, il punto di riferimento costante delle analisi. Non si può non riconoscere,

---

<sup>27</sup> La ragione di queste divergenze deriva dal fatto che agli albori della sua ricezione in Italia, la pratica filosofica viene direttamente associata al *counseling*. La prima organizzazione nazionale che sorge nel 1999 è l'*Associazione Italiana di Counseling Filosofico (AICF)*. Ha però vita breve. Da un lato, infatti, i filosofi costituiscono nel 2003 una nuova organizzazione, *Phronesis – Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica*, con un'impronta prettamente filosofica e di stampo achenbachiano, che oltre a promuovere formazione, ricerca e aggiornamenti, pubblica l'omonima rivista semestrale. (<https://www.phronesis-cf.com>, data ultima visita: 6 settembre 2021). Dall'altro, invece, gli psicologi istituiscono nel 2001 la *SICoF – Società Italiana di Counseling Filosofico* (<https://www.sicof.it> - data ultima visita: 7 settembre 2021), affiliata all'associazione nazionale di *counseling* psicologico. È evidente, dunque, come in Italia lo sviluppo della consulenza filosofica nasca in antitesi al paradigma psicologico entro cui inizialmente era stata inserita.

<sup>28</sup> La questione si complica ulteriormente perché, in realtà, nella lingua italiana esiste un'ulteriore distinzione tra “counseling” e “consulenza”. Con il termine ‘*counseling*’, infatti, si fa riferimento a una relazione di aiuto e di facilitazione con diversi approcci (psicologico, filosofico, sistemico, sociologico, ...) che mira allo sviluppo delle risorse della persona affinché sia in grado di portare a termine il superamento dei momenti di impasse della vita (o vissuti come tali). Invece, con il termine ‘consulenza’ si indica un sapere che viene offerto a qualcuno che non è un esperto di quel campo. Normalmente, la consulenza è finalizzata a una richiesta – e a una sua relativa risposta – specifica e puntuale. Esistono consulenze di ogni tipo, fiscale, legale, finanziaria, solo per fare alcuni esempi. Quando si fa riferimento alla “consulenza filosofica”, allora, si intende una pratica vicino al *counseling*, più che una consulenza genericamente intesa, che però non rientra in quella dimensione terapeutica a cui il termine inglese vorrebbe riportare. Queste definizioni sono il prodotto dei dialoghi di chi scrive con la Dott.ssa Chiara Veneri, *counselor* a indirizzo sistemico, con cui si ha avuto il piacere di condividere il tempo della riflessione e del dialogo. Cfr. <https://www.polosalute.com/team/chiara-veneri-counselor/> (ultima visita: 30 settembre 2021).



infatti, al pensatore tedesco, a parere di chi scrive, il merito di aver sviluppato una proposta radicalmente innovativa<sup>29</sup>.

L'idea, infatti, di intendere il filosofo come una figura professionale autonoma, che possa operare rimanendo pienamente nella sua area disciplinare e grazie a essa, al di fuori dell'ambito universitario, costituisce un elemento cruciale da mettere in luce. Achenbach e gli altri filosofi che in seguito hanno accolto e seguito il suo esempio rappresentano i pionieri che hanno scommesso e investito su un modo totalmente diverso di intendere la filosofia rispetto a quella tradizionale accademica, che permettesse loro di avere uno sbocco professionale direttamente connesso ai loro studi, senza configurarsi quindi come un adattamento creativo della filosofia ad altri contesti in cui inevitabilmente essa finisce, per quanto valorizzata, per essere sacrificata. Perché una cosa questi autori vogliono e rivendicano: di fare davvero filosofia e non di essersi riciclati professionalmente, grazie alle loro competenze filosofiche, ma in fondo anche malgrado esse.

Gli autori di cui ci occuperemo, infatti, possono essere intesi come soggetti che hanno avuto il coraggio di scommettere su qualcosa di nuovo senza sicurezze già istituzionalmente garantite, potendo essere in questo modo ricondotti a ciò che Peter Sloterdijk definisce come capacità imprenditoriale<sup>30</sup>. Per il filosofo tedesco, infatti, il prototipo del vero imprenditore è rappresentato dalla figura di Cristoforo Colombo, colui che volge lo sguardo verso terre ignote sfidando in questo modo i tracciati già battuti – per quanto nella sensibilità contemporanea una figura come quella di Colombo rimane controversa. Nondimeno, l'analogia che istaura Sloterdijk fa esclusivamente riferimento alla capacità del navigatore genovese di credere così sinceramente alla propria intuizione da riuscire a trasformarla in realtà.

---

<sup>29</sup> È bene sottolineare che ritenere Achenbach l'iniziatore e il fondatore del movimento della consulenza filosofica, in quanto generalmente riconosciuto come tale e perché ne ha fornito un quadro sistematico, non significa in ogni caso – come vedremo – negare che anche altri autori si siano messi in gioco e abbiamo sperimentato negli stessi anni altre forme di filosofia messa in pratica, come l'olandese Leon de Haas e il tedesco Peter Koestenbaum.

<sup>30</sup> Cfr. P. SLOTERDIJK, *Crescita o extraprofitto, Appunti per una nuova concezione dell'idea europea di vita*, trad. it. A. Sciacchitano, Mimesis, Milano 2013. Il testo racchiude un saggio e due interviste pubblicate per la prima volta su "Schweizer Monat", rivista svizzera diretta da René Schau (anche curatore del volume) rispettivamente nel 2011, nel 2007 e nel 2012.

Ed è secondo questa lettura, dunque, che Colombo sarebbe un imprenditore, proprio perché non si arresta di fronte alle resistenze culturali ed esistenziali che si oppongono al suo progetto, riuscendo a trovare al contrario per esso non solo dei finanziatori ma anche dei compagni di viaggio. Sloterdijk, dunque, sceglie Colombo come esempio del successo imprenditoriale proprio perché rischia persino la sua stessa vita per il suo progetto, tanto da essere ritenuto «il caso paradigmatico del folle dell'epoca moderna»<sup>31</sup>.

Una figura positiva, dunque, in questa versione, quella dell'imprenditore, colui che, come afferma anche Schumpeter, è in grado di realizzare «discontinuità virtuose»<sup>32</sup> all'interno del paradigma economico, introducendo «nuove combinazioni tra i fattori della produzione, abbandonando (almeno in parte) le combinazioni vecchie, e operando, in tal senso, una “distruzione creatrice”<sup>33</sup>»<sup>34</sup>, come spiega a tal proposito Pagani. L'imprenditore, quindi, possiede la lungimiranza di vedere al di là dell'immediato e di scommettere sulla proposta creativa, pur non avendo alcuna garanzia di successo.

Come il Colombo di Sloterdijk – che utilizza, comunque, la nozione di imprenditore per criticare la versione distorta e neoliberista dell'impresa di sé<sup>35</sup> – apre un territorio nuovo alla vita umana, allo stesso modo i consulenti filosofici hanno deciso di credere nella riconfigurazione della filosofia come pratica filosofica e di mettersi in gioco in prima persona, prendendo le distanze da quel mondo universitario<sup>36</sup> che rappresenta comunque

---

<sup>31</sup> SLOTERDIJK, *Crescita o extraprofitto*, cit., p. 23.

<sup>32</sup> J. SCHUMPETER (1942), *Capitalismo, socialismo, democrazia*, trad. it. di E. Zuffi, ETAS Libri, Milano 2001, p. 59.

<sup>33</sup> J. SCHUMPETER, *L'imprenditore e la storia dell'impresa. Scritti 1927-1949*, trad. it. E. Grillo, A. Salsano, A. Carbonaro, A. Pagani, Einaudi, Torino 1993, p. 21.

<sup>34</sup> P. PAGANI, *Economia e persona*, p. 57, in A. BIASINI e C. VIGNA, *Etica dell'economia. Idee per una critica del riduzionismo*, Orthothes, Napoli-Salerno 2016, p. 57.

<sup>35</sup> Nella lettura di Sloterdijk, dunque, la figura dell'imprenditore assume un'accezione particolarmente positiva, che viene tuttavia riletta e snaturata dal contesto contemporaneo del neoliberismo. Secondo l'autore, infatti, l'imprenditore ha trasformato sé stesso nel suo progetto imprenditoriale, investendo direttamente sul proprio tempo e sulla propria vita. La critica che muove il pensatore tedesco è rivolta proprio a questo concetto di io imprenditore di sé, rinominato anche “Io S.p.A.”: Sloterdijk mette in guardia rispetto alla concezione neoliberale che l'essere umano ha sviluppato nei confronti di sé stesso e che appare come una forma di «autosfruttamento» (*Crescita o extraprofitto*, cit., p. 30 e seguenti). Il neoliberismo ha quindi stravolto il senso dell'imprenditoria, rendendo l'imprenditore prodotto e produttore di sé. Per un approfondimento sul tema si rimanda a A. MUSIO, *Human capital and self-entrepreneurship. The concept of robbed time*, «Cuadernos de bioética», 2018, pp. 193-201.

<sup>36</sup> La prima ondata di consulenti filosofici, a partire da Achenbach, si è posta nei confronti dell'accademia in modo molto critico, volendo prenderne le distanze. Al giorno d'oggi, invece, esistono diverse realtà che realizzano collaborazioni e progetti tra l'accademia e il mondo delle pratiche filosofiche. A partire dai gruppi

il luogo in cui hanno imparato il significato e i contenuti del filosofare. Al pari di Colombo, dunque, possono essere definiti come dei navigatori/imprenditori, proprio perché riponendo fiducia nel loro progetto innovativo, scelgono di lasciarsi alle spalle ciò che è certo e conosciuto (l'esercizio istituzionale della filosofia) per scommettere su una nuova visione della filosofia – ed è questo il motivo per cui incontrandoli uno ad uno nelle prossime pagine dedicheremo a ciascuno di loro anche una breve nota biografica, come si conviene per chi decide di intraprendere un viaggio lungo strade non battute.

Ora, se per il gesto temerario di Colombo si parla, seguendo Sloterdijk, di «prototipo dell'intelligenza imprenditoriale europea», caratterizzata da «un quasi folle partito preso a favore di tutto ciò che è difficile, indiretto, ma tuttavia possibile e profittevole»<sup>37</sup>, per la consulenza filosofica, nonostante tutto, è forse ancora presto per conferire un giudizio ultimo.

Nondimeno, si può parlare di un progetto che è capace di realizzare due mosse fondamentali: riportare la filosofia alla sua stessa origine e, proprio per questo, saper rimettere le persone umane davvero di fronte alla loro esistenza.

Abbiamo cominciato da delle domande concrete, per far capire in modo immediato la natura della consulenza filosofica; nondimeno, anche se nelle pagine che seguiranno non risponderemo ai quesiti immaginari che abbiamo tratteggiato, leggendole il lettore potrà capire, dentro il confronto con le varie voci e impostazioni della pratica, come un consulente potrebbe rispondere.

In fondo, sarebbe il risultato migliore di questo studio.

---

di ricerca, ai Master universitari e altri corsi, si cerca dunque di fornire non solo una formazione adeguata a chi vuole diventare consulente filosofico, ma inoltre di proporre una visione collaborativa e fruttuosa invece che polemica e critica come quella degli albori. Tra le diverse proposte, il Master post-laurea in consulenza filosofica dell'Università di Vienna, primo nel suo genere, costituisce un esempio illuminante. Per ulteriori informazioni si rimanda alla pagina web: <https://www.postgraduatecenter.at/en/programs/education-social-care/philosophical-practice/> (data ultima visita: 18 dicembre 2022).

<sup>37</sup> SLOTERDIJK, *Crescita o extraprofitto*, cit., p. 24.

*Un ringraziamento speciale va al Prof. Alessio Musio, che in questi anni mi ha accompagnata nel lavoro di ricerca. Le parole, l'attenzione e i consigli che mi ha dedicato mi hanno mostrato cosa significhi, davvero, avere cura dell'altro.*

*Ringrazio, inoltre, il Prof. José Barrientos Rastrojo, per la generosa ospitalità con cui mi ha accolto tra le mura dell'Università di Siviglia e per la preziosa opportunità che mi ha dato di poter condividere il tempo del lavoro e della riflessione insieme.*

*Infine, un ringraziamento va alla Prof.ssa Papa e al Prof. Pessina, porti sicuri del mio percorso, accademico e umano.*

Di fronte all'esistenza.  
Lo strano caso della consulenza filosofica

## PARTE I. LE ORIGINI DELLA CONSULENZA FILOSOFICA

### CAPITOLO UNO

#### Achenbach e la *Philosophische Praxis*

«La meta della consulenza filosofica è questa coltivazione dell'intelletto:  
la giocosa meraviglia diventa un filosofare come arte di vivere»

S. SCHUSTER, *La pratica filosofica*

##### 1. Gerd Achenbach. Un primo ritratto

Nel 1981 Gerd Achenbach apre il primo studio di *Philosophische Praxis*<sup>1</sup> a Bergisch Gladbach, vicino a Colonia. L'anno successivo fonda anche la *Gesellschaft für die Philosophische Praxis (GPP)*, la prima associazione di consulenti filosofici, che presto diventa la *Internationale Gesellschaft für die Philosophische Praxis (IGPP)*.

Achenbach elabora la consulenza filosofica nella sua forma di *Philosophische Praxis* come reazione a un mondo accademico che appare ai suoi occhi chiuso e serrato. Svolge un dottorato di ricerca presso l'Università di Gießen sotto la supervisione di Odo Marquard che conclude nel 1981 con una tesi dal titolo "Autorealizzazione o il piacere e la necessità. Amplificazione di un capitolo hegeliano della 'Fenomenologia dello Spirito'"<sup>2</sup>. Una volta terminato il dottorato, l'autore radicalizza le posizioni ampiamente

---

<sup>1</sup> Per la prima definizione integrale di *Philosophische Praxis*, cfr. O. MARQUARD, "Praxis, Philosophische", in J. RITTER, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. VII, Basilea 1989, p. 1307.

<sup>2</sup> Il titolo originale della tesi di dottorato di Achenbach è "*Selbstverwirklichung oder Die Lust und die Notwendigkeit. Amplifikation eines Hegelschen Kapitels aus der Phänomenologie des Geistes*". È possibile scaricarla dal sito dell'autore attraverso il seguente link: [https://www.achenbach-pp.de/papers/achenbach\\_gerd\\_\(boettcher\\_gerd\)\\_dissertation\\_selbstverwirklichung\\_oder\\_die\\_lust\\_und\\_die\\_notwendigkeit.pdf](https://www.achenbach-pp.de/papers/achenbach_gerd_(boettcher_gerd)_dissertation_selbstverwirklichung_oder_die_lust_und_die_notwendigkeit.pdf) (data ultima visita: 25 agosto 2021).

critiche del suo maestro Marquard nei confronti dell'accademia, decidendo di recidere ogni legame con il contesto universitario che lo aveva deluso.

Achenbach utilizza il termine *Praxis* per definire la parte pratica della consulenza filosofica, vocabolo che in tedesco si riferisce contemporaneamente a una pratica, un fare pratico, e allo studio professionale dove si accolgono i clienti. Sfrutta dunque la polisemia della lingua tedesca per unire senza ulteriori specificazioni i due aspetti che ritiene fondamentali per la definizione di questo nuovo indirizzo filosofico: la sua natura di pratica, svincolata dalle costrizioni del sapere accademico puramente teorico, e il suo intrinseco dialogo tra il filosofo di professione e il cliente.

Sebbene Achenbach voglia recidere ogni legame con il suo passato universitario, nondimeno la sua proposta conserva l'influenza dei suoi stessi studi hegeliani.

«Chi pensa astrattamente? L'essere umano incolto, non quello colto»<sup>3</sup>. Si torna così a Hegel, che ritiene che il pensiero puramente astratto, svincolato da ogni legame con l'esperienza e la vita, possa caratterizzare solo «l'essere umano comune»<sup>4</sup>, non di certo il filosofo. Se, quindi, ad esempio, la gente comune davanti a un assassino condotto al patibolo non vede «altro nell'omicida che questo astratto, ossia il fatto che è un omicida e tramite questa semplice qualità elimina in lui tutta la restante natura umana»<sup>5</sup>, colui che invece rifiuta il pensiero meramente astratto, riesce a vedere altro.

Afferma infatti Hegel:

un conoscitore di uomini si mette alla ricerca del cammino lungo il quale si è svolta la formazione del delinquente e trova nella sua storia una cattiva educazione, una cattiva situazione familiare tra il padre e la madre, una severità immane di fronte a qualsiasi lieve mancanza di quest'essere umano, cosa che lo irritò contro l'ordine civile, una prima reazione contro quest'ordine che lo mise al bando e gli rese possibile mantenersi da quel momento soltanto con il delitto. Può anche darsi che ci sia della gente che, se udirà certe cose, dirà: costui vuole disculpare questo omicida!<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> HEGEL, *Chi pensa astrattamente*, cit., p. 17.

<sup>4</sup> *Ibi*, p. 25.

<sup>5</sup> *Ibi*, p. 21.

<sup>6</sup> *Ibi*, pp. 20-21.

Achenbach, evidentemente, non dimentica la lezione del maestro, traducendola nella sua proposta di *Philosophische Praxis*. La consulenza filosofica, dunque, nasce per riprendere e mettere in pratica l'intuizione hegeliana che, in una lettura capace di trascendere il singolo caso citato da Hegel, mostra un compito di uscita dall'astrazione per stereotipi e uno sguardo di attenzione radicale all'esperienza e al vissuto umani per comprenderli senza infingimenti e automatismi di comodo.

In opposizione all'imperare della psicoanalisi e in contrasto con la filosofia universitaria, l'autore sviluppa dunque il concetto di *Philosophische Praxis* come alternativa rispetto al Metodo Socratico<sup>7</sup> di Leonard Nelson, un'applicazione della filosofia in campo specificamente pedagogico.

---

<sup>7</sup> Leonard Nelson nasce a Berlino nel 1882 e muore a Göttingen nel 1927. Il particolare periodo storico in cui vive l'autore lascia profonda traccia nella sua speculazione filosofica, che vede procedere gli interessi teorici di pari passo con un'attenzione speciale per la prassi. Autore eclettico, è di difficile posizionamento nelle correnti filosofiche: molto vicino anche agli ambienti scientifici, Nelson sarà molto critico nei confronti della filosofia accademica e per questa ragione subirà una sorta di *damnatio memoriae* da parte della storiografia filosofica. Fonda prima "La Società degli Studi per la Filosofia Pratica" e poi "Der internationale Jugend-Bund" per riportare sulla scena pubblica l'importanza della ragione, insieme ai principi di uguaglianza e di inviolabilità delle persone. Nel 1923 apre una scuola, la Walkemüle, sia per bambini che per adulti, basata sull'insegnamento socratico, per incentivare lo spirito critico, le capacità di ragionamento e la formazione della personalità individuale.

Leonard Nelson presenta il Metodo Socratico ("*Die Sokratische Method*") l'11 dicembre 1922 presso la *Società di Pedagogia* di Göttingen. Lo presenta come una forma pedagogica per l'istruzione e, più specificamente, per l'insegnamento filosofico, sviluppato a partire dall'analisi dei dialoghi platonici. Il metodo socratico si basa sul metodo regressivo, che viene presentato da Nelson come modello per l'insegnamento della filosofia. L'idea di fondo è che lo studente, da solo, segua il metodo e che l'insegnante gli indichi semplicemente il punto di partenza e gli fornisca alcune indicazioni di base necessarie. Il primo passo, dunque, è quello di «fargli assicurare una base solida nell'esperienza». Questo significa tornare a tenere in considerazione tutti e cinque i sensi e non focalizzarsi esclusivamente sul pensiero estraniandosi dalla realtà concreta. Dal canto suo, l'insegnante deve esigere che le sue richieste vengano rispettate e deve insistere affinché questo avvenga; in caso contrario il suo ruolo viene meno. La pretesa principale che si muove all'allievo, quindi, è costituita dall'uso di un linguaggio semplice, chiaro, razionale, che possa svelare le possibili incongruenze nel ragionamento. L'impostazione di Nelson, dunque, si fonda su un'attenzione sostanziale al linguaggio: i dialoghi che fa sviluppare e produrre dai suoi allievi, dunque, rappresentano degli esercizi di affinamento delle capacità linguistiche. L'elemento cruciale è apprendere a ragionare correttamente per poter poi applicare il metodo a qualsiasi ragionamento futuro. Il Metodo Socratico è dunque un metodo prettamente formale che si basa sulla modalità socratica di condurre le indagini ma ne ignora i contenuti. Questo metodo viene rielaborato dai colleghi di Nelson, in particolare da G. Heckmann, che lo applicano alla pratica filosofica, elaborando così il *Dialogo Socratico*. Nel 1994, infatti, Heckmann fonda la *Gesellschaft für Sokratischen Philosophieren* (GSP), la società per la formazione del dialogo socratico per formare i moderatori. Entra poi a far parte del mondo delle pratiche filosofiche e viene applicato in vari contesti, come quello consulenziale, quello scolastico, quello lavorativo. Al giorno d'oggi, il metodo di Nelson si applica principalmente a gruppi, che sono regolati da una procedura molto rigida che impone il rispetto di regole esplicite. All'interno del gruppo che si viene a costituire, ogni partecipante collabora alla creazione e allo sviluppo delle idee della comunità, in modo tale che i risultati raggiunti non



Infatti, Achenbach afferma che «la filosofia agisce sui metodi e non coi metodi»<sup>8</sup>, come a porsi in contrasto con il rigoroso metodo nelsoniano, che rappresentava all'epoca una proposta pedagogica solida e ampiamente utilizzata<sup>9</sup>. Si allontana così da tutto ciò che costituisce una commistione con altre aree disciplinari, volendo ridefinire la filosofia in sé.

Per Achenbach, infatti, la *Philosophische Praxis* consiste in un ritorno della filosofia al mondo concreto, alle sue origini legate alla pratica e all'esperienza, che si attua nella forma di un libero dialogo, in un pensare insieme filosofando, tra un consulente e un consultante. Non a caso, lo stesso Achenbach mette in luce come, inizialmente, lo Stato, la Chiesa e le scienze si rivolgessero alla filosofia proprio in virtù di questo legame con la vita concreta che le conferisce la sua capacità consulenziale, sulla base di una linea che sarebbe stata successivamente abbandonata per preferirle la teoresi pura. Ed è a quella dimensione della filosofia che il pensatore tedesco vuole tornare.

Se, dunque, per Achenbach, da un lato, la filosofia ha perso il suo ruolo tradizionale di «consulente all'ingrosso»<sup>10</sup> la cui clientela abituale era rappresentata dallo Stato, dalla

---

costituiscono mai un possesso del singolo partecipante, bensì rappresentino il prodotto del ragionamento del gruppo. Il principio alla base del metodo, infatti, è quello di considerare ogni membro del gruppo come se fosse Socrate, in modo tale che ognuno possa fungere da facilitatore per gli altri nel processo maieutico. Si procede per fasi. Innanzitutto, si sceglie l'argomento di cui si vuole trattare, definendo anche la durata del dialogo. Successivamente si sceglie un esempio concreto da cui partire per esplicitare la tematica e si prosegue sulla base delle domande che vengono poste dai partecipanti. Nella terza fase, avviene la vera e propria analisi dell'esempio, in modo che possa essere letto e interpretato da diverse prospettive. Il facilitatore ha il compito di registrare i punti su cui si raggiunge un consenso comune. Nell'ultima fase, invece, si assiste al tentativo di astrazione: a partire dall'esempio analizzato, quindi, si cerca di compiere il processo di regressione all'astratto, facendo luce sui dubbi che ancora persistono. Nell'ambito della pratica filosofica, il Metodo Socratico viene dunque utilizzato per condurre i partecipanti del gruppo a una riflessione sul processo del pensare, sui modi più efficaci di elaborare una riflessione con un'attenzione specifica al linguaggio. Si verifica in questo modo la capacità dei membri della comunità filosofica di procedere nella ricerca in modo che quest'ultima venga condotta con rigore e precisione. Cfr. NELSON, *Socratic Method and Critical Philosophy*, cit.; G. HECKMANN, *Six pedagogical paradigms and Socratic facilitation*, in R. SARAN, B. NEISER (a cura di), *Enquiring Minds*, Trentham Books, Virginia 2004, pp. 107-120; ID., *Socratic Dialogue*, «Thinking: The Journal of Philosophy for Children», vol. 8 n.1/1988, pp. 34-37.

<sup>8</sup> ACHENBACH, *La consulenza filosofica*, cit., p. 13.

<sup>9</sup> Achenbach sceglie di non menzionare mai esplicitamente nei suoi testi Nelson, volendo invece marcare la distanza tra i due approcci a livello teorico. L'opposizione, tuttavia, è nota ed è stata tema di dibattito orale nel momento della nascita della *Philosophische Praxis*. L'informazione è stata riportata a chi scrive in occasione di un incontro del gruppo di ricerca SOPHIA dal Prof. Pieter Mostert, specializzato nel Metodo Socratico di tipo nelsoniano, nonché contemporaneo e conoscitore di Achenbach.

<sup>10</sup> ACHENBACH, *La consulenza filosofica*, cit., p. 61.

Chiesa e dalle scienze<sup>11</sup>, ad oggi in parte emancipati, in parte attratti da nuove fonti epistemiche concorrenziali, dall'altro, ora può ora reinventarsi e proporsi come «consulente al dettaglio», ovvero «come partner di dialogo degli individui»<sup>12</sup>. La filosofia, in questo modo, potrebbe nuovamente relazionarsi con i soggetti e occuparsi di quelle questioni che nascono dalle domande del singolo e al singolo devono tornare. L'essere umano, dunque, «deve prendere posizione sulla propria vita. Per questa ragione egli produce pensieri. Ma non è tutto: l'essere umano è anche in grado di riflettere sui propri pensieri»<sup>13</sup> e la filosofia è proprio quello strumento fondamentale che lo sostiene e lo accompagna nel percorso di riflessione.

In quest'ottica, per fare riferimento al cliente Achenbach predilige il termine “ospite”<sup>14</sup> (*Gast*) o “visitatore” (*Besucher*): infatti, non vuole connotare primariamente il dialogo filosofico come una transazione commerciale, a cui invece il termine “cliente” allude facendo riferimento allo scambio di denaro. Certo, questo non significa che la *Philosophische Praxis* venga praticata gratuitamente, bensì che il dato economico, qualora

---

<sup>11</sup> «Certamente si corteggiano ancora i vecchi clienti: quelli che nel frattempo provvedono a sé stessi (le scienze), altri, che attualmente non ci si può proprio immaginare come solidi partner commerciali, poiché manca loro la valuta (i teologi), o quelli che nel frattempo disdegnano importazioni spirituali di ogni tipo (i politici), che cercano cioè di coprire di volta in volta il loro più urgente fabbisogno al mercato settimanale delle opinioni del giorno (“la società”). Però, in ogni caso, non si ottengono più dei guadagni filosofici [...]». Ibi, pp. 60-61.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

<sup>13</sup> Ibi, p. 66.

<sup>14</sup> Relativamente alla nozione di ospite sono interessanti da rilevare le riflessioni del consulente Davide Miccione. Infatti, l'autore recupera il generale rifiuto del termine “paziente”, intrinsecamente legato al mondo terapeutico, per opporsi alla «onnipresente medicalizzazione del disagio umano» che porta, con questo concetto, a classificare la realtà attraverso «una serie di coppie di termini per nulla gradite: sano/malato, fisiologia/patologia, normale/anormale» (*La consulenza filosofica*, Xenia, Pavia 2007, p 18). Ora, sebbene questi termini esistano e servono per inquadrare e individuare determinate problematiche, non sembra possano essere utilizzate per definire e categorizzare una persona che richieda una consulenza filosofica. Inoltre, in scia con le perplessità mostrate da Achenbach, anche il termine “cliente” non appare essere totalmente adeguato: infatti, «da una parte sottolinea un rapporto vincolato a uno scambio di denaro e a un accordo scritto, orale o implicito, d'altra parte, non dice nulla sulla transazione in corso, che potrebbe avere come oggetto tanto una forma di gorgonzola quanto la committenza di un killer» (*Ibidem*). Il vocabolo quindi si focalizza su una parte della relazione di consulenza che, sebbene esista, non rappresenta il suo nucleo fondamentale. La transazione di denaro – quando è presente – rimane una modalità per riconoscere il filosofo come un professionista, ma il contenuto dello scambio tra i due soggetti implicati non è sicuramente di natura economica. Miccione, però, decide di non optare per l'uso achenbachiano di “ospite” o “visitatore”, prediligendo invece il termine “consultante”, ossia qualcuno che si rivolge al filosofo professionista per avere uno scambio, un consulto, un parere.

sia presente, non rappresenta l'elemento caratterizzante l'incontro, che invece è sostanziato dal dialogo filosofico.

La *Philosophische Praxis*, dunque, è e deve rimanere il nuovo modo di indicare la filosofia, che prende forma nella figura del filosofo. Per l'autore tedesco, infatti, proprio perché la filosofia è ridefinita come *pratica*, deve rimanere legata alla vita concreta del soggetto – che si evolve e muta – e per questa ragione non può prendere le distanze dall'esistenza delle persone che la rendono possibile. Per Achenbach, dunque,

la consulenza filosofica sulla vita, attraverso la consulenza del filosofo, è attualmente diventata un'*alternativa alle psicoterapie*. Essa è un'istituzione per le persone – afflitte da preoccupazioni o da problemi – che “non se la cavano” nella vita o che pensano di essere in qualche modo rimaste “impigliate”; persone che sono assillate da domande, a cui non riescono a rispondere e di cui non riescono a liberarsi; persone che si affermano nella loro quotidianità, ma che allo stesso tempo non si sentono sufficientemente chiamate in causa perché hanno l'impressione che la loro vita effettiva non corrisponda alle loro possibilità. [...] In breve: cercano la consulenza filosofica perché vogliono *capire ed essere capiti*. Ciò che li muove non è quasi mai la domanda di Kant “che cosa devo fare?”, ma più spesso la domanda di Montaigne “che cosa sto facendo?”<sup>15</sup>.

Achenbach, dunque, pone l'attenzione sulle caratteristiche del consultante e sui motivi per cui una persona dovrebbe rivolgersi a un filosofo. Infatti, non è un caso che identifichi la consulenza filosofica come ‘alternativa’ alle psicoterapie: questo non significa rappresentare un'opzione esclusiva, bensì costituire una possibilità altra per rispondere alle domande che nascono dalla propria esistenza.

Normalmente nella consulenza filosofica vengono trattati problemi diversi da quelli che gravano in particolare sui filosofi; tanto più che i problemi che sorgono dall'attività scientifico-filosofica non hanno di norma alcun ruolo nell'ambito della consulenza filosofica. Però, come nella consulenza filosofica non ci è permesso del

---

<sup>15</sup> ACHENBACH, *La consulenza filosofica*, cit., pp. 11-12.

resto di sceglierci i problemi – ci vengono infatti proposti – così bisogna dire in questo caso: per *me* erano centrali solo *quelle* difficoltà che racconterò. [...] Nella consulenza filosofica cerco di comprendere, in *ogni* singolo caso, i dubbi presentati appunto *non come tipici*, ma di volta in volta come particolari, come peculiari, che meritano un riconoscimento non curante di tutti i paragoni<sup>16</sup>.

Il consulente tedesco, dunque, sottolinea la differenza tra le problematiche scientifiche, accademiche, di norma esaminate dalla filosofia, e le situazioni, “particolari”, “peculiari”, spesso non identificate come filosofiche, che invece caratterizzano il dialogo di consulenza.

Non fa mai riferimento a soggetti che presentano problemi psichici<sup>17</sup>, invece, perché questi ultimi hanno evidentemente bisogno di un intervento psicologico specifico che nulla ha a che vedere con la consulenza filosofica, sebbene le due pratiche possano in ogni caso coesistere. Tuttavia, è bene sottolineare come la *Philosophische Praxis* elaborata da Achenbach abbia come riferimento quelle persone che non presentano diagnosi di alcun tipo, bensì si interrogano sulla propria esistenza. Per questa ragione, il filosofo non teorizza né impone una definizione aprioristica della pratica che vuole sviluppare, ma esplicita le ragioni entro cui si rileva la sua necessità, a partire dalla presa di distanza da quel mondo universitario cui inizialmente lui stesso apparteneva.

---

<sup>16</sup> Ibi, pp. 150-51.

<sup>17</sup> È bene specificare come Achenbach non faccia nessun tipo di selezione circa i suoi ospiti. L’autore ritiene infatti di poter praticare la consulenza filosofica con qualsiasi soggetto che sia interessato a questo tipo di percorso; questo implica che non rifiuti di intraprendere un dialogo filosofico anche con persone che presentano patologie psichiche. Tuttavia, esclude la possibilità di poter curare questi individui e di poter utilizzare la filosofia come una terapia. La consulenza filosofica, in questo caso, rimane un percorso parallelo e non alternativo alla psicoterapia o alla psichiatria e non intende mai sostituirle. In merito a queste considerazioni, è nota la celebre affermazione di Achenbach, che ritiene di non poter rifiutare un dialogo filosofico anche a colui che ha intenzioni suicide. L’informazione è stata riportata a chi scrive durante una conversazione privata dalla prof.ssa Donata Romizi, allieva di Achenbach. È stata poi riproposta dallo stesso autore in una prolusione tenuta in occasione della celebrazione dei 40 anni della *Internationale Gesellschaft für die Philosophische Praxis*. Per un ascolto integrale si rimanda al seguente link: [https://www.youtube.com/watch?v=j\\_rT6uCBGPs](https://www.youtube.com/watch?v=j_rT6uCBGPs) (data ultima visita: 18 marzo 2023).

## 2. *La condanna della filosofia accademica*

Achenbach procede, infatti, con una critica serratissima nei confronti della filosofia accademica, che viene considerata alla stregua di un virus da eliminare, a partire da un'immagine già precedentemente elaborata dal suo maestro Marquard.

Tuttavia, se Marquard interpreta la filosofia come una «casa di cura per le domande», un «reparto di quarantena»<sup>18</sup> in cui rinchiudere e monitorare le grandi domande filosofiche per evitare il contagio con la vita normale delle persone, Achenbach, al contrario, ritiene che i cosiddetti *problemi filosofici fondamentali* non siano più infettivi<sup>19</sup>. Ma la filosofia non è un virus: lo è solo per una società che si comprende meccanicisticamente, che ha bisogno di funzionare, invece che di pensare – come lo stesso esempio hegeliano da cui abbiamo preso le mosse testimonia.

Achenbach prosegue, in ogni caso, descrivendo la filosofia accademica come arrovellata su sé stessa in un circolo solipsistico che finisce per far coincidere gli autori dell'elaborazione filosofica con gli stessi fruitori. Il filosofo tedesco parla di «*self-service* filosofico, nel quale loro stessi [i filosofi] sono gli unici clienti»<sup>20</sup>. La macchina universitaria manterrebbe in funzione un meccanismo che ha come obiettivo principale una «colta difesa dell'ambiente»<sup>21</sup>, ossia del contesto accademico che deve mantenere intatto il mercato del libro e disinnescare le idee di quegli autori considerati sovversivi, scomodando nomi come Nietzsche, Kierkegaard e Schopenhauer, per farli rientrare all'interno del canone corporativo.

Il consulente tedesco, infatti, legge il mondo accademico come una corporazione, cioè come un contesto chiuso in cui, per essere accettati, si devono rispettare prassi e regole prestabilite, scritte e non. Inoltre, assume una postura prettamente scettica relativamente al contenuto di ciò che viene prodotto tra le mura universitarie: a differenza di Marquard,

---

<sup>18</sup> O. MARQUARD, *Skeptische Betrachtungen zur Lage der Philosophie*, in H. LÜBBE (a cura di), *Wozu Philosophie?*, Stellungnahmen eines Arbeitskreises, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1978, p. 89, in ACHENBACH, *La consulenza filosofica*, cit., p. 59.

<sup>19</sup> Cfr. ACHENBACH, *La consulenza filosofica*, cit., p. 59.

<sup>20</sup> G. B. ACHENBACH, (1987) *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, trad. it. R. Soldani, Apogeo, Milano 2004, p. 58.

<sup>21</sup> MARQUARD, *Skeptische Betrachtungen zur Lage der Philosophie*, cit., p. 90, in ACHENBACH, *La consulenza filosofica*, cit., p. 59.

che del resto rimane legato all'accademia, l'allievo non ritiene che le teorie filosofiche a lui contemporanee possiedano un potenziale di rischio se riversate su «un'umanità ignorante o un ambiente impreparato»<sup>22</sup>.

Tuttavia, questo tipo di critica, sempre improntata sul linguaggio del contagio, perde in questo modo di consistenza: se si paragona la filosofia a una patologia, infatti, il depotenziamento della stessa diventa qualcosa di positivo e non di negativo. Il virus, dunque, potrebbe consistere proprio nel contrario, nella mancanza di riflessione sulla vita delle persone, nell'assenza di giudizio. Si potrebbe quindi accettare l'adozione del linguaggio infettivo solo se utilizzato in questa direzione – senonché un virus è un fenomeno della natura, non qualcosa di dettato dalla libertà, come accade, invece, nel caso dell'*assenza di pensiero* intesa come la volontà di *non* prendere sul serio il nesso tra il sé, il proprio agire e pensare.

In ogni caso, la filosofia, per Achenbach, non riesce più a scuotere le esistenze personali, a entrare con loro in contatto, anche bruscamente, come può avvenire – se si prosegue con la metafora – con un'infezione che ci colpisce. Infatti, il loro effetto è stato completamente disinnescato, al punto che «se i filosofi lasciassero rotolare giù le loro teorie-pietra, esse rotolerebbero a valle senza torcere assolutamente un capello a nessuno»<sup>23</sup>. Insomma, per Achenbach non c'è più pericolo di *contagio*<sup>24</sup>: la filosofia è diventata docile e ininfluyente. Il filosofo tedesco, così, non riesce a intravedere neanche il potenziale salvifico e purificativo che la filosofia può assumere in una società vittima dell'assenza di pensiero. L'atto del pensare in prima persona, infatti, come insegna Hannah Arendt, rappresenta lo strumento che si oppone al silenziamento della soggettività morale, ossia lo smettere di pensare alle conseguenze delle proprie azioni, diventando così capaci di compiere i gesti più malvagi senza neanche prenderne coscienza.

L'assenza di pensiero» afferma Arendt «non si identifica con la stupidità, la si può incontrare in persone d'intelligenza elevata e un cuore malvagio non ne costituisce la

---

<sup>22</sup> ACHENBACH, *La consulenza filosofica*, cit., p. 60.

<sup>23</sup> Ibi, p. 60.

<sup>24</sup> Cfr. Ibi, p. 59.

causa. È vero probabilmente il contrario: che la malvagità può essere causata da assenza di pensiero. Comunque sia, non si può lasciare la cosa agli specialisti, come se il pensare, alla stregua della matematica superiore, fosse monopolio di una disciplina specializzata<sup>25</sup>.

Per Arendt, dunque, la capacità di pensare diventa l'argine alla possibilità del male; Achenbach, al contrario, non riconosce più alla filosofia istituzionale e accademica neanche questo ruolo, ritenendola ormai del tutto inefficace.

Non a caso, in questo scontro dialettico che vede l'istituzione universitaria messa alla prova della società contemporanea, Achenbach assume il ruolo di Pubblico Ministero e sembra non intravedere nessuna possibilità di salvezza per l'istituzione che lo ha formato. Il giudizio, anzi, è così netto che decide di intraprendere un percorso totalmente alternativo: l'intento è di restituire alla filosofia la sua caratteristica di *pratica* che l'università, secondo l'autore, le aveva sottratto, e di attribuire al filosofo un riconoscimento professionale vero e proprio che gli permetta di assumere un ruolo attivo all'interno della comunità.

Ci si potrebbe in ogni caso domandare quale sia la differenza tra una disciplina e una pratica. Perché Achenbach vuole a tutti i costi ridefinire la filosofia come *pratica* e connotarla come tale? Se, infatti, la consulenza filosofica continua a fare riferimento alla disciplina filosofica, non è evidente la ragione per cui ricerchi una definizione alternativa e non semplicemente una sua specificazione.

L'etimologia del termine "pratica" rimanda, in ogni caso, a una «attività volta a un risultato concreto in un certo campo, in un certo settore»<sup>26</sup>. Contrapposta alla teoria, dunque, la pratica mira a ottenere obiettivi concreti, all'interno del settore di riferimento. Nel caso di Achenbach, dunque, si tratta di un agire pratico che metta in moto la filosofia

---

<sup>25</sup> H. ARENDT (1977), *La vita della mente*, trad. it. G. Zanetti, Il Mulino, Bologna 2009, p. 95. Per Arendt, dunque, questo fenomeno non coincide con una condizione di mancata coscienza, bensì con la scelta di non prendere più sul serio il proprio pensiero, di smettere di pensare alle conseguenze delle scelte che si compiono, rifiutando di esserne responsabili. La pensatrice politica utilizza la figura di Adolf Eichmann come riferimento esemplare per descrivere il fenomeno (Cfr. H. ARENDT (1963), *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, trad. it. P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 2013).

<sup>26</sup> Cfr. la voce "pratica" nell'Enciclopedia Treccani: <https://www.treccani.it/vocabolario/pratica/> (data ultima visita: 6 ottobre 2022).

e la riporti al centro della vita reale delle persone, per le strade e non sulle cattedre universitarie.

Nondimeno, si potrebbe obiettare ad Achenbach che per istituire la filosofia come pratica non sembra necessario considerare come poli dialettici e opposti la consulenza filosofica e la filosofia accademica. Seppur si riconoscano delle ragioni per cui la pratica filosofica debba prendere giustamente le distanze dal mondo universitario, in primo luogo nel momento della sua affermazione iniziale, avvenuta per negazione e contrasto con l'accademia, e secondariamente per delimitare il suo campo d'azione, non è così evidente invece perché non possa instaurarsi non solo un dialogo tra loro, ma una continuità di azione e di espressione, feconda per entrambe.

Infatti, lo stesso professore universitario può fare pratica filosofica, specialmente se insegna nell'ambito della filosofia pratica: etica, bioetica, filosofia politica. Del resto, posizioni di autori più recenti, come la israeliana Lydia Amir o lo spagnolo José Barrientos Rastrojo<sup>27</sup>, promuovono proprio una riconciliazione tra i due ambiti.

La pensatrice israeliana, ad esempio, vuole mostrare in che modo la consulenza filosofica possa essere utile alla filosofia attualmente in crisi. Secondo Amir, la soluzione sta nell'adattare la filosofia ai problemi quotidiani, «essere pratica e applicabile alla vita quotidiana»<sup>28</sup>.

Questo non significa proporre una rivoluzione interna alla filosofia per cui ciò che non è rilevante per la vita quotidiana diventa irrilevante a livello filosofico. Nondimeno, vuole suggerire un approccio differente verso le teorie filosofiche: capire se possano essere utili o se abbiano un qualche tipo di rilevanza per l'esistenza del singolo e, in quel caso, rileggerla secondo questa nuova prospettiva<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> Più specificamente, Barrientos ha sempre lavorato in favore di una collaborazione e di una conciliazione tra l'ambito accademico e la pratica filosofica. Ne è un esempio il volume *Filosofía Aplicada y Universidad*, a cura dello stesso spagnolo, in cui vengono presentati una serie di progetti e di iniziative volte a questo scopo. In particolare, l'interesse di Barrientos si inserisce nell'attività di ricerca dell'Università di Siviglia, inizialmente come membro del gruppo di ricerca E.T.O.R. e poi sviluppando i propri progetti di pratica filosofica. Per un approfondimento, si rimanda a: J. BARRIENTOS RASTROJO, *Filosofía Aplicada y Universidad*, Visión Libros, Madrid 2008, pp. 83-95.

<sup>28</sup> L. AMIR, *How Can Philosophy Benefit from Philosophical Practice*, «Practical Philosophy», luglio 2008/n.9.2, pp. 3-12, p. 4 (tutte le citazioni di questo testo sono tradotte da chi scrive).

<sup>29</sup> Per Amir la pratica filosofica può essere molto utile alla filosofia, perché il consulente filosofico ha l'opportunità, tramite il suo lavoro, di raccogliere informazioni «sulla capacità dei non-filosofi di



Similmente Barrientos afferma che la pratica filosofica «aiuta la persona a risolvere i suoi dilemmi di filosofia pratica e a dissolvere le questioni in cui il resto degli ambiti filosofici fanno incursioni da un punto di vista particolare»<sup>30</sup>. Si traccia, quindi, un legame a doppio filo tra la pratica filosofica e l'insegnamento della filosofia pratica.

Dunque, il suggerimento che proviene dalla pratica filosofica, di porsi con uno sguardo e con una postura differente nei confronti della filosofia senza più considerarla un mostro sacro intoccabile, ma come un'interlocutrice dialogica preziosa con cui potersi confrontare, rappresenta un'opportunità per l'accademia di ripensare al modo in cui la filosofia viene presentata e professata nelle aule universitarie. D'altra parte, non bisogna dimenticare che l'università rappresenta il luogo (anche se non l'unico) in cui, da secoli, la filosofia rimane viva, viene studiata e viene consegnata di generazione in generazione. Ora, se, da un lato, è vero che questo ha portato almeno in parte alla fossilizzazione della disciplina all'interno delle mura universitarie, dall'altro, ha permesso a un settore così particolare, fuori dai canoni economici, di svilupparsi e di sopravvivere in un luogo adeguato. Inoltre, non bisogna dimenticare che la formazione filosofica universitaria costituisce la base imprescindibile per la formazione degli stessi consulenti filosofici – e questo dato non è negato nemmeno dagli avversari più radicali della filosofia accademica come Achenbach.

Achenbach, inoltre, rileva un generale sentimento di vergogna tra coloro che si dedicano alla filosofia e che non sono in grado di definirsi “filosofi”. Questo perché «attraverso lo

---

implementare ideali e teorie filosofiche» (*How Can Philosophy Benefit from Philosophical Practice*, cit., p. 4). Contemporaneamente, può portare avanti un confronto con la filosofia classica fornendo indicazioni su «presupposti, limiti, bisogni e aspettative dei non-filosofi» (*Ibidem*). L'esito di queste analisi combinate può portare a una rivalutazione della filosofia del passato, che diventa nuovamente utile e significativa, e può indirizzare la filosofia del presente e del futuro verso i bisogni attuali dell'epoca. Certo, si potrebbe obiettare alla pensatrice che la filosofia non dovrebbe adattarsi ai bisogni e alle richieste del suo tempo, bensì valutare la contemporaneità e, laddove sia necessario, avanzare una critica. Tuttavia, nell'ottica di Amir, se la filosofia non trova nessun riscontro nella società, e dunque appare del tutto inutile, rischia di scomparire. Diventa quindi un modo per restituire alla filosofia il suo ruolo e soprattutto per aprire le porte della disciplina anche ai non addetti ai lavori.

<sup>30</sup> J. BARRIENTOS RASTROJO, L. PACKTER, J. MAURICIO DE CARVALHO, *Introducción a la Filosofía Aplicada y a la Filosofía Clínica*, ACCI, Madrid 2015, p. 32 (tutte le citazioni di questo libro sono tradotte da chi scrive).

studio della filosofia non si raggiunge nessuna qualificazione civile-professionale»<sup>31</sup>. Definirsi filosofi, dunque, appare motivo di imbarazzo.

Come rileva il consulente tedesco, le ragioni di questo sentimento sono principalmente due: da un lato, la mancanza di una corrispondenza nel mondo professionale della propria formazione porta a non volersi indentificare con il “filosofo”; dall’altro, come estremo opposto, la filosofia è intesa come un ambito troppo elevato per poterla considerare come il proprio ambito di riferimento. Al massimo si è studiosi di filosofia, non filosofi<sup>32</sup>. I filosofi di fatto sono quelli ‘morti’ e difficilmente si ottiene questo riconoscimento in vita. Tuttavia, il punto che l’autore solleva è rilevante. Non avere una figura professionale precisa come riferimento sviluppa una certa confusione e conduce a una debolezza della stessa disciplina filosofica, che ha un ruolo sempre più marginale tra gli studi universitari possibili. Achenbach riesce così a cogliere alcuni problemi a lui contemporanei che restano validi anche oggi. Infatti, benché questo non significhi che al giorno d’oggi i laureati in filosofia non riescano a trovare delle posizioni professionali soddisfacenti, tuttavia, devono rinunciare almeno in parte alla loro formazione di provenienza per integrarsi in un mondo del lavoro che non concepisce il filosofo come professione. I professori universitari, continua Achenbach, istruirebbero le nuove generazioni a diventare esclusivamente professori, universitari o di scuola secondaria; l’insegnamento rappresenterebbe, di fatto, l’unica opzione possibile per utilizzare le conoscenze e le competenze acquisite nel corso della carriera universitaria.

La risposta dell’autore non è di certo la condanna della professione, bensì una rivalutazione di quegli studiosi della filosofia che scelgono di non indirizzare i propri studi all’insegnamento.

La soluzione, dunque, è abbandonare questo conflitto nei confronti della filosofia, per poter tornare a calcare la «via della *Praxis*»<sup>33</sup> smettendo di provare questo senso di vergogna e disagio. Infatti, finché non si riesce a realizzare questa svolta, si rimane incastrati in un circolo vizioso che impedisce ai laureati in filosofia di utilizzare le loro

---

<sup>31</sup> ACHENBACH, *La consulenza filosofica*, cit., p. 32.

<sup>32</sup> Cfr. Ibi, pp. 32-35.

<sup>33</sup> Ibi, p. 34.

capacità filosofiche per aiutare gli altri, nella direzione di una filosofia capace di essere davvero «impostazione e soluzione del problema della vita»<sup>34</sup>, per riprendere quella che secondo la lezione di Vanni Rovighi è stata una delle due grandi origini dell'intera filosofia.

È la vita stessa, quindi, a costituire l'oggetto e lo scopo della filosofia e i professionisti filosofi, secondo Achenbach, dovrebbero potersi dedicare all'indagine delle sue figure e problematiche fondamentali. La filosofia in università, al contrario, agli occhi del filosofo tedesco sembra essere ridotta all'insegnamento, al pubblicare libri e articoli, molto spesso gratuitamente, che non hanno alcun contenuto esistenziale sostanziale<sup>35</sup>.

Del resto, le pubblicazioni contemporanee sottostanno molto spesso alla regola del «pubblicare o soccombere»<sup>36</sup>, ragion per cui il più delle volte sono lunghe astrazioni e arzigogoli teorici non di rado autoreferenziali che fanno riferimento a un numero irragionevole di riferimenti bibliografici con l'unico scopo di accrescere il proprio numero di pubblicazioni. La filosofia è diventata talmente specializzata che quello che fanno i filosofi apparirebbe del tutto irrilevante anche per gli altri filosofi. La consulenza filosofica, in questo senso, potrebbe costituire, come afferma il consulente Peter Raabe, «l'arto pratico rigenerato della filosofia che [è] stato amputato dagli accademici»<sup>37</sup>.

Eppure, l'attacco alla filosofia accademica rimane, come si diceva, eccessivo e per certi aspetti anche autolesionistico.

Achenbach, in ogni caso, mantiene l'opposizione e definisce la riflessione filosofica insita nella consulenza filosofica – sulla base di un'immagine molto significativa – come una *promessa*<sup>38</sup> per i suoi ospiti: una promessa di ascolto e di comprensione che comporta, da una parte, un'attenzione ulteriore da attribuire all'esistenza, che viene vagliata e analizzata

---

<sup>34</sup> S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia. Vol. I*, La Scuola, Brescia 1963, pp. 10-11.

<sup>35</sup> Achenbach ridefinisce la filosofia accademica come «filosofia della pretesa», intendendo con questa espressione «quella filosofia vecchia e tramandata che scopre, amministra ed esegue la verità, che prima decide le “proposizioni vere” e poi, una volta che le ha, le impone da farisea agli uomini» (*La consulenza filosofica*, cit., p. 34). Questa filosofia per Achenbach coincide con la metafisica, rispetto alla quale, dunque, il giudizio è caustico.

<sup>36</sup> L'espressione originale inglese, molto utilizzata nell'ambito accademico, è «publish or perish».

<sup>37</sup> RAABE, *Issues in Philosophical Counselling*, cit., p. 19.

<sup>38</sup> ACHENBACH, *La consulenza filosofica*, cit., p. 12.

in ogni suo aspetto critico, conferendo, dall'altra, un valore alla vita esaminata, in modo da restituirle il significato smarrito.

### 3. *Philosophische Praxis. Narrazioni filosofiche e libero dialogo*

La caratteristica della filosofia non può essere quella di rendere le soluzioni più leggere, ma i compiti più pesanti<sup>39</sup>.

Achenbach riprende le parole di Robert Spaemann per tratteggiare la sua proposta di *Philosophische Praxis*.

Chi cerca la pratica filosofica, dunque, vuole tornare a concentrarsi sulle questioni che costellano la sua esistenza, ritenendo che una vita esaminata sia più vera «rispetto alla vita priva di problemi o ad una vita leggera che si è liberata dei suoi»<sup>40</sup>. Lo scopo della filosofia, quindi, è quello di restituire alla vita la sua densità e la sua importanza, soffermandosi sui nodi cruciali che la caratterizzano, per esaminarli e capirli in ogni loro sfaccettatura.

Del resto, «l'uomo è un essere complesso e non può limitarsi a vivere o esistere»<sup>41</sup>; al contrario, deve prendere posizione sulla propria vita e produce pensieri proprio a questo scopo. Achenbach insiste su questo elemento, affermando che l'essere umano non solo produce pensieri ma è in grado di riflettere su di essi. Questo significa che «l'uomo è un essere costituzionalmente filosofante. [...] egli non ha semplici pensieri (come si hanno mani per afferrare), ma si confronta con essi»<sup>42</sup>. Questa capacità, definita da Achenbach "secondo pensare", è spesso sopita o frenata. L'essere umano si trova così in un circolo vizioso di pensieri abituali, schematici, non vitali che lo portano a una situazione di sofferenza e insoddisfazione da cui cerca di uscire.

---

<sup>39</sup> R. SPAEMANN, *Zur Kritik der politischen Utopie*, Ernst Klett Verlag, Stoccarda 1977, p. 18 in ACHENBACH, *La consulenza filosofica*, cit., p. 96.

<sup>40</sup> ACHENBACH, *La consulenza filosofica*, cit., p. 95.

<sup>41</sup> *Ibi*, p. 66.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

Gli ospiti di Achenbach, dunque, sono coloro che ritengono che non sia sufficiente semplicemente vivere o arrangiarsi, ma che vogliono trovare un senso per la propria esistenza, «sui contorni della quale – il “da dove”, il “dentro dove” e il “verso dove” – sperano di fare chiarezza»<sup>43</sup>. Una vita semplicemente vissuta appare dunque una vita priva di valore.

Sulla scia della massima socratica, Achenbach rileva così la paura dei consultanti di non aver vissuto davvero o di aver vissuto una vita *sbagliata, persa, sparpagliata e sprecata*<sup>44</sup>. Di fronte a questo senso di smarrimento la pratica filosofica si presenta dunque come una promessa di significato.

Per Achenbach, quindi, la *Philosophische Praxis* è una ricerca, realizzata nel e con il dialogo filosofico, che prende le distanze da qualsiasi caratterizzazione terapeutica. Addirittura, l'autore mette in dubbio il concetto stesso di “aiuto per la vita”, ritenendo che sia ancora una nozione estremamente precaria e dubbiosa, almeno finché non si sia in grado di definire che cosa sia l'aiuto e non si aiuti davvero un essere umano<sup>45</sup>. Tuttavia, anche in questo caso, decidere se venire in aiuto o meno non sembra essere una scelta scontata.

Bisognerebbe forse intervenire quando l'altro si sente più “sano”?

Non potrebbe essere che lo si possa aiutare di più con una “malattia”, cioè con la presenza spesso ammonitoria di sintomi inesistenti? Sarebbe forse un aiuto indubitabile se l'individuo fosse abbandonato da problemi, dubbi e preoccupazioni? 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 [...]? Cosa dovrebbe succedere in una consulenza filosofica con Samuel Beckett o con Franz Kafka?<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> Ibi, p. 12.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> Ibi, p. 86.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

Achenbach, dunque, vuole sollevare la questione della definizione della consulenza filosofica, che non può essere delineata come una pratica d'aiuto, proprio perché la stessa nozione di "aiuto" racchiude in sé una serie di problematiche e di punti interrogativi che diventano a loro volta materia di riflessione filosofica. Ciò che la filosofia intende fare, infatti, è mettere in questione quello che viene fatto passare per ovvio.

Secondo Achenbach, il dubbio e la criticità rappresentano gli elementi di specificità della consulenza filosofica: il riflettere sulle condizioni stesse della consulenza intesa come dialogo costituisce la sua caratteristica primaria. Non si differenzia dagli altri tipi di consulenza primariamente perché si avvale delle conoscenze filosofiche per comprendere le logiche dell'anima<sup>47</sup>, ma per il suo essere primariamente critica rispetto a ogni rigidità inviolabile.

È dunque "filosofica" perché non dà consigli, bensì «problematizza proprio il bisogno di cercare consigli»; «non si pone al servizio del desiderio che è all'origine della visita, ma si confronta con esso in modo trasversale [...]»<sup>48</sup>. Vuole così rappresentare un impulso al pensiero, uno stimolo ulteriore e non un appagamento del desiderio: «non un lavoro interessato, ma un lavoro sugli interessi»; «non pensieri motivati, ma il pensare sul motivo – in senso letterale: *riflessione*»<sup>49</sup>.

Riflettere, dunque, per criticare, dubitare, complicare.

Questi gli elementi che caratterizzano una pratica che sembra voler mettere in crisi, non aiutare e non risolvere alcun problema.

Ma c'è davvero qualcuno che ha bisogno di una tale professione? Trova davvero riscontro nella platea a cui è rivolta? Sembra lecito sollevare qualche dubbio e perplessità.

Achenbach non è ingenuo e cerca di rispondere lui stesso a queste domande, tanto preliminari quanto cruciali. Sostiene innanzitutto che la *Philosophische Praxis* non possa essere considerata come una professione civile nel senso standard della nozione. A questo riguardo, riprende la definizione di Margherita von Brentano, che definisce "professione"

---

<sup>47</sup> «[...] cioè nel senso che espliciterebbe la logica inconscia dell'anima con Schelling o Nietzsche, piuttosto che con Freud o Jung» specifica Achenbach marcando la distanza che vuole porre tra la consulenza psicologica e la *Philosophische Praxis* (Ibi, p. 84).

<sup>48</sup> Ibi, p. 85.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

il «fare qualcosa in relazione agli altri, sulla base della richiesta obiettiva di una prestazione o del suo prodotto. Ciò significa che l'attività viene onorata, nei due sensi: come necessaria e remunerata, così che si possa vivere di essa»<sup>50</sup>.

Dal punto di vista del consulente tedesco la filosofia non può rientrare in questa descrizione, non volendo e non potendo rispondere a una necessità dettata dall'esterno: non nasce come risposta a bisogni ed esigenze esterne, non si conforma alle richieste della società né si riduce a essere prodotto o prestazione. Se così fosse, incalza Achenbach, «si spoglierebbe della sua sconveniente, incresciosa, irritante e scomoda essenza, per procurarsi l'ingresso laddove un pensiero inesistente e libero non è mai stato ben accolto»<sup>51</sup>. La libertà della filosofia, dunque, non ha prezzo e non può scendere a compromessi. Non può quindi essere considerata come una professione *tout court*, proprio perché rifiuta di rispondere assecondando il bisogno che le si presenta.

Nondimeno, Achenbach individua la specificità della filosofia proprio nella capacità di accogliere questo bisogno per svilupparlo ulteriormente. «La filosofia è la *bonifica* dei bisogni, non la loro soddisfazione», afferma il pensatore tedesco. «La filosofia è la cultura delle domande, non delle soluzioni che possono essere interrogate e delle conoscenze che vengono richiamate all'occorrenza»<sup>52</sup>. Non può dunque servire il bisogno perché costituisce la sua critica più radicale<sup>53</sup>.

La proposta achenbachiana quindi non si rivolge a coloro che cercano rassicurazioni o semplici soluzioni, bensì a chi accoglie il rischio di mettersi in gioco e vuole affrontare e approfondire i propri quesiti, i propri bisogni. È dall'esperienza stessa della pratica che, seguendo il pensatore, emerge il dato più significativo: ciò che le persone si aspettano è di essere comprese al meglio. L'essere compresi costituisce infatti l'esigenza più alta e profonda degli esseri umani.

---

<sup>50</sup> Cfr. V.J. SCHICKEL (a cura di), *Philosophie als Beruf*, Fischer-Taschenbuch-Verlag, Francoforte 1982, p. 61 in Ibi, p. 78.

<sup>51</sup> ACHENBACH, *La consulenza filosofica*, cit., p. 79.

<sup>52</sup> Ibi, p. 80.

<sup>53</sup> Cfr. *Ibidem*.

Chi si sente compreso – sintetizza Achenbach – non è più solo. Per questo la comprensione diventa preponderante rispetto alla risoluzione, proprio perché tocca un bisogno profondo insito in ogni essere umano<sup>54</sup>.

In che modo, tuttavia, sia possibile raggiungere questo livello di comprensione è una questione che deve essere approfondita.

Achenbach, infatti, rifiuta di indirizzare la prospettiva degli ospiti attraverso la forza dell'argomentazione: nessun argomento, se imposto sull'altro, potrà modificare una visione del mondo che trova la sua ragione nell'esperienza personale.

«[...] Un altro dice che non ama la vita. C'è qualcuno forse che conosca un argomento che lo possa 'convincere', in modo che ci rifletta meglio e d'ora in poi ami la vita? [...] Cito Paul Feyerabend: "A che serve un argomento che lascia le persone fredde?"»<sup>55</sup>. Così Achenbach rimarca l'inutilità di una teoria che non trova riscontro effettivo con la realtà vissuta dell'ospite.

La consulenza filosofica, dunque, «non si occupa di sistemi filosofici, non costruisce alcuna filosofia, non somministra nessuna opinione filosofica, ma mette il pensiero in movimento: *filosofa*»<sup>56</sup>. Non richiede un interesse filosofico né pretende di insegnare alcun contenuto filosofico. Al contrario, si sviluppa a partire dai problemi e dalla sofferenza di chi si rivolge al filosofo.

In questo sovvertimento del rapporto, la consulenza trova lo spazio per realizzarsi: non è più Socrate che pungola i concittadini con le sue domande, bensì, al contrario, sono le questioni altrui che lo stimolano e ne pungolano il sapere, che risvegliatosi, scopre nella realtà quotidiana della vita individuale il suo oggetto primario.

Del resto, «la consulenza filosofica è un libero dialogo»<sup>57</sup>. Così Achenbach tratteggia sinteticamente la sua *Philosophische Praxis*. Il consulente tedesco, dunque, imposta la pratica filosofica sviluppando dialoghi: esclude le domande e utilizza un supporto scettico

---

<sup>54</sup> Cfr. G. B. ACHENBACH, *Zur Einführung der Philosophischen Praxis. Vorträge, Aufsätze, Gespräche und Essays, mit denen sich die Philosophische Praxis in den Jahren 1981 bis 2009 vorstellte. Eine Dokumentation*, Verlag Jürgen Dinter, Colonia 2010 (tutte le citazioni di questo testo sono state tradotte dalla prof.ssa Donata Romizi *pro manuscripto*), p. 26.

<sup>55</sup> *Ibi*, p. 111.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> ACHENBACH, *La consulenza filosofica*, cit., p. 69.



che si esprime attraverso una critica benefica. Questo significa «un nominare il falso che non paralizzi, ma rafforzi la fiducia, che non scoraggi ma incoraggi»<sup>58</sup>.

Lo scopo del pensatore, del resto, è quello di stimolare la narrazione: non è dunque l'adozione di una modalità socratica di interrogazione attraverso un susseguirsi di domande e risposte, bensì l'elaborazione di una storia, la storia filosofica personale dell'ospite. L'elemento di accoglienza e di apertura della consulenza filosofica si trova proprio in questo aspetto: il dialogo non inizia con una domanda che richiede una risposta filosofica, ma con una relazione da parte dell'ospite intorno al problema che lo affligge.

[...] le storie richiedono lo sviluppo di una ragione diversa, narrativa, di una facoltà che non elimina le contingenze attraverso formule di riduzione, ma le tesse dentro storie raccontabili, e in questo modo assicura loro un posto entro ciò che la ragione comprende: ciò che è casuale viene così trasformato in 'contingenza intellegibile'<sup>59</sup>.

La peculiarità della consulenza filosofica, dunque, sta proprio in questo: nell'avviare storie filosofiche individuali da cui partire per sviluppare il dialogo consulenziale.

Si inizia dunque da una narrazione, dal racconto di quello che capita da parte di chi ne è coinvolto<sup>60</sup>.

L'esperienza personale diventa il moto propulsore per il ragionamento e ne costituisce il contenuto, evitando così di essere ridotta a semplice casualità contingente. La forza della narrazione, dunque, è la capacità di elevare il vissuto personale a contenuto del dialogo filosofico.

Del resto, Achenbach sostiene che «non si tratta di filosofare sul concreto, ma di partire dal concreto»<sup>61</sup>. La consulenza filosofica prende sempre avvio a partire dal caso specifico che le si presenta e lo esamina in stretta relazione con l'esperienza individuale. Non si usano teorie filosofiche generali per chiarire situazioni particolari, perché viene meno l'adesione e l'attinenza con il vissuto dell'ospite. Ciò che Achenbach vuole realizzare,

---

<sup>58</sup> ACHENBACH, *Zur Einführung der Philosophischen Praxis*, cit., p. 109.

<sup>59</sup> *Ibi*, p. 26.

<sup>60</sup> ACHENBACH, *La consulenza filosofica*, cit., p. 92.

<sup>61</sup> *Ibi*, p. 19.

invece, è l'individuazione di una ragione particolare, quella del consultante. Non a caso definisce la consulenza filosofica come una *metateoria praticante*, ossia come «processo riflettente e pratico»<sup>62</sup> che non viene concepito e apposto sulla pratica, ma viceversa, deriva da essa e a essa inerisce.

E così di fronte al caso di un giovane vedovo che non riesce più vivere in seguito alla perdita della moglie, Achenbach non cerca di consolarlo né cerca di trovare una spiegazione teorica come invece avevano fatto il sacerdote e i terapeuti prima di lui – il cui unico risultato era stato quello di dare la forza al ragazzo di andarsene<sup>63</sup>. Davanti a una tale sofferenza, Achenbach lo ascolta e accoglie il vissuto dell'altro senza cercare di interpretarlo o, peggio, di giustificarlo in alcun modo.

Il suo atteggiamento porta il giovane a riconoscere il valore dell'ascolto e lo induce a tornare dal consulente filosofico, con cui scopre, attraverso una narrazione analoga al suo vissuto, «l'indifferenza della morte» di fronte alla sofferenza delle persone, «la giustizia dura e il cinismo»<sup>64</sup>. Riesce così a entrare nel proprio dolore e interrogarlo, a trovare, nella narrazione altrui, «le parole per esprimersi e dire *come* soffre»<sup>65</sup>. La comprensione – e non la risoluzione – della sua esperienza personale diventa così l'elemento che lo restituisce alla vita, che gli fornisce una nuova chiave di lettura a cui appigliarsi per andare avanti, seppur nel ricordo dell'amata.

«*Filosofare è deflemmatizzare e vivificare*»<sup>66</sup>. Achenbach riprende questo frammento di Novalis per esprimere sinteticamente l'essenza della *Philosophische Praxis*: far emergere le persone dal pensiero circolare in cui si sono arenati, pensando insieme, pensando oltre, portando movimento all'interno dell'intrico problematico, districando analiticamente, unendo sinteticamente, meravigliando e provocando<sup>67</sup>. *Vivificare* dunque significa mettere in discussione ciò che è dato, ciò che è pensato per cercare una prospettiva diversa.

---

<sup>62</sup> Ibi, p. 83.

<sup>63</sup> Cfr. G.B. ACHENBACH (2003), *Del giusto e del falso. Percorsi della capacità filosofica del sapere vivere*, trad. it. R. Soldani, Apogeo, Milano 2008, pp. 123-124.

<sup>64</sup> Ibi, p. 125.

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> NOVALIS, *Werke, Tagenbücher un Briefe*, a cura di H.J. Mähl e R. Samuel, Band 2, Darmstadt 1978, p. 317 in Ibi, p. 68.

<sup>67</sup> Cfr. Ibi, p. 18.

Il punto di partenza sono le questioni che vengono poste dall'ospite, ascoltate ed esaminate insieme; l'ascolto, dunque, rappresenta il primo modo che il filosofo ha per dimostrare l'interesse nei confronti dell'altro. Non mette a tema sé stesso, bensì si predispone ad accogliere l'altro, come essere umano e come soggettività unica e irripetibile, con la sua storia e il suo vissuto personale.

Una consulenza filosofica riuscita, dunque, per Achenbach coincide con l'inizio di una storia filosofica individuale «di esperienza, di comprensione e di cambiamenti di sé»<sup>68</sup> che vede nella forma del libero dialogo la sua modalità espressiva e nel *vivificare* la sua finalità ultima.

#### 4. *Achenbach fino in fondo*

È quindi all'interno della relazione tra consulente e consultante che per Achenbach si apre la possibilità di un cambiamento, nel significato più profondo di una lettura differente di sé e delle proprie vicissitudini.

Questo è permesso e favorito da un primo atteggiamento di ascolto che non contiene giudizio alcuno, bensì esclusivamente un moto di accoglienza verso l'altro. In questo senso la consulenza filosofica per l'autore tedesco ha una connotazione etica, tanto da arrivare a dire che proprio «questo la connota non solo come consulenza ma anche come consulenza *etica*»<sup>69</sup>:

essa non si pone alla ricerca di un giudizio fondato né sulle azioni né tanto meno sulle persone – essa è piuttosto alla ricerca dell'essere umano, della possibilità del suo ritorno alla vita, tenta di ricondurlo dai suoi problemi presso sé stesso, in modo che egli possa liberarsi di quanto lo affligge<sup>70</sup>.

---

<sup>68</sup> Ibi, p. 22.

<sup>70</sup>G. B. ACHENBACH, *Per un curriculum della consulenza filosofica*, trad. it. F. Battaglia, in V.G. KUROTSCHKA, G. CACCIATORE (a cura di), *Saperi umani e consulenza filosofica*, Meltemi, Roma 2007, pp. 37-47, p. 46.

Bisogna tuttavia sottolineare come Achenbach conferisca al termine “etica” un significato peculiare, intesa come un percorso di ricerca del proprio sé, che può e deve prendere le distanze dalle situazioni esistenziali che lo caratterizzano.

Achenbach ritiene, inoltre, che la consulenza filosofica riconfiguri e riorienti l’etica stessa, assumendo su di sé la domanda che ne sta alla base. L’autore resta tuttavia volutamente fumoso, in modo da non doversi esprimere in favore di una prospettiva morale piuttosto che un’altra.

Del resto, la questione che si pone è proprio relativa al rapporto tra la consulenza filosofica e l’etica, volendo mettere in luce «quale significato perviene alle domande etiche in connessione con la consulenza filosofica»<sup>71</sup>. Achenbach si domanda se esista ancora una teoria etica, tra le tante esistenti, che possa fungere da riferimento per la consulenza filosofica o se invece siano ormai troppo desuete e «all’antica»<sup>72</sup>.

Riflette a partire da un’esperienza molto forte appartenente al proprio vissuto: di fronte alla possibilità di indurre sua moglie all’aborto, scelta altamente consigliata dal personale medico, l’autore, contrario, dichiara di non essersi appellato in alcun modo all’etica filosofica per determinare la scelta<sup>73</sup>. Non solo, esclude anche di essersi chiesto se la decisione fosse razionale o applicabile a livello universale<sup>74</sup>.

Perché dunque, praticare la filosofia?

[...] pensiamo che alla filosofia, o a ciò che essa ci insegna, si dovrebbe in qualche modo poter ricorrere; poi però quando si presenta l’occasione di mettere le cose alla prova per vedere dove arriviamo con la riflessione filosofica sulla realtà, non ci viene assolutamente in mente di interrogare noi stessi “come filosofi”.

La domanda di Achenbach appare più che lecita e lo stesso autore cerca di trovare una risposta. Il pensatore tedesco si rifà ancora una volta alla propria esperienza personale,

---

<sup>71</sup> ACHENBACH, *La consulenza filosofica*, cit., p. 105.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> Per un approfondimento sul vissuto dell’autore si rimanda a: Ibi, pp. 97-99.

<sup>74</sup> Cfr. Ibi, p. 99.

che in quel contesto così problematico lo aveva portato a uno studio intenso di *Aut-Aut* di Kierkegaard.

Se, dunque, da un lato rimane colpito dal dialogo tra il consigliere di Stato B e l'esteta A sul ruolo che la filosofia ha rispetto alla vita<sup>75</sup> – che anticipa l'idea stessa di *Philosophische Praxis* – si ritrova tuttavia a non attingere ai propri studi nel momento della scelta.

Sarà lo stesso Kierkegaard a fornire la risposta ai suoi interrogativi:

solo nella disperazione la personalità è acquietata; non con necessità (perché non dispero mai necessariamente), ma con libertà e solo così viene conquistato l'assoluto. [...] il vero punto di partenza per trovare l'assoluto non è il dubbio ma la disperazione<sup>76</sup>.

Io scelgo l'assoluto. Ma che cos'è l'assoluto? Sono io stesso nel mio eterno valore<sup>77</sup>.

Ma che cos'è questo me stesso? [...] è la cosa più astratta di tutte, che nello stesso tempo è in sé la più concreta – è la libertà<sup>78</sup>.

L'io, dunque, nel suo valore, nella sua libertà costituisce la risposta che Achenbach cerca. Le domande etiche, per il consulente tedesco, non riguardano più ciò che si fa, ma *chi si è*<sup>79</sup>. Questa è dunque la nuova chiave di lettura. Bisogna quindi correggere lo sguardo etico, lasciando da parte il giudizio sulle azioni per concentrarsi sulla conoscenza di sé. «La conoscenza di noi stessi che va sempre più completandosi, il verbale delle azioni che sempre più si riempie è la coscienza»<sup>80</sup> afferma Schopenhauer, ripreso da Achenbach per tratteggiare il cambio di prospettiva.

---

<sup>75</sup> «Alla filosofia ho diritto di rivolgermi come l'ha chiunque essa non osi scacciare per totale mancanza di estro. Sono un marito, ho dei figli. Cosa ne diresti se in nome loro le chiedessi cosa deve fare l'uomo nella vita? Forse sorriderai, in ogni caso sorriderà della domanda ingenua di un padre di famiglia la gioventù filosofica, eppure penso che sia davvero un argomento terribile contro la filosofia se essa non ha nulla da dire» (S. KIERKEGAARD (1843), *Aut-aut*, trad. it. R. Cantoni, Mondadori, Milano 1956, p. 50).

<sup>76</sup> Ibi, p. 92.

<sup>77</sup> Ibi, p. 93.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> ACHENBACH, *La consulenza filosofica*, cit., p. 106.

<sup>80</sup> A. SCHOPENHAUER (1840), *Il fondamento della morale*, trad. it. E. Pocar, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 265.

Achenbach, quindi, attribuisce alla filosofia la colpa di essersi arenata su sé stessa, dimentica dei bisogni degli esseri umani, che sono stati presi in carico dalla psicologia.

Recuperare uno sguardo etico sull'essere umano e non sulle azioni permette così, secondo Achenbach, di restituire alla filosofia la sua vitalità e la sua importanza. Serve, tuttavia, una disposizione all'ascolto, un *ethos dell'attenzione*, che solo una filosofia intesa come pratica può offrire.

Non a caso, in un altro passaggio, Achenbach si rifà esplicitamente all'etica di Aristotele per suggerire il modo in cui la questione etica dovrebbe essere affrontata: a partire dall'esperienza concreta del singolo.

Il passaggio citato da Achenbach è dunque il seguente:

infatti, vogliamo non sapere che cosa sia il coraggio, ma essere coraggiosi, e neppure sapere che cosa sia la giustizia, ma essere giusti, come anche essere sani piuttosto che conoscere che cosa sia l'essere sani, e che la nostra condizione fisica sia buona piuttosto che conoscere che cosa sia la buona condizione fisica<sup>81</sup>.

Il centro è sempre l'individuo, con la sua esperienza e il suo vissuto. Per questa ragione la ricerca di senso da parte dell'ospite costituisce in ogni caso il nucleo fondativo della consulenza filosofica: la *Philosophische Praxis* nasce dunque come risposta alla richiesta di comprensione del proprio vissuto, nella speranza non solo di capire più chiaramente la propria storia, ma di essere così in grado di individuare la propria strada. Non a caso, dunque, la consulenza filosofica è *sulla* vita, cioè si sviluppa a partire dalla biografia personale dell'ospite, dalla particolarità del suo vissuto.

Proprio questa è la direzione filosofica proposta nel suo capolavoro ormai classico da Max Scheler, la cui indicazione di un «bene in sé per me (*An-sich-Guten für mich*)»<sup>82</sup> sembra essere la cornice migliore per valorizzare l'idea di Achenbach in base alla quale, per essere davvero tale, la consulenza filosofica deve porsi come consulenza etica.

---

<sup>81</sup> ARISTOTELE, *Etica Eudemea*, trad. it. L. Caiani, UTET, Torino 1996, I, 1216b, 21-25 in ACHENBACH, *Per un curriculum della consulenza filosofica*, cit., p. 45.

<sup>82</sup> M. SCHELER (1916), *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, trad. it. R. Guccinelli, Bompiani, Milano 2013, p. 945.

Vediamo allora le parole di Scheler:

non è «per» me (nel senso del mio vissuto corrispondente), che qualcosa è *buono in sé*. In questo ci sarebbe una contraddizione evidente. Piuttosto qualcosa è buono «in sé» proprio nel senso di «indipendentemente dalla circostanza che io lo sappia o no», perché questa è l'implicazione di «in sé»; ma inoltre è il *bene in sé* per «me», nel senso che in questo specifico *contenuto materiale* originario *a priori* del bene in sé c'è, a volerlo descrivere, un rinvio (esperito) a me stesso, quasi un dito puntato che esce dal *contenuto* e indica me, come se mi sussurrasse: «per te»<sup>83</sup>.

L'importanza di questa impostazione, per altro, si rivela soprattutto dal lato dell'oggettivismo etico, visto che, come spiega Pessina, «chi si pone nella prospettiva dell'oggettività dell'etica rischia di trascurare la dimensione della soggettività dell'esistenza morale»<sup>84</sup>.

Occorre, pertanto, chiarire che nella concreta esistenza umana, il *bene in sé* è anche *per me* e che, come ha notato giustamente Scheler, non c'è contraddizione tra queste due espressioni. Il termine *in sé* manifesta l'idea che si possa teoreticamente stabilire, attraverso un giudizio, che qualcosa dovrebbe essere attuato dall'essere umano in quanto tale, ma che la concreta realizzazione dipende dal fatto che qualcuno faccia proprio ciò che deve essere fatto<sup>85</sup>.

Per riflettere filosoficamente sulla proposta achenbachiana della consulenza filosofica come consulenza etica, questi riferimenti appaiono in sede teoretica preziosi: *saltare il soggetto, infatti, contraddirebbe la natura stessa della consulenza che nasce da un'esplicita richiesta del consultante; prendere sul serio questa richiesta significa però proprio la promessa implicita nel dialogo stesso di uscire dall'autoreferenzialità della*

---

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> PESSINA, *Le buone ragioni del soggettivismo etico e i suoi errori*, cit., p. 489.

<sup>85</sup> *Ibidem*.

*sua esclusiva soggettività* – un soggettivista non avrebbe mai bisogno, in fondo, di una consulenza, né ne farebbe mai richiesta.

Dal punto di vista filosofico, ciò significa *porre l'esigenza di saper tenere insieme sia la dimensione personale-singolare, sia quella universale* della vita morale, proprio come suggerito dalla linea teorica di Scheler.

Ed è proprio questo il motivo per cui, in fondo, all'interno del quadro liberale della nostra epoca, la consulenza filosofica delineata da Achenbach sembra costituire una proposta contrastante.

Volendo dunque prenderne sul serio il percorso, e portarlo sino in fondo, emerge in modo chiaro come l'indicazione del carattere etico della consulenza sia bisognoso di una cornice teoria più ampia capace, come quella scheleriana, di tenere insieme singolarità e universalità. Ridefinire la consulenza filosofica come consulenza etica, quindi, sembra non poter essere possibile senza il riferimento a una teoria del bene e dell'agire morale come orientamento per valutare l'azione umana.

Una linea teorica di questo tipo si trova, del resto, anche in Martha Nussbaum che, pur non essendo una consulente filosofica, costituisce un fondamentale precursore *ante litteram* della disciplina<sup>86</sup>. Infatti, il suo pensiero sviluppa alcuni elementi essenziali della pratica filosofica, proprio nella misura in cui questa pensatrice approfondisce la filosofia classica per rintracciarne l'origine pratica, volendo dimostrare come la filosofia sia da sempre una riflessione vissuta e allo stesso tempo realizzata.

La pensatrice politica, infatti, recupera l'etica aristotelica per elaborare un percorso indirizzato alla pratica del bene umano che ben si concilia con la consulenza filosofica, senza che quest'ultima venga snaturata.

Nussbaum rilegge la teoria aristotelica volendo aspirare a trovare un'armonia tra l'idea di una teoria universalistica del bene pratico e una lettura singolare e particolare di ciò che è bene, senza cadere in una prospettiva soggettivistica.

---

<sup>86</sup> Ad esempio, Peter Raabe nel suo manuale di consulenza filosofica annovera Nussbaum tra i primi riferimenti imprescindibili per tracciare una storia della disciplina (Cfr. P. RAABE (2001), *Teoria e pratica della consulenza filosofica. Idee fondamentali, metodi e casi di studio*, trad. it. N. Pollastri, Apogeo, Milano 2006, p. 4). Allo stesso modo, nel manuale di Barrientos, si trova lo stesso riferimento (Cfr. J. BARRIENTOS RASTROJO, *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica. De la discusión a la comprensión*, Ediciones Idea, Santa Cruz de Tenerife 2005, p. 19).



Infatti, sebbene «secondo Aristotele i valori costitutivi della vita umana [siano] molteplici e incommensurabili; e la percezione del caso particolare, nel giudizio etico, ha la precedenza sulle regole e sulle teorie generali»<sup>87</sup>, la stessa conoscenza etica dipende da ciò che si incontra nel mondo: «il mondo dell'esperienza *ha* senso per noi, viene da noi compreso, perché ritroviamo esemplificate in esso certe caratteristiche ripetibili e, quindi, generali»<sup>88</sup>. L'importanza dell'esperienza, poi, risulta fondamentale per comprendere il caso particolare che, tuttavia, risulterebbe irrazionale e inintelligibile se non avesse come punto di riferimento l'universale<sup>89</sup>. Per Aristotele, dunque, i due elementi non solo si bilanciano ma si arricchiscono a vicenda. «Particolare e universale si illuminano a vicenda»<sup>90</sup>, sintetizza Nussbaum<sup>91</sup>.

Si comprende così la *teoria delle capacità* che Nussbaum propone.

Secondo la prospettiva della filosofa americana, infatti, esiste un comune denominatore che lega insieme tutti gli esseri umani e che va al di là di qualsiasi differenza specifica di luogo o di tempo: gli esseri umani sono tali in quanto possiedono un *bios* con capacità specifiche del genere umano.

Questa specificità dell'essere umano, di derivazione aristotelica, definisce l'essere umano come sensibile e capace di ragionare in modo autonomo e libero allo stesso tempo<sup>92</sup>. Tuttavia, essendo anche un essere fragile, ha bisogno dell'aiuto e della cura degli altri, di

---

<sup>87</sup> M.C. NUSSBAUM (1986), *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, trad. it. R. Scognamiglio, Il Mulino, Bologna 2011, p. 545

<sup>88</sup> *Ibi*, pp. 550-551

<sup>89</sup> Aristotele, del resto, ritiene che ogni legge sia universale. Tuttavia, diventa difficile riuscire ad elaborare delle prescrizioni universali relative a casi particolari. Per questa ragione, il filosofo greco afferma che «in quei casi, dunque, in cui è necessario parlare in universale ma non è possibile far ciò con retta precisione, la legge allora si preoccupa di ciò che è generalmente, non ignorando la sua insufficienza [...]. Quando dunque la legge parli in generale, ma in concreto avvenga qualcosa che non rientri nell'universale, allora è cosa retta il correggere la lacuna là dove il legislatore ha omesso ed errato parlando in generale: e ciò direbbe anche il legislatore se fosse presente colà e se avesse prevista la cosa, l'avrebbe regolata nella legge» (Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, trad. it. C. Natali, Laterza, Bari 2019, 1137b, 13-20).

<sup>90</sup> NUSSBAUM, *La fragilità del bene*, cit., p. 563.

<sup>91</sup> Il neo-aristotelismo di Martha Nussbaum prende piede a partire da questa concezione etica e propone una teoria della vita buona, applicata alla vita politica, che mira a unire il particolarismo delle diverse culture con l'universalismo dei diritti e della giustizia. Per questa ragione, come evidenzia Carlo Galli, Nussbaum propone come soluzione quella di «uscire dalla logica dei diritti, dal loro universalismo immediato e dalla loro tendenza a esigere, in realtà, la dimensione della sovranità statale (o della cultura occidentale) a supportarli» (C. GALLI, *Spazi politici. L'età moderna e l'era globale*, Il Mulino, Bologna 2001, p. 159).

<sup>92</sup> Cfr. NUSSBAUM, *La fragilità del bene*, cit., p. 75.

una comunità e di una società politica che gli forniscano le condizioni favorevoli per la sua realizzazione<sup>93</sup>. «La creatura aristotelica vede l'umano come una creatura insieme bisognosa e capace»<sup>94</sup>. Il bisogno, dunque, costituisce un elemento costitutivo dell'essere umano, tanto quanto l'aspetto razionale.

All'interno della cosiddetta teoria della capacità<sup>95</sup>, dunque, è presentata una serie di capacità e funzioni che ogni essere umano può acquisire.

L'aspetto interessante per la consulenza filosofica del discorso di Nussbaum sta nella sua capacità di raccordare il riferimento ad Aristotele entro le coordinate etico-politiche del liberalismo contemporaneo. L'etica del nostro tempo, dunque, non può essere meramente soggettivistica perché le capacità umane sono un criterio etico che occorre conoscere e far rispettare, ma al soggetto deve essere lasciata la libertà di decidere che uso farne una volta che la loro effettività sia stata garantita.

Nussbaum, dunque, sottolinea il dovere che ha la politica di fornire tutti gli strumenti necessari per permettere agli individui di far fiorire le proprie capacità, senza limitarsi a provvedere esclusivamente ai bisogni necessari e primari. In questo senso, quindi, la teoria della filosofia politica propone una concezione del bene che, seppur legata a una visione universale, si apre alle particolarità individuali e alla libera scelta. L'elemento della libertà, infatti, è ciò che garantisce a ogni individuo di poter scegliere in merito alla propria esistenza.

In questo modo, rimane alla cura e alla scelta dell'individuo dare forma concreta al bene umano, che si esplica in modi sempre diversi essendo ogni persona unica e irripetibile.

L'uso che fa la pensatrice di Aristotele è importante per sottolineare da un lato la possibilità di utilizzare il pensiero dello Stagirita all'interno della consulenza filosofica,

---

<sup>93</sup> Nussbaum definisce l'essere umano aristotelico in antitesi con la perfezione descritta da Platone: è «un tipo di valore umano che è inseparabile dalla vulnerabilità, un'eccellenza che è per natura sociale e relazionata all'altro, una razionalità la cui natura *non* consiste nell'afferrare, trattenere, intrappolare e controllare, bensì concede una parte importante all'apertura, alla ricettività, alla meraviglia» (Ibi, p. 73).

<sup>94</sup> M.C. NUSSBAUM (2004), *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, trad. it. C. Corradi, Carocci, Roma 2007, p. 397.

<sup>95</sup> Cfr. M.C. NUSSBAUM (1999), *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, trad. it. W. Maffezzoni, Il Mulino, Bologna 2001; Id. *Capacità personale e democrazia sociale*, trad. it. S. Berdea, Diabasis, Reggio Emilia 2003; Id. (2012), *Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del Pil*, trad. it. R. Falcioni, Il Mulino, Bologna 2013.

declinabile secondo questo tracciato, e, dall'altro, per mostrare come Achenbach non rilevi fino in fondo questa eredità.

Infatti, sebbene faccia anch'egli riferimento ad Aristotele, e, anzi, come si è visto, proponga una rilettura della pratica filosofica come consulenza etica a partire dall'etica aristotelica, non si assume l'onere di esplicitare le conseguenze di questa pur rilevante mossa teorica. Ecco perché risulta importante guardare al neo-aristotelismo di Nussbaum per proporre un ideale di consulenza filosofica all'altezza delle premesse e promesse achenbachiane.

Del resto, la pensatrice statunitense costituisce un punto di riferimento per la pratica filosofica anche per gli studi elaborati sulla filosofia antica e in particolare sulle scuole ellenistiche, Stoici, Epicurei e Scettici, che rintracciano una connessione tra l'arte medica e la cura del corpo da un lato e la filosofia e la cura del pensiero dall'altro. L'idea, ripresa poi dal mondo delle pratiche filosofiche, è proprio quella che la filosofia possa portare benefici alla vita dell'essere umano.

Secondo Nussbaum, infatti, queste scuole «[...] sviluppano delle procedure e delle strategie miranti non solo all'efficacia sul singolo, ma anche alla creazione di comunità terapeutiche, società che vengono a sovrapporsi alla società già esistente, con norme e priorità differenti rispetto ad essa»<sup>96</sup>. La filosofia, dunque, assume in questo modo un valore curativo, di cui si trova traccia nelle celebri parole di Epicuro:

è vuoto l'argomento di quel filosofo che non riesca a guarire nessuna sofferenza dell'essere umano: come non abbiamo alcun bisogno della medicina se essa non riesce ad espellere dal nostro corpo le malattie, così non abbiamo alcuna utilità della filosofia se essa non riesce a scacciare le sofferenze dell'anima<sup>97</sup>.

L'immagine della terapia evoca però il complesso tema del rapporto tra consulenza filosofica e psicologia che dovremo successivamente analizzare e che Achenbach comunque rifiuta. Prima di vedere questo aspetto, tuttavia, resta da vedere – per andare

<sup>96</sup> M.C. NUSSBAUM (1996), *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, trad. it. N. Scotti Muth, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 46.

<sup>97</sup> EPICURO, *Opere, frammenti, testimonianze*, trad. it. E. Bignone, Laterza, Roma-Bari 2003, fr. 221 Us.

fino in fondo alla prospettiva di Achenbach – l'uso che lui fa del pensiero di Pierre Hadot, per sottolineare ancora una volta l'importanza dell'elemento pratico per la filosofia, elemento che secondo il consulente tedesco deve essere recuperato.

### 5. *La filosofia come modo di vivere*

Sebbene le analisi di Hadot mirino a riproporre gli esercizi spirituali antichi nella contemporaneità, adattandoli al nostro attuale modo di vivere, Achenbach, invece, riprende il pensatore francese per sottolineare il nesso tra l'ambito pratico e la filosofia. Il suo progetto, dunque, intende riunire i due aspetti fondativi della filosofia nella sua nuova formulazione di *Philosophische Praxis*.

Le analisi del pensatore francese si concentrano sul mondo antico, per mostrare come la filosofia nasca in quanto modalità di esistenza e si espliciti attraverso comportamenti ed esercizi, perdendo solo successivamente questo legame con l'esperienza concreta. La filosofia, dunque, è un modo di vivere, tanto che, come scrive Hadot, «il modo di vivere filosofico è semplicemente il comportamento del filosofo nella vita quotidiana»<sup>98</sup>, anche se forse l'idea più pertinente è un'altra. Semplicemente, la filosofia nasce dalla vita e vi ritorna<sup>99</sup>.

Non si può quindi pensare a Socrate o Platone chiusi nelle proprie stanze a speculare in solitaria e a trascrivere i propri pensieri: il filosofare coincide con la figura vivente del filosofo senza possibilità di separare i due elementi. «In tutto il mondo antico si prendono in giro [...] quei filosofi che sono solo dei sofisti e che, scesi dalla cattedra, non sanno né vivere né insegnare a vivere ai loro discepoli»<sup>100</sup>. Il legame, dunque, tra teoresi e prassi è talmente forte da essere vincolante per la considerazione stessa del filosofo come saggio: se il filosofo non vive e non esperisce in prima persona i propri insegnamenti, allora, non

<sup>98</sup> P. HADOT (1981), *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlirer e Arnold I. Davidson*, trad. it. L. Cremonesi e A. C. Peduzzi, Einaudi, Torino 2017, p. 133.

<sup>99</sup> Come afferma Sofia Vanni Rovighi, la filosofia è intesa come «impostazione e soluzione del problema della vita» (*Elementi di filosofia*, cit., p. 10). Dunque, la speculazione filosofica parte dalla vita e torna ad essa, nella forma dell'essere umano e del tutto: «nel tutto sono dentro anche io, e risolvere il problema del tutto significa risolvere anche il problema dell'essere umano, del valore della vita umana» (Ibi, p. 11).

<sup>100</sup> HADOT, *La filosofia come modo di vivere*, cit., p. 150.

viene neanche riconosciuto come tale. La filosofia come pratica, dunque, viene fin dal principio<sup>101</sup> applicata alle questioni quotidiane, come strumento di risoluzione dei dilemmi e dei conflitti.

Da un lato, infatti, «il filosofo è sempre considerato un po' come Socrate: non è “al suo posto”, è *atopos*, non lo si può mettere in un luogo, in una classe sociale, è inclassificabile»<sup>102</sup>, dall'altro, «la filosofia guida la vita quotidiana e talvolta fornisce persino prescrizioni particolareggiate»<sup>103</sup>.

In ogni caso, l'importanza rappresentata dallo storico della filosofia francese è data proprio dalle accurate analisi svolte sui diversi tipi di esercizi spirituali, di cui si trova l'eco nella contemporanea consulenza filosofica. Achenbach, infatti, intende raccogliere questa eredità, volendo ridefinire la filosofia proprio attraverso l'elemento pratico messo in luce da Hadot. La sua lettura mira così a ricondurre gli studi sulle scuole elleniste e romane, che «hanno tentato di coltivare la filosofia come forma di vita»<sup>104</sup>, alla figura di Socrate, considerato come «l'iniziatore di una filosofia attenta alla vita pratica»<sup>105</sup>.

Per questa ragione Socrate diventa un importante modello di riferimento per il mondo delle pratiche filosofiche: nessuno meglio del pensatore greco impersonifica l'ideale filosofico e lo realizza nella vita quotidiana, non solo nella sua esistenza ma mettendosi in relazione con gli altri, cercando di condividere il suo *habitus* filosofico. «Socrate si presenta infatti», spiega ancora Hadot, «come colui che ha ricevuto la missione di occuparsi degli altri, di far prendere loro la decisione di occuparsi di sé stessi»<sup>106</sup>.

Il filosofo, dunque, si dedica agli altri, mostrando loro come trasformare la propria esistenza quotidiana in vita filosofica. Innanzitutto, vivendo. Il gesto di cura socratico,

---

<sup>101</sup> Occorre qui precisare come secondo Hadot questo nesso presente nella filosofia greca sia andato in crisi, invece, nel pensiero Medioevale, nella misura in cui la giurisdizione sul campo pratico della vita umana diventerebbe prerogativa della Chiesa, investendo la figura del sacerdote del compito di colui che è in grado e che deve dirigere, consigliare, reindirizzare le persone nel percorso della loro vita. È a questo punto che si assisterebbe, secondo il pensatore francese, a una netta separazione tra la teoresi e la prassi, affidando la prima alla filosofia e la seconda alla teologia (Cfr. Ibi, pp. 50-57). Ora, la posizione di Hadot appare discutibile, considerando che nell'intreccio-distinzione tipicamente medievale tra filosofia e teologia entrambe si siano arricchite in direzioni che nemmeno la secolarizzazione ha poi davvero abbandonato.

<sup>102</sup> Ibi, p. 136.

<sup>103</sup> *Ibidem*.

<sup>104</sup> ACHENBACH, *Per un curriculum della consulenza filosofica*, cit., p. 42.

<sup>105</sup> *Ibidem*.

<sup>106</sup> HADOT, *La filosofia come modo di vivere*, cit., p. 145.

dunque, si realizza nel tempo che egli dedica ai suoi interlocutori, nel percorso che compie insieme all'altro alla scoperta della verità. Del resto, se la filosofia, in scia con le suggestioni di Hadot, deve riposizionarsi come «forma di vita» non può ignorare l'esperienza come dato fondamentale da cui partire e a cui tornare.

L'esempio di Socrate» prosegue lo storico della filosofia «è interessante perché non è tanto la sua dottrina che si cerca di attualizzare, essendo piuttosto difficile sapere in che cosa consistesse, a parte l'affermazione enigmatica del non sapere, ma ciò che si cerca di attualizzare e di far diventare un ideale filosofico è piuttosto la sua vita e la sua morte, interamente dedicate agli altri, votate a indurli a prendersi cura di sé stessi, a renderli migliori<sup>107</sup>.

Il filosofo greco, infatti, non recide mai il nesso tra l'esistenza vissuta e la filosofia, che viene considerata sempre come una pratica da vivere. Per questa ragione gli insegnamenti di Socrate sono sempre legati a doppio filo con la realtà, che diventa il campo d'azione dove vivere ciò che la teoria suggerisce.

Non si può verificare una scissione della teoria dalla vita, non la si può limitare al discorso razionale, bensì è bene tenere sempre insieme i due aspetti della vita filosofica.

L'attenzione rivolta all'elemento pratico della vita, dunque, garantisce di connotare anche la consulenza filosofica come una ricerca, verso la verità, che non dimentica e non prescinde dalla realtà e dall'esperienza della persona.

È tempo ora, però, di andare a vedere come la proposta di Achenbach, esplicita nel suo intento innovativo, sia stata recepita fuori dall'area tedesca in modi molto differenti, specialmente al di fuori dei confini europei, nel contesto anglosassone<sup>108</sup>.

---

<sup>107</sup> Ibi, p. 167.

<sup>108</sup> Il progetto di Achenbach viene recepita in modo disomogeneo dal dibattito internazionale. Sono molte le voci che dunque si esprimono in modo favorevole o contrario. Tuttavia, è importante notare come la bibliografia secondaria e gli studi critici non si concentrino in modo esclusivo e predominante sulla figura di Achenbach, bensì procedano con un'analisi critica dell'intera tematica. Se, dunque, è più difficile incontrare studi sistematici sull'autore, è invece molto frequente trovarlo citato in testi che esaminano la consulenza filosofica nella sua interezza, che spesso ne propongono anche un'interpretazione ulteriore. A ogni modo, per un'analisi favorevole che abbraccia la versione achenbachiana si rimanda ai seguenti testi: S. SCHUSTER, *Sartre's Words a Paradigm for Self-Description in Philosophical Counseling*, in W. VAN DER VLIST (a cura di), *Perspectives in Philosophical Practice*, Vereniging voor Filosofische Practijk, Leusden

1996, pp. 20-21; ID., *Philosophical Counseling and Humanistic Psychotherapy*, «Journal of Psychology and Judaism», vol. 20, 3/1996, pp. 247-259; ID., *The Practice of Sartre's Philosophy in Philosophical Counseling and Existential Psychotherapy*, «Jerusalem Philosophical Quarterly», 44/1995, pp. 99-114. N. POLLASTRI, *Gerd Achenbach e la fondazione della consulenza filosofica*, «Maieusis», 1/2001; ID., *Osservazioni per una definizione della consulenza filosofica*, «Kykéion», 8/2002, pp. 55-64; ID., *La consulenza filosofica tra saggezza e metodo*, «Intersezioni», 1/2003, pp. 67-94. R. SOLDANI, *Intervista a Gerd Achenbach*, «Phronesis», 2/2004, pp. 127-142.

Al contrario, per le posizioni critiche, si segnalano, tra le molteplici opzioni, almeno le più rilevanti: P. RAABE, *Philosophical Counseling: Theory and Practice*, Praeger, Michigan 2001 (*Teoria e pratica della consulenza filosofica*, trad. it. N. Pollastri, Apogeo, Milano 2006. Raabe, del resto, imposta l'intero manuale sulla critica all'approccio di Achenbach. M. GOORD, *Philosophical Counselling: The Case Against*, «The Philosopher's Magazine», <https://archive.philosophersmag.com/philosophical-counselling-the-case-against/>. I. JONGSMA, *Philosophical Counselling in Holland: History and Open Issues*, in Lahav, *Essays on Philosophical Counseling*, cit., pp. 25-34. Entrambe le autrici rimproverano ad Achenbach la poca chiarezza della sua proposta, una poca chiarezza intenzionale visto che essa permetterebbe al filosofo di comportarsi in piena libertà come preferisce, senza limiti né criteri da seguire. Invece, Dries Boele si scaglia contro Achenbach perché non fornisce indicazioni chiare circa il metodo, rendendo complessa la messa in pratica della consulenza filosofica nonché una possibile formazione ai futuri consulenti. Cfr. D. BOELE, *The 'Benefits' of a Socratic Dialogue*, paper presentato al Terzo Convegno Internazionale di Pratica Filosofica, New York, 22-25 luglio 1997, appendice 18-21. Sulla stessa linea, cfr. S. ZINAICH JR., *Gerd B. Achenbach's 'Beyond-Method' Method*, «International Journal of Philosophical Practice», vol. 2, 2/2004, pp. 52-62.

Invece, a partire dalla proposta di Achenbach di *Philosophische Praxis*, ritenuta la prima versione sistematica della consulenza filosofica anche da coloro che non riconoscono ad Achenbach la paternità dell'idea, si segnalano i riferimenti bibliografici fondamentali che hanno segnato le prime tappe fondamentali della pratica filosofica. S. SCHUSTER, *Philosophy As if It Matters: The Practice of Philosophical Counseling*, «Critical Review», vol. 6, 4/1993, pp. 587-599. R. LAHAV, *Is Philosophical Counseling That Different from Psychotherapy?*, «Zeitschrift für Philosophische Praxis», 1/1994, pp. 32-36. R. LAHAV, M. TILLMANN (a cura di), *Essays on Philosophical Counselling*, University Press of America, Lanham, Md., 1995. R. LAHAV, *What is Philosophical in Philosophical Counselling*, «Journal of Applied Philosophy», vol. 13, 3/1996, pp. 259-278, A. D. JOPLING, *Philosophical Counseling, Truth and Self-Interpretation*, «Journal of Applied Philosophy», vol. 13, 3/1996, pp. 297-310. R. SCHUSTERMAN, *Practicing Philosophy. Pragmatism and the Philosophical Life*, Routledge, New York, 1997. E. RUSCHMANN, *Philosophische Beratung*, Kohlhammer, Stoccarda 1999, pp. 21-35. S. SCHUSTER, *Philosophy Practice, An Alternative to Counseling and Psychotherapy*, Praeger, Westport 1999 (*La pratica filosofica. Un'alternativa al counseling psicologico e alla psicoterapia*, trad. it. F. Cirri, Apogeo, Milano 2006). L. MARINOFF, *Plato not Prozac*, Harper Collins, New York 1999 (*Platone è meglio del Prozac*, Piemme, Casale Monferrato, 2001). RAABE, *Philosophical Counseling*, cit. T. CURNOW, *Thinking through dialogue. Essay on Philosophy in Practice*, Practical Philosophy Press, Surrey 2001. RAABE, *Issues in Philosophical Counseling*, cit.

Nel contesto italiano si segnalano tra i vari: N. POLLASTRI, *La consulenza filosofica, breve storia di una disciplina atipica*, «Intersezioni», 1/2001. A. POMA, *La consulenza filosofica*, «Kykéion» 8/settembre 2002, pp. 1-18. A. CAVADI, *Quando ha problemi chi è sano di mente*, Soveria Mannelli, Rubbettino 2003. A. VOLPONE, *L'orizzonte variegato della consulenza filosofica: una discussione generale della pratica*, «Phronesis», 0/luglio 2003, pp. 29-46. MÀDERA, TARCA, *La filosofia come stile di vita*, cit. N. POLLASTRI, *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Apogeo, Milano 2004. GALIMBERTI, *La casa di psiche*, cit. M. MONTANARI, *La consulenza filosofica: terapia o formazione?*, L'orecchio di Van Gogh, Falconara Marittima 2006. R. LONGO, D. MICCIONE, *Vivere con filosofia. La consulenza come pratica*, Bonanno, Acireale-Roma 2006. In spagnolo, invece: BARRIENTOS, *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica*, cit. M. CAVALLÉ, *La Sabiduría recobrada. Filosofía como terapia*, Oberon, Madrid 2002. L. CENCILLO, *Cómo Platón se vuelve terapeuta*, Sintagma Ediciones, Madrid 2002. Oltre a questa rassegna di testi, per forza di cose non esaustiva, si tengano in considerazione gli atti pubblicati delle diverse conferenze internazionali di pratica filosofica.

Infatti, invece di riproporre la versione tedesca unicamente nel corrispettivo inglese *philosophical practice*, si è spesso identificata la pratica filosofica con il *philosophical counselling*. Questo slittamento semantico, tuttavia, non rappresenta una semplice questione di adattamento linguistico della terminologia al contesto di riferimento, bensì modifica di fatto la natura della pratica filosofica, volendola ricomprendere nel macro-mondo del *counselling*, di cui costituirebbe una specificazione. Le definizioni, del resto, non rappresentano una semplice etichetta da apporre a concetti equivalenti, bensì modificano a livello sostanziale – e non solo formale – il contenuto dell’oggetto preso in esame. Tradurre quindi il termine “*Praxis*” con “*counselling*” rappresenta una dichiarazione di intenti che sembra lasciare poco spazio all’immaginazione e all’interpretazione.



## CAPITOLO DUE

## L'identità della consulenza filosofica

«La vita di Socrate è come una pausa sublime nel corso della storia; nemmeno un suono da lì, ma un silenzio profondo che viene rotto infine dalle tante e disparate scuole, dai tentativi chiassosi dei discepoli di derivare la loro origine da quella fonte nascosta e misteriosa»

S. KIERKEGAARD, *Sul concetto di ironia*

### 1. La questione della definizione

Le prime traduzioni del lemma tedesco, dunque, vedono la compresenza di due versioni differenti usate in modo ambivalente: *philosophical practice* e *philosophical counselling*<sup>1</sup>. L'espressione *philosophical practice* rappresenta la traduzione più fedele all'originale tedesco: infatti, il termine inglese "practice" rimanda sia alla pratica, sia allo studio di un professionista<sup>2</sup>. Restituisce quindi la complessità semantica dell'originale tedesco senza suggerire interpretazioni differenti. Appare in questo senso un'espressione neutra, ragion per cui viene adottata a livello internazionale per riferirsi alla pratica filosofica in generale;

---

<sup>1</sup> Le prime pubblicazioni in inglese in cui sono presenti entrambe le versioni sono due interviste: una con Petra von Morstein, sul *Calgary Herald* l'11 settembre 1987; l'altra con Ad Hoogendijk, sull'*International Herald Tribune* il 16 settembre 1988. La consulente filosofica Shlomit Schuster riprende queste traduzioni e le adotta in un suo articolo che costituisce la prima trattazione accademica in inglese sulla materia. Cfr. S. SCHUSTER, *Philosophical Counseling*, «Journal of Applied Philosophy», 1991 8/2, pp. 219-223.

<sup>2</sup> È vero che il sostantivo 'pratica' possiede anche in italiano diverse sfumature di significato; tuttavia, non si riscontra una coincidenza così evidente come nella lingua inglese o tedesca tra l'idea di pratica come attività e l'idea di professione. Nondimeno secondo il vocabolario italiano, 'pratica' indica – tra i vari significati - «[l'] esercizio di una professione, di un mestiere, di un'arte, di una tecnica, o in genere di un'attività: la p. dell'usura era largamente diffusa a Firenze nel sec. 13°; applicazione a casi singoli e concreti dei principî teorici di una disciplina: p. medica, p. forense; in partic., tirocinio professionale, apprendistato di un mestiere, spec. nella locuz. fare pratica: ha fatto p. di avvocato nello studio del padre; farà p. in un ospedale di provincia; sta facendo p. come restauratore in uno studio d'arte» (<https://www.treccani.it/vocabolario/pratica/> - data ultima visita: 4 ottobre 2021). Tuttavia, questo significato specifico del vocabolo fa riferimento all'idea di svolgere una professione ma non indica il luogo fisico in cui questa avviene: al contrario, il termine tedesco *Praxis* e l'inglese *practice* si riferiscono anche allo studio dello specialista e fungono, in tale modo, da sineddoche per l'intera professione.

infatti, la comunità di ricerca fa riferimento alle conferenze internazionali di pratica filosofica come alle *International Conference of Philosophical Practice* (ICPP).

Tuttavia, rimane altrettanto diffusa e utilizzata la denominazione *philosophical counselling* che presenta, invece, maggiori problematiche. Infatti, il termine *counselling*, che di per sé non presenterebbe nessuna connotazione particolare, è stato adottato e fatto proprio dal mondo della psicoterapia, finendo così per coincidere – più per consuetudine che per definizione – con il *counselling* psicologico. Quest'ultimo, di per sé, rappresenta un approccio clinico che nasce all'interno del paradigma terapeutico classico ma dal quale vuole prendere le distanze per rimodellarlo secondo una nuova lettura.

Tradizionalmente, quando si parla di *counselling* psicologico si fa riferimento alla “terapia centrata-sul-cliente” dello psicoterapeuta Carl Rogers<sup>3</sup>, molto diffusa nel mondo anglosassone. L'approccio rogersiano si sviluppa sull'idea che «il paziente [sia] il miglior esperto di sé stesso e che le persone [siano] in grado di elaborare le soluzioni dei propri problemi»<sup>4</sup>.

Nella versione di Rogers, dunque, la relazione terapeutica viene rivisitata, volendo avvicinare il ruolo del cliente a quello del professionista. Non a caso, lo psicoterapeuta viene ridefinito “facilitatore”, proprio per sottolineare la capacità del cliente di elaborare e comprendere in modo semi-autonomo i propri problemi. Tuttavia, Rogers non vuole rinunciare al bacino terapeutico di riferimento, ragion per cui lo mantiene modificandone alcuni tratti. Questa operazione, però, conferma l'appartenenza di questo tipo di *counselling* al contesto psicologico e quindi terapeutico.

---

<sup>3</sup> Lo psicologo Carl Rogers sviluppa negli anni Quaranta la “terapia centrata sul cliente” come reazione agli approcci psicanalitici classici (freudiani e direttivi) basati, secondo l'autore, su un paradigma paternalistico per cui il terapeuta è in grado di distinguere una condizione normale da una patologica e quindi, di conseguenza, sa come ricondurre il paziente dalla patologia alla normalità. Rogers, al contrario, ritiene che questo rapporto asimmetrico debba cessare, prediligendo invece una relazione di simmetria tra il paziente e lo psicoterapeuta. Il compito del terapeuta – ridefinito come facilitatore – è dunque quello di aiutare il paziente, chiamato ora cliente, nel processo di comprensione di sé, focalizzandosi sulle emozioni e sui bisogni da lui espressi. Un buon facilitatore, per Rogers, deve possedere tre caratteristiche fondamentali: l'empatia, il calore e l'autenticità. Questa terapia presenta tuttavia dei punti critici: infatti, sembra avere successo solo «con persone verbalmente comunicative e che sono motivate a discutere i loro problemi». Ciò riduce di molto il bacino di utenti che posso trarre giovamento dalla terapia rogersiana; tutti coloro che presentano condizioni più gravi e problematiche necessitano invece di metodi direttivi. Cfr. R. ATKINSON e E. HILGARD (2009), *Introduzione alla psicologia*, trad. it. C. Mirandola, Piccin-Nuova Libreria, Padova 2017<sup>16</sup>, p. 593.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

Infatti, pur ammettendo che il *counsellor* sia colui che facilita la comprensione di sé e dei propri problemi, rimane una figura legata all'ambito terapeutico, ossia alla sfera della cura in senso non filosofico dell'altro.

L'appropriazione del *counselling* da parte della psicologia ha fatto sì che ci sia stata una completa sovrapposizione tra *counselling* e *counseling* psicologico. Di fatto, molti autori accettano questa coincidenza semantica senza metterla in questione.

Ad esempio, come riporta il consulente filosofico italiano Neri Pollastri<sup>5</sup>,

*counseling* ha in inglese una connotazione *tecnica* molto precisa, in quanto viene usata *quasi esclusivamente* per quel tipo di professione d'aiuto che è la psicoterapia a orientamento rogersiano. La quale, sebbene abbia aspetti senz'altro rilevanti anche per il filosofo consulente, è *una terapia* sia nelle intenzioni, sia in alcuni suoi tratti essenziali<sup>6</sup>.

Dunque, se si dà per assodato questo significato specifico di *counseling*, si comprende la ragione per cui utilizzare questa denominazione per definire la pratica filosofica diventi fuorviante e destabilizzante, poiché sembra evidente il tentativo di assimilazione della consulenza filosofica al *counseling* psicoterapeutico. È bene, però, andare a vedere se effettivamente questa operazione sia stata compiuta, prima ancora di verificarne la liceità. Inoltre, bisogna tenere in considerazione come il termine inglese *counseling* e il termine italiano *consulenza* non coincidano nel significato. Si procederà, quindi, con l'analisi delle problematiche che sorgono dall'uso di "counseling", lasciando da parte il termine

---

<sup>5</sup> Neri Pollastri è consulente filosofico fiorentino. Classe 1959, si laurea presso l'Università di Firenze nel 1990 con una tesi sulla filosofia della natura in Hegel. Non a caso anche Pollastri, come Achenbach, indirizza i suoi studi su Hegel, autore che ritorna sia nella concezione della pratica filosofica achenbachiana sia di Pollastri. Dal 1998 si occupa di consulenza filosofica e inizia per primo in Italia, nel 2000, a praticare la libera professione, sia privatamente, sia collaborando con le amministrazioni locali. Nel 2003-2004 apre infatti uno sportello di consulenza filosofica presso la circoscrizione 4 di Firenze e dal 2010 al 2015 lavora presso un Centro di Salute Mentale di competenza dell'ASL. È uno dei fondatori di *Phronesis – Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica* di cui è stato Presidente. Co-dirige l'omonima rivista, *Phronesis*, edita da IPOC e sempre per IPOC cura la collana "Dialogos". È stato inoltre coordinatore della collana "Pratiche Filosofiche" diretta da Umberto Galimberti per Apogeo. Ha insegnato consulenza filosofica in diverse Università italiane ed è stato relatore in quattro *International Conferences on Philosophical Practice*.

<sup>6</sup> N. POLLASTRI, *Un primo "manuale" per l'apprendista consulente filosofico*, p. XIX, Introduzione a RAABE, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, cit.

generico “consulenza” per continuare ad adottare, invece, il lemma “consulenza filosofica” in riferimento alla pratica filosofica.

Dunque, a livello internazionale si è sviluppato un ampio dibattito sul tema in cui posizioni diverse si sono confrontate e scontrate per decidere della specificità della pratica filosofica e stabilire se possa o meno coincidere con il *counselling*.

Shlomit Schuster<sup>7</sup>, una dei primi pionieri che diffonde la pratica filosofica in territorio israeliano, adotta inizialmente questo lemma e lo difende dalle commistioni con la psicologia, affermando la neutralità del termine *counselling*, se privato di ulteriori specificazioni. Compie quindi un'operazione di *neutralizzazione* del vocabolo, volendo tornare all'origine del termine. Sostiene, infatti, di non considerare «la parola *counselling* come proprietà esclusiva dei terapeuti». «Non ci sono forse consulenti finanziari, consulenti di bellezza, consulenti del fisco, consulenti per la sicurezza, consulenti di primi ministri e di re?»<sup>8</sup>.

L'autrice, dunque, rifiuta l'operazione di assimilazione da parte del mondo terapeutico, asserendo la possibilità di utilizzare anche per l'ambito filosofico il termine “counseling”

---

<sup>7</sup> Nata nel 1951 a Paramibo, in Suriname, Shlomit Schuster si trasferisce in Olanda per studiare Terapia Creativa. Si sposta nel 1976 in Israele dove studia filosofia presso l'Università di Gerusalemme. Nella stessa università continua la sua carriera accademica fino al 1997 quando conclude il percorso di dottorato con una tesi dal titolo *Autobiografia filosofica. Un commento sulla pratica della filosofia*. La tesi sarà poi il punto di partenza per la sua prima monografia, pubblicata nel 2003 e intitolata *The philosopher's Autobiography. A qualitative Study* (Praeger Publishers, Westport). Nel 1999 pubblica il suo manuale di pratica filosofica, *Philosophy Practice. An alternative to counselling and psychotherapy*. (La versione italiana è stata editata nel 2013: *La pratica filosofica. Un'alternativa al counseling psicologico e alla psicoterapia*, cit.). Collabora con i Samaritani di Chad Varah e con loro fonda il servizio di “philosophone”, una specie di ‘telefono amico’ specializzato sull'aiuto filosofico tramite telefono. Accanto al telefono filosofico e alle sessioni private di consulenza, Schuster apre nel 1997 un servizio di consulenza filosofica via mail. La filosofa viene a mancare nel 2016, lasciando dietro di sé una serie di testi che risultano fondamentali per ricostruire i passi cruciali che la pratica filosofica ha compiuto nel suo sviluppo.

<sup>8</sup> S. SCHUSTER (1996), *The Meaning of Philosophical Counseling*, Lecture for the “Second International Conference on Philosophical Practice”, Leusden, 25-28 August 1996, <https://sites.google.com/site/thephilosophicalcounselingweb/publication-list/the-meaning-of-philosophical-counseling> (data ultima visita: 22 dicembre 2022), Per la versione italiana consultata, tradotta da Alessandro Volpone, si rimanda alla pagina web <https://sites.google.com/site/thephilosophicalcounselingweb/publication-list/cosa-intendo-quando-dico-philosophical-counseling> (data ultima visita: 31 agosto 2021).

<sup>9</sup>, dal momento che, di per sé, è neutro e assume delle determinazioni specifiche in base all'attributo che gli viene assegnato.

Per la filosofa israeliana, dunque, non sussistono commistioni tra le due discipline, che nascono separate e si sviluppano autonomamente.

Il *counseling* filosofico non è nato da quello psicologico; non è stato praticato prima da psicologi e terapisti, né deriva da qualche ibrido approccio psico-filosofico. Il *counseling* filosofico trova nella filosofia la sua origine e tradizione. È una conversazione filosofica autonoma su un qualunque argomento di cui un cliente voglia discutere con un filosofo. E sebbene ci sia qualche somiglianza con il tipo di riflessione della cosiddetta filosofia applicata, non è possibile identificare le due cose<sup>10</sup>.

Seguace genuina di Achenbach, Schuster difende senza riserve l'indipendenza del *counseling* filosofico proponendolo come una forma di filosofia rivista e rimessa in pratica; allo stesso modo, prende le distanze dalla filosofia applicata, per mostrare come la pratica filosofica non costituisca un ramo specifico della filosofia, bensì una sua nuova modalità di utilizzo che la ricomprende tutta<sup>11</sup>.

Nondimeno, le perplessità sull'uso dell'espressione "philosophical counseling" permangono: infatti, da un lato, non è chiaro perché si debba prediligere un termine che non restituisce e non ricalca l'originale tedesco e, in aggiunta, apre a diverse questioni problematiche, quando invece esiste una traduzione più precisa e completa che elimina fin dal principio le obiezioni. Dall'altro, inoltre, la chiarezza con cui si posiziona Schuster non è assunta allo stesso modo da altri autori, che invece non ritengono necessario separare

---

<sup>9</sup> Si riporta il termine "counseling" come presente nei testi di Schuster, con una sola l. Entrambe le versioni "counselling" e "counseling" sono grammaticalmente corrette; la differenza consiste nella provenienza. Il "counselling" è di origine britannica, mentre il "counseling" è americano.

<sup>10</sup> SCHUSTER, *The Meaning of Philosophical Counseling*, cit.

<sup>11</sup> «La differenza essenziale tra la filosofia applicata e la pratica filosofica è che nella prima un filosofo applica le teorie filosofiche a situazioni problematiche, mentre nella seconda il consultante filosofo – con l'aiuto del filosofo - sulle circostanze o le questioni problematiche». (SCHUSTER, *La pratica filosofica*, cit., p. 39). Per l'autrice quindi la filosofia applicata rimane una filosofia arroccata nella sua torre d'avorio che emette giudizi e sentenze, mentre la pratica filosofica è un movimento che vuole aiutare le persone a pensare per sé stesse.

drasticamente la pratica filosofica dal mondo della psicoterapia, concependo commistioni e collaborazioni.

La stessa filosofa, in un secondo momento del suo percorso speculativo, torna poi a riflettere su quale sia l'espressione più corretta per indicare la consulenza filosofica. Propende per l'uso della denominazione "*philosophical practice*" rispetto alla precedente "*philosophical counseling*", sebbene entrambe le espressioni continuino a coesistere<sup>12</sup>. Tuttavia, questa terminologia non la convince totalmente: infatti, come nell'espressione originaria tedesca, anche in "*philosophical practice*" il sostantivo di riferimento rimane la pratica e non la filosofia, che viene inevitabilmente relegata a funzione attributiva.

Per questa ragione, Schuster conia un nuovo termine, *philosophy practice*<sup>13</sup>, proprio per restituire preminenza alla filosofia in quanto tale, che dovrebbe rimanere la protagonista di questo movimento di rinnovamento<sup>14</sup>. Il termine in italiano rimane problematico, dal momento che l'unica traduzione possibile sarebbe 'filosofia pratica' che però rimanda a quell'ambito disciplinare filosofico specifico che ricomprende l'etica e la politica.

---

<sup>12</sup> Cfr. il manuale di riferimento di Schuster, *La pratica filosofica*.

<sup>13</sup> Cfr. SCHUSTER, *Philosophy Practice*, cit., p. 3. Si rimanda al testo inglese per mantenere la proposta lessicale originale. Nella versione italiana, infatti, la traduzione non rende altrettanto bene: l'espressione "*philosophy practice*" viene tradotta con "pratica di filosofia" (Cfr. *La pratica filosofica*, cit., p. 3).

<sup>14</sup> La questione problematica del rapporto tra nome e attributo è ben esplicitata nel manuale di José Barrientos Rastrojo, in cui l'autore fa riferimento proprio a Schuster per evidenziare come la filosofa abbia trovato una soluzione al problema della definizione della pratica filosofica. Tuttavia, il limite della proposta di Schuster si individua nel fatto che è difficilmente traducibile: il gioco di parole sussiste solo in inglese, perdendo di senso se tradotto in spagnolo o in italiano. In ogni caso, possiede il merito di aver fatto luce su questa fondamentale questione, riuscendo a togliere la filosofia dalla funzione attributiva in cui era stata relegata. Cfr. BARRIENTOS, *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica*, cit., pp. 197-200.

Per questo il dibattito si concentra sull'alternativa tra “consulenza filosofica”<sup>15</sup> e “pratica filosofica”<sup>16</sup>, che però non risolve il problema posto da Schuster.

Al contrario, l'operazione della filosofa ha lo scopo di sottolineare come la filosofia debba rimanere al centro delle attenzioni e delle intenzioni dei filosofi pratici, ma non si pone l'obiettivo di sostituire la filosofia *tout court* con la pratica filosofica o con la filosofia pratica.

---

<sup>15</sup> È questo il caso del consulente filosofico Neri Pollastri che adotta il termine consulenza filosofica, proprio perché, «pur con tutti i suoi limiti, ha il fondamentale pregio di definire con precisione l'ambito dell'agire filosofico che ci interessa, come non sembrano in grado di fare le altre formulazioni» (*Il pensiero e la vita*, cit., p. 50). Pollastri arriva a questa conclusione per esclusione, dopo aver analizzato le altre proposte di denominazione: il lemma *pratica filosofica* viene escluso perché troppo vago e fuorviante. Esistono infatti diverse pratiche filosofiche che hanno caratteristiche differenti che le specificano. Inoltre, per Pollastri, la pratica consulenziale, oltre a distinguersi in modo netto dalle altre pratiche filosofiche, si pone all'apice di questa ramificazione; deve quindi poter essere individuata e distinta con facilità e chiarezza. Gli altri tentativi di denominazione italiani, come *prassi filosofica*, che una terminologia specifica della filosofia italiana del primo dopoguerra che non c'entra nulla con una pratica che nasce molto più tardi, o *psicofilosofia*, risalenti ai primi anni di diffusione della *Philosophische Praxis* sul nostro territorio, non sembrano poter restituire il senso dell'originale tedesco. Non a caso, gli psicofilosofi sono psicologi che praticano il *counseling* e ritengono possibile utilizzare strumenti psicologici tanto quanto filosofici senza procedere con una differenziazione degli stessi. Aderiscono per questa ragione all'*Associazione Italiana di Counseling* e ne costituiscono una sottocategoria. Per ulteriori informazioni, si rimanda alla pagina web: <http://www.sicoitalia.it/online/> (data ultima visita: 7 settembre 2021). In linea con Neri Pollastri, è possibile individuare un altro importante pensatore del contesto italiano, il consulente catanese Davide Miccione, che adotta in maniera esclusiva la denominazione “consulenza filosofica” per riferirsi alla pratica filosofica di Achenbach. Infatti, sebbene rimanga vero che non esiste un termine italiano che traduca il tedesco *Praxis*, con “consulenza filosofica” è possibile traslare invece il lemma *Philosophische Beratung*: con questa espressione alternativa a *Philosophische Praxis*, che lo stesso Achenbach utilizza come denominazione sinonimica, si intende letteralmente la *consulenza* filosofica. Infatti, se, come si è visto, la *Praxis* si riferisce simultaneamente all'azione pratica e allo studio del professionista, *Beratung* è invece il consiglio, la consulenza dunque.

<sup>16</sup> Un esempio di questo tipo di approccio è rappresentato dal consulente filosofico veneziano Stefano Zampieri. Per Zampieri, infatti, la consulenza filosofica costituisce una sottocategoria della macro-area delle pratiche filosofiche, ossia una delle modalità possibili per concretizzare la pratica. Ciononostante, considera comunque la consulenza filosofica l'opzione prediletta della pratica. Tuttavia, prende le distanze dalla linea achenbachiana ed elabora una sua interpretazione alternativa; ritiene, infatti, che neanche l'espressione “consulenza filosofica” sia un'adeguata traduzione dell'originale *Philosophische Praxis*. Sebbene riconosca «l'esigenza di introdurre accanto al termine “filosofia” qualcosa che [ricordi] anche la sua natura di attività vera e propria», Zampieri considera il termine “consulenza” inadeguato, poiché «introduce uno specialismo operativo e strategico che in realtà è estraneo a ciò che intendiamo comunemente» (*Manuale della consulenza filosofica*, Pubblicazione indipendente, Torino 2018, p. 9). Per questa ragione adotta le espressioni *colloquio filosofico* o *dialogo filosofico*, che meglio esprimono ciò che di fatto avviene quando si pratica una consulenza filosofica. Per l'autore, infatti, «il colloquio filosofico è un dialogo tra due o più persone che riconduce la narrazione biografica alla dimensione logico argomentativa, e che ha per oggetto le ragioni dei fatti, delle relazioni e dei vissuti, messe in questione al fine di fare chiarezza – in funzione analitica, critica e/o progettuale – sui riferimenti che orientano lo stare al mondo della persona» (Ibi, p. 58).

Anche il sivigliano Barrientos, in linea con Shlomit Schuster, evidenzia il limite della posizione attributiva della filosofia. In ogni tentativo definitorio, afferma infatti, l'elemento "filosofico" viene utilizzato come un aggettivo, senza riuscire a restituirgli preminenza. In questo modo, però, «la disciplina sembra consistere in un ramo del "counselling", della "consulenza" o della "guida"»<sup>17</sup>. Ora, come osserva il filosofo spagnolo, è vero che in altri Paesi, specialmente in quelli anglosassoni, il *counselling* è considerato come una branca minore della psicologia che si propone come obiettivo specifico di aiutare i clienti, attraverso lo strumento del consiglio. E, in questo contesto, la consulenza filosofica diventa un'ulteriore modalità attraverso cui concretizzare il *counselling*, che pone le sue radici ambivalentemente nella filosofia e nella psicologia. Tuttavia, la formazione di coloro che hanno abbracciato il movimento di pratica filosofica iniziato da Achenbach è diversa, prettamente filosofica e necessita di essere riconosciuta come tale. Per questa ragione, Barrientos ritiene che l'espressione "philosophical counselling" non sia soddisfacente, dal momento che si dovrebbe far primeggiare il dato filosofico su quello consulenziale.

Le analisi di Barrientos prendono avvio dall'insoddisfazione derivante dalla formulazione spagnola del termine, *orientación filosófica*, elaborata dal gruppo di studi E.T.O.R., Educazione, Trattamento e Orientamento Razionale,<sup>18</sup> dell'Università di Siviglia.

---

<sup>17</sup> BARRIENTOS, *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica*, cit., p. 198.

<sup>18</sup> Nel 1999 nasce la *Asociación de Estudios Humanísticos y Filosofía Práctica X-XI 1999* grazie all'iniziativa di un gruppo di studiosi dell'Università di Siviglia con titoli e professioni differenti. All'interno di questa associazione si sviluppano gruppi di ricerca specializzati, tra cui E.T.O.R.: ogni gruppo procede in modo autonomo sotto la supervisione e l'appoggio dell'Associazione. Il gruppo E.T.O.R. nasce dal lavoro congiunto di Francisco Macera Garfía, José Ordóñez García e Diego Ruiz Curiel, che cercano di elaborare un proprio metodo di pratica filosofica indipendente. La prima generazione di studiosi coinvolti nella ricerca imposta il suo progetto con l'obiettivo di formulare un nuovo modo di fare filosofia che preveda un'applicazione della disciplina alla vita quotidiana. E.T.O.R. organizza conferenze, colloqui e seminari, finché non si ottengono le prime cattedre universitarie. La seconda generazione vede l'arrivo, tra il 2001 e il 2002, di altri membri fondamentali come Francisco Pacheco Gallego, Miguel Valero Forte e José Barrientos Rastrojo. Nel 2003 nasce la *Revista ETOR*, rivista di pratica filosofica legata al gruppo sivigliano che si propone l'intento di pubblicare il lavoro di ricerca di E.T.O.R. e di far conoscere la disciplina a livello nazionale e internazionale. Nel 2004 organizzano il *Primer congreso iberoamericano para el asesoramiento y la orientación filosófica*, la prima conferenza internazionale di consulenza filosofica in lingua spagnola che permette di diffondere la pratica anche nel mondo ispanico oltreoceano. Parallelamente nascono caffè e laboratori filosofici fuori dalle mura universitarie. Ad oggi, l'eredità della ricerca di E.T.O.R. viene portata avanti da José Barrientos Rastrojo e dai suoi collaboratori da un lato, e da José Ordóñez García dall'altro. Chi scrive ha avuto l'opportunità di incontrare e collaborare direttamente con il prof. Barrientos presso l'Università di Siviglia durante un soggiorno di studio che ha avuto luogo da settembre 2021 a giugno 2022.



I primi membri del gruppo E.T.O.R. non sono a conoscenza né delle teorie sviluppate da Achenbach<sup>19</sup>, né del successo ottenuto negli USA da Lou Marinoff; ritengono, dunque, di essere i primi a occuparsi della nuova tematica e lavorano alla definizione di questa modalità alternativa di concepire la filosofia, che viene dunque da essi nominata *orientación filosófica* o *asesoría filosófica* (e i loro corrispettivi sudamericani *consejería* e *consultoría*). Tuttavia, queste espressioni, benché si riferiscano genericamente all'ambito della consulenza, non si equivalgono completamente e non sono neutre. Infatti, come riporta anche Davide Miccione, il termine *asesoría* (o *consultoría*), non appare del tutto adeguato a definire la pratica filosofica, poiché rimanda a una sfera semantica maggiormente attinente al mondo mercantile.

È infatti

troppo legato terminologicamente a forme professionali che con il senso dell'esistenza ben poco hanno a che fare (consulenza fiscale, consulenza del lavoro eccetera) e inoltre perché troppo direttamente connesso con il concetto di dare consigli che non è proprio quello che un consulente dovrebbe fare<sup>20</sup>.

Prediligono dunque “orientación” perché slegato dal mondo commerciale e apparentemente più neutro. Nondimeno, anche le possibili denominazioni spagnole presentano le loro criticità.

Infatti, dare un *orientamento* implica il fornire una direzione<sup>21</sup>, che, nel caso della pratica filosofica, assume la forma di un *consiglio*; è vero che il soggetto rimane libero di non seguire ciò che gli viene suggerito, ma il vocabolo non risulta privo di una indicazione semantica precisa.

---

<sup>19</sup> Successivamente, riconoscono ad Achenbach il merito di aver sviluppato in forma sistematica la proposta di consulenza filosofica e di aver creato un'associazione che potesse rappresentarla a livello internazionale. Viene dunque considerato l'iniziatore ufficiale ma senza il carattere di esclusività.

<sup>20</sup> MICCIONE, *La consulenza filosofica*, cit., p. 17.

<sup>21</sup> Secondo la *Real Academia Española*, con il termine *orientación* si indica l'«azione e l'effetto dell'orientare o orientarsi» (<https://dle.rae.es/orientación> - data ultima visita: 4 ottobre 2021, nostra trad.).

Secondo questa accezione, dunque, il consulente, in virtù delle competenze specifiche che possiede, *orienta* il consultante tra le diverse opzioni che gli si presentano, esaminando e valutando quali sono le possibilità tra cui può eventualmente scegliere.

Certamente, far coincidere la consulenza filosofica con la pratica del consiglio costituisce un'azione problematica, perché il filosofo si assumerebbe il diritto e la responsabilità di suggerire esplicitamente quale considera essere l'opzione migliore. Il consiglio, infatti, resta di competenza dell'amico; il consulente, invece, accompagna il soggetto affinché “consigli sé stesso”, diventi consapevole della situazione che sta vivendo.

Come si è visto, dunque, la pratica filosofica non si esplica nella fornitura di un servizio, a coloro che le si rivolgono. Al contrario, il *counseling*<sup>22</sup> neutralmente inteso come fa Schuster, rappresenta un percorso in cui il cliente viene accompagnato e guidato verso una presa di coscienza maggiore rispetto alle scelte che deve prendere. Ma, per Barrientos, il consulente non fornisce le risposte né suggerisce le opzioni che gli/le sembrano più adeguate.

Per questa ragione il lemma “orientación filosófica” appare problematico agli occhi del pensatore spagnolo. Con questa espressione, infatti, sembra che il consulente *dia consi*gli al consultante, come se fornisse indicazioni di comportamento. Al contrario, per Barrientos il consulente «non guida [il cliente] da una cosmovisione all'altra, bensì apre alle diverse cosmovisioni e aiuta il cliente affinché crei nuove alternative di fronte alle sue prospettive chiuse»<sup>23</sup>. Ora, sebbene si escluda che la consulenza filosofica possa coincidere con un consiglio, tuttavia si ritiene che il filosofo abbia un ruolo di guida, che giustifica la richiesta di consulenza in prima istanza. Quindi, se è vero che non fornisce risposte, ha però il compito di individuare insieme al consultante le diverse opzioni di esaminare, le alternative di cui parla Barrientos.

In ogni caso, il pensatore spagnolo esclude di poter utilizzare il termine *orientación*, che già di per sé indirizza a una sfera semantica precisa, quella del chiedere consigli: questo comporterebbe un'incomprensione di fondo nella ricezione della pratica stessa. Infatti, la

---

<sup>22</sup> Si recupera momentaneamente il termine *counseling* per richiamare ancora una volta la differenza semantica presente nella lingua italiana.

<sup>23</sup> BARRIENTOS, *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica*, cit., p. 197.

consulenza filosofica, nella versione spagnola, vuole prendere le distanze da una definizione che la identifichi come un passaggio di un sapere, specifico e puntuale, da parte di un professionista che risponde a una richiesta precisa del cliente.

Elabora quindi una denominazione differente, che ritiene essere maggiormente appropriata a definire la pratica filosofica: *Filosofía Aplicada a la Persona*.

Ridefinendo così la pratica filosofica, Barrientos torna dunque a porre l'accento sulla filosofia, restituendole una posizione di preminenza ed eliminando sovrapposizioni fuorvianti con la filosofia pratica. In questo modo, non solo attribuisce alla filosofia un ruolo centrale, ma elimina direttamente tutte le possibili obiezioni circa la natura di questa pratica: è filosofia, filosofia *aplicada*. Rimuovendo, dunque, il termine 'consulenza' dalla definizione – con tutte le sue variazioni e i suoi sinonimi – si elide il problema alla radice e si entra nel merito della specificazione che viene attribuita alla filosofia: non più che tipo di pratica sia, se filosofica o meno, ma a che genere di filosofia si sta facendo riferimento.

È dunque una mossa che mette a tacere tutte le obiezioni precedenti in un colpo solo, ponendo la parola fine alla diatriba sulla natura filosofica della pratica. Allo stesso tempo, tuttavia, è interessante analizzare nel dettaglio la terminologia scelta dall'autore: filosofia, sì, ma “applicata” alla persona.

Da un lato, infatti, definendo la filosofia come “applicata” non si lascia spazio al dubbio su quale sia la direzione indicata da Barrientos, ossia di una filosofia che trova la sua definizione nella sua stessa applicazione. A questo proposito, l'espressione ‘filosofia applicata’ – il cui corrispondente inglese è *applied philosophy* – ha un suo precedente, dal momento che fa riferimento a quell'ambito del sapere filosofico, teorico, che viene poi applicato a diverse aree di interesse pratico. In spagnolo, però, la coincidenza semantica non persiste e l'espressione può essere utilizzata per indicare la consulenza filosofica<sup>24</sup>.

Infatti, il termine *applied philosophy* corrisponde allo spagnolo *Filosofía Práctica*, mentre resta senza significato il lemma *Filosofía Aplicada*. Barrientos ritiene dunque che questa sia la migliore modalità per fare riferimento a quel *Philosophy Practice* di schusteriana

---

<sup>24</sup> Cfr. Ibi, p. 199.

memoria che appare intraducibile in modo letterale in spagnolo senza incorrere in fraintendimenti.

Tuttavia, le denominazioni di Schuster e Barrientos rimangono legate ai soli autori che le hanno coniate, restando delle proposte isolate che non vengono adottate da altri.

Al contrario, l'espressione *philosophical counselling* gode di una fama rinnovata che proviene dal suo ampio utilizzo oltreoceano, una volta che la pratica filosofica viene introdotta negli USA. Uno dei principali fautori della diffusione nel continente americano è Ran Lahav<sup>25</sup>, filosofo anch'egli israeliano che, dopo essere entrato in contatto con la nuova professione grazie a Schuster, sente l'esigenza di promuoverne la conoscenza e lo studio. Fa ampio uso della dicitura maggiormente utilizzata, promuovendo così la pratica filosofica come *philosophical counselling*.

Lahav si presenta come un sostenitore entusiasta della consulenza filosofica e si mette in gioco in prima persona per promuovere questa nuova modalità di fare filosofia. È in questo periodo che fa riferimento alla pratica filosofica come *philosophical practice* o *philosophical counselling* ambivalentemente.

Si pone, infatti, ancora in scia con l'elaborazione concettuale di Achenbach e cerca di diffonderla sia nel mondo israeliano, insieme alla collega Schuster<sup>26</sup>, sia a livello

---

<sup>25</sup> Ran Lahav nasce nel 1954 a Israele. Studia filosofia e psicologia presso l'Università Ebraica di Gerusalemme, per poi decidere di trasferirsi negli USA: qui, decide di frequentare presso l'Università del Michigan un Master in psicologia e proseguire con un dottorato in filosofia sulla natura della coscienza. Inizia a insegnare filosofia presso l'Università Metodista del Sud a Dallas. L'insoddisfazione suscitata da una filosofia eccessivamente teorica e slegata dalla realtà lo porta nel 1992 a voler approfondire il tema della pratica filosofica, con cui entra in contatto grazie a Shlomit Schuster. Riesce a ottenere una borsa di studio presso l'università di Gerusalemme per fare ricerca sul tema e sul campo con clienti volontari. È in questa fase che Lahav entra in contatto con tutte le figure di riferimento della pratica filosofica e arriva alla conclusione che non esista una visione unitaria. Lahav decide insieme all'aiuto di María da Venza Tillmanns, di racchiudere in un unico testo le diverse proposte e interpretazioni. L'opera costituirà la conclusione del primo *International Conference on Philosophical Practice* organizzato congiuntamente a Lou Marinoff nel 1994. (Cfr. LAHAV, TILLMANNNS, *Essays on Philosophical Counselling*, cit.). In questi anni insegna parallelamente all'Università di Haifa e in Texas. Tuttavia, nel 1996 decide di ritirarsi in Vermont: lascia la cattedra di Dallas e mantiene quella semestrale di Haifa, in modo da poter conciliare la vita ritirata con le lezioni. In questa seconda fase del suo percorso speculativo decide di non partecipare più attivamente al dibattito e agli eventi sulla pratica filosofica, preferendo elaborare in solitudine una nuova interpretazione della filosofia, in chiave contemplativa. Rimane in ogni caso uno dei punti di riferimento per la consulenza filosofica, essendo Lahav uno dei primi autori che ha creduto e investito nel campo.

<sup>26</sup> Lahav e Schuster inizialmente collaborano, tanto che si verificano diversi incontri tra i due autori. In seguito a diverbi causati da profondi dissensi di vedute, preferiscono prendere strade diverse e autonome circa l'elaborazione concettuale del proprio modo di intendere la pratica filosofica e di praticarla.

internazionale, con la collaborazione con l'americano Lou Marinoff<sup>27</sup> che lo porterà a organizzare la prima conferenza internazionale di consulenza filosofica nel 1994 presso la British Columbia in Canada. Dunque, l'uso disinvolto delle diverse denominazioni è proprio legato alla vicinanza a questi due autori: infatti, da un lato, come abbiamo visto, Schuster lavora e insiste su un nome che possa restituire il senso della pratica filosofica e che prenda le distanze dal mondo delle psicoterapie. Dall'altro, invece, Marinoff non sente l'urgenza di distinguere nettamente la pratica filosofica da una consulenza di tipo psicologico, concentrandosi invece sulla separazione tra *counselling* filosofico e psichiatria.

La pratica filosofica trova terreno fertile specialmente in Inghilterra, negli USA e in Canada, dove viene riletta in chiave ibrida. Infatti, se si prendono in considerazione autori come l'inglese Tim LeBon, lo statunitense Lou Marinoff e il canadese Peter Raabe, si può constatare come tutti e tre riformulino il concetto di consulenza filosofica, definita unilateralmente come *philosophical counselling*, in direzione di una pratica di aiuto che, pur con tutte le differenze metodologiche del caso, ne ammette a priori la finalità pedagogica e la possibilità terapeutica.

## 2. L'opzione controversa del "philosophical counselling"

Nella versione anglosassone, infatti, il consulente filosofico viene di fatto considerato come un esperto che in virtù della sua competenza può insegnare all'altro cosa fare. È in questo contesto che le preoccupazioni circa possibili commistioni tra ambiti diversi

---

<sup>27</sup> Louis Marinoff nasce il 18 ottobre del 1951 a Noranda, nel Québec in Canada. Studia a Montreal tecnologia informatica digitale presso il *Control Data Institute* e conclude gli studi universitari presso l'Università di Concordia in fisica teorica. Nel 1992 conclude il dottorato in filosofia presso l'*University College* di Londra, con una tesi sulla filosofia della scienza. Nel frattempo, nel 1991 apre uno studio di pratica filosofica e inizia a lavorare presso il Centro di Etica Applicata della *British Columbia* di Vancouver. Nel 1995 inizia a insegnare presso il *City College* di New York, nel 1997 organizza sempre a New York il terzo ICPP e nel 1998 è cofondatore e presidente della *American Philosophical Practitioners Association (APPA)*; diventa inoltre direttore esecutivo della *American Society for Philosophy, Counseling and Psychotherapy*. Attualmente, continua a insegnare in università. Per ulteriori informazioni sull'autore si rimanda al sito dell'autore: <https://www.loumarinoff.com/about/> (data ultima visita: 4 settembre 2021).

riacquistano vigore, dal momento che non si ritiene necessario individuare e istituire un confine preciso con la psicoterapia.

La ragione di questa scelta è dovuta al fatto che nel mondo anglosassone quella del *counselor* è una figura professionale socialmente affermata, che mira ad aiutare i clienti, attraverso metodi e strumenti di origine psicologica. Conseguentemente, la proposta di un nuovo indirizzo per il *counselling*, diverso da quello psicologico ma non per questo in antitesi con esso, rientra perfettamente nel quadro generale di riferimento.

È evidente la presa di distanza dal modello di Achenbach, che infatti non viene più individuato come l'iniziatore di un nuovo movimento filosofico, bensì ricompreso – e molto spesso marginalizzato e criticato – all'interno del macro-mondo del *counseling*, come una delle sue possibili declinazioni.

In merito a queste considerazioni è interessante notare come nella ricostruzione di Peter Raabe della storia della consulenza filosofica Gerd Achenbach non venga più riconosciuto come un punto di riferimento prioritario.

Il filosofo canadese, infatti, si allontana dalla proposta interpretativa prettamente europea che vede in Achenbach il padre putativo della consulenza filosofica, abbracciando invece la prospettiva più tipicamente statunitense che considera il *philosophical counselling* un fenomeno sviluppatosi negli USA. Se infatti si analizzano le fonti che Raabe utilizza, si riconosce una tradizione alternativa rispetto a quella europea, i cui punti di contatto sono costituiti in gran parte dal rintracciare all'interno della storia della filosofia alcuni autori fondamentali che rappresentano i precursori della consulenza filosofica, come ad esempio Pierre Hadot e Martha Nussbaum.

Il caso di Tim LeBon<sup>28</sup> rientra a pieno titolo in questa prospettiva che interpreta la pratica filosofica come una delle possibili manifestazioni del *counselling*. LeBon, infatti,

---

<sup>28</sup> Tim LeBon nasce in Inghilterra e studia al *Trinity College*. Consegue la laurea a Oxford in Filosofia, Politica ed Economia. Inizia una carriera nel mondo informatico ma non trova soddisfazioni; decide quindi di studiare *counselling* al *Regent's College* di Londra cominciando così a dedicarsi alla consulenza, prima esistenziale e poi filosofica. Diventa l'editore di *Practical Philosophy*, punto di riferimento per le pubblicazioni del mondo anglosassone. Ad oggi, in Inghilterra rappresenta una delle figure di spicco all'intero della *Society for Philosophy in Practice (SPP)*. La *Society for Philosophy in Practice* nasce nel 1996 come prolungamento dell'associazione olandese. Diventa poi autonoma nel 1998 e nel 1999 organizza la quinta *International Conference on Philosophical Practice* a Oxford. Tuttavia, è bene segnalare come in Inghilterra ci fossero già dei precursori: nello specifico si fa riferimento a Catherine McCall e Karin Murris.

istituisce uno stretto legame con il mondo della psicoterapia, tanto che nella sua opera di riferimento, *Wise Therapy*<sup>29</sup>, dichiara che, «come è uso comune (sebbene non generale) in Gran Bretagna, io utilizzo le parole “Therapy” e “Counselling” in modo sinonimico»<sup>30</sup>. L'affermazione programmatica dell'autore ha evidentemente l'intento ben preciso di assimilare la consulenza filosofica all'ambito terapeutico. È evidente come in questo caso la scelta della denominazione rispecchi totalmente il contenuto della pratica, che si adagia e si adegua a un paradigma preesistente che di filosofico non ha nulla. Il rischio, dunque, di svuotare di significato la consulenza filosofica, se riletta attraverso il *counselling*, si manifesta in modo palese in Tim LeBon. In questo caso, infatti, l'adozione del lemma *philosophical counselling* serve proprio a indicare l'operazione di assimilazione della filosofia da parte del *counselling* psicologico.

Tuttavia, altri autori hanno concepito il *counselling* filosofico in termini più moderati, attribuendo a questa espressione significati con sfumature ancora diverse.

Lou Marinoff<sup>31</sup>, negli Stati Uniti, come è stato anticipato, abbraccia il *counselling* filosofico per opporsi all'uso (e all'abuso) di psicofarmaci nel mondo americano. Ritene

---

McCall, da un lato, si è occupata di filosofia applicata alla vita quotidiana attraverso pratiche di gruppo, Dialogo Socratico e *Philosophy for Children*. In seguito, ha elaborato un suo approccio chiamato *Philosophy Inquiry* finalizzato a sviluppare, nei gruppi, forme di dialogo filosofico comune, e, nella consulenza individuale, un pensiero critico di sé. D'altra parte, Karin Murriss si è specializzata nella *Philosophy for Children*. Inoltre, ha posto grande attenzione alla filosofia in proprio, ritenendola molto più importante della storia della filosofia di stampo accademico. Per ulteriori informazioni, si rimanda al sito dell'autore: <https://londontherapy.timlebon.com/p/welcome.html> (data ultima visita: 4 settembre 2021).

<sup>29</sup> Nel suo manuale, *Wise Therapy*, esplicita le fondamenta filosofiche a cui intende fare riferimento in relazione al concetto di *counselling*. In ogni caso, la tesi dell'autore non si modifica: la filosofia diventa *ancilla psychologie*, cioè fornisce degli ulteriori elementi per migliorare l'applicazione del *counseling* e delle terapie psicologiche.

<sup>30</sup> T. LEBON, *Wise Therapy*, Continuum, Londra-New York 2001, p. 169, nota 2 (tutte le citazioni di questo libro sono tradotte da chi scrive).

<sup>31</sup> Lou Marinoff è uno dei consulenti filosofici più famosi e più contestati a livello internazionale a causa del modo in cui sceglie di diffondere la sua interpretazione della pratica filosofica. Nel 1999 Marinoff pubblica *Platone è meglio del Prozac*, testo che gli procurerà ampia notorietà e altrettante critiche. L'opera diventa un best-seller mondiale e viene tradotta in più di venti lingue. Riceve però allo stesso tempo il dissenso totale da parte degli studiosi di pratica filosofica, che giudicano il testo poco serio, impreciso e pieno di errori, scritto a soli fini commerciali. Infatti, intorno a questo libro si è aperto un ampio dibattito, sia relativamente al contenuto che, a parere di molti, non risponde alle esigenze di precisione e rigore della disciplina filosofica, sia relativamente al titolo. Infatti, 'Platone è meglio del Prozac' costituisce un titolo poco specialistico e programmatico: Marinoff, infatti, con questo slogan intende attirare il grande pubblico generalista. L'operazione dell'autore è evidentemente di marketing, tanto che lo stesso Marinoff dichiara che la scelta sia ricaduta su questo titolo piuttosto che un altro perché «suona meglio foneticamente ed è un titolo con un'estetica più curata» (Cfr. BARRIENTOS, *Introducción al asesoramiento y la orientación*

fondamentale presentare un'alternativa da proporre a coloro che sentono la necessità di un aiuto esterno non avendo però alcun bisogno di essere medicalizzati. Marinoff, è bene specificare, non intende portare avanti una campagna contro la psicoterapia, anzi ne esplicita i benefici senza remore; tuttavia, sostiene la necessità e l'urgenza di cercare di ampliare la prospettiva, ritenendo inutile e dannoso un uso inappropriato e spropositato di farmaci.

Il tipo di consulenza filosofica che propone Marinoff, quindi, è molto specifico, dal momento che costituisce un'offerta di aiuto, supporto e sostegno diversa dalla terapia.

Si comprende, così, l'adozione esclusiva del termine *philosophical counselling*, proprio perché Marinoff propone una consulenza al cliente, mirata alla soluzione del problema immediato che viene presentato. È dunque molto distante dall'idea di un libero dialogo filosofico di stampo achenbachiano e schusteriano di più ampio respiro.

Tuttavia, a differenza di LeBon, non è presente in Marinoff una predilezione delle tecniche psicologiche rispetto a quelle filosofiche, bensì si sceglie di non abbracciare nessuna disciplina specifica, ritenendo che tutte siano potenzialmente utili e valide. Non a caso l'autore americano definisce il suo approccio come *counseling* filosofico, anche se la filosofia viene spesso mescolata – e talora confusa – con ambiti disciplinari diversi, secondo la concezione che «se qualcosa è buono per te, vuol dire che è buono»<sup>32</sup>, invertendo la linea scheleriana che attesta la priorità alla dimensione *in sé* del bene per poi individuarne la declinazione per il soggetto (*per me*). A prova di ciò, si trovano nei suoi

---

*filosofica*, cit., p. 129). Non costituisce, quindi, una preferenza teorica o il risultato di riflessioni speculative, bensì un gioco di parole e di suoni che attira il lettore. Nella versione originale, 'Plato not Prozac', l'assonanza di vocali si accentua ulteriormente, evidenziando ancora meglio l'armonia di suoni presente. Tuttavia, il generale dissenso da parte degli specialisti vede in questo testo una semplificazione della pratica filosofica, che rischia di apparire svilita da questa proposta giudicata superficiale ed erronea. Il commento caustico di Schuster, infatti, non lascia spazio a fraintendimenti: «non posso raccomandare gli scritti di Marinoff come libri di testo per le università, o come materiale di lettura proficuo per le persone filosoficamente non istruite; né sono adatti a consulenti filosofici, psicoterapeuti e altri» (*Marinoff's Therapy: A Critique of His Books on Philosophical Practice*, «International Journal of Philosophical Practice», 2/2, 2004, pp. 14-22, p. 22). Schuster rappresenta una delle voci più critiche nei confronti di Marinoff, sia per come l'autore americano concepisce la pratica filosofica, sia per la sua – a detta di Schuster – incompetenza e ignoranza nel campo filosofico, sia, infine, per il metodo da lui elaborato. Nondimeno, se è vero che i principali testi dell'autore sono, esplicitamente, rivolti a un pubblico non specializzato e presentano delle trivializzazioni filosofiche di non poco conto, tuttavia, bisogna tenere in considerazione anche le riflessioni significative messe in luce da Marinoff.

<sup>32</sup> MARINOFF, *Platone è meglio del Prozac*, cit., p. 103.



manuali riferimenti a tecniche differenti, quali ad esempio l'I Ching, la meditazione, le pratiche New Age.

Al contrario, in territorio canadese, il filosofo Peter Raabe<sup>33</sup> cerca di realizzare l'operazione inversa. Pur facendo sempre riferimento al lemma *philosophical counselling*, vuole fornire un'interpretazione personale della denominazione, che, pur nel dialogo con il mondo terapeutico, ne ribalti il rapporto.

Infatti, Raabe scrive:

[...] la consulenza filosofica può [anche] essere di immenso valore per gli psicoterapeuti professionisti. Dopo tutto, la filosofia è il fondamento da cui si sono sviluppati tutti gli altri campi di pensiero. La filosofia non è semplicemente la trasmissione di un corpo di conoscenza; è l'attività di ampliare e mantenere costantemente la propria comprensione attraverso il pensiero e la discussione. Il termine "philosophical counselling" potrebbe dunque essere interpretato [...] come le capacità e le disposizioni che stanno alla base di altre metodologie di consulenza<sup>34</sup>.

Raabe, dunque, presenta il *philosophical counselling* come una pratica che costituisce il fondamento comune a tutti i tipi di consulenza, dal momento che la filosofia rimane il punto di riferimento per facilitare sia il processo sia il contenuto di ogni tipo di ragionamento.

---

<sup>33</sup> Nasce nel 1949 a Koblenz in Germania, in una famiglia appartenente a una chiesa cristiana fondamentalista. Si trasferisce in Canada all'età di nove anni dove rimane e frequenta la scuola secondaria. I genitori lo disincentivano a frequentare l'università, luogo che secondo loro lo avrebbe portato lontano dalla fede. All'età di 25 anni lascia, infatti, puntualmente il gruppo religioso di provenienza e intraprende una serie disparata di lavori per mantenersi. A seguito di un senso di insoddisfazione generale, si convince – anche grazie alla moglie – a iscriversi a un corso di filosofia presso il *Capilano College*. È questo il momento dell'epifania filosofica di Raabe, che non solo accoglie entusiasticamente questo corso, ma decide di proseguire gli studi e si laurea in filosofia alla *British Columbia University*. Prosegue poi con un dottorato in filosofia nel 1999, la cui tesi verte sulla consulenza filosofica. Questo lavoro rappresenta la prima tesi dottorale di consulenza filosofica in Canada e una tra le prime al mondo: ciò comporta non poche difficoltà all'autore, il quale, non solo fatica a trovare un relatore, ma rischia di non ottenere il dottorato, dal momento che la consulenza filosofica costituisce un ambito ancora privo di dati empirici di ricerca. Dal 1996 apre il proprio studio di *counseling* filosofico. Ha insegnato presso l'*University College* di Fraser Valley ed è il fondatore della *Canadian Association of Philosophical Counselling*. Per ulteriori informazioni si rimanda al sito dell'autore: <https://www.peterraabe.ca> (data ultima visita: 6 settembre 2021).

<sup>34</sup> RAABE, *Issues in Philosophical Counselling*, cit., p. 19.

E tuttavia, sebbene Raabe abbia ragione nell'individuare la radice del sapere nella filosofia, ciò non significa che ogni tipo di consulenza possa essere ricondotta all'ambito filosofico, secondo l'espressione dell'autore per cui «la filosofia è il fondamento da cui si sono sviluppati tutti gli altri campi di pensiero»<sup>35</sup>. Una consulenza di fisica quantistica, tanto quanto una consulenza finanziaria, per fare degli esempi di immediata evidenza, rappresentano ambiti del sapere che esulano dall'ambito filosofico. La ricostruzione di Raabe, dunque, appare dimenticare il giusto sviluppo autonomo che le singole scienze hanno intrapreso, spesso in contrasto con la filosofia<sup>36</sup>, per affermarsi come tali.

Ora, è bene ribadire, per rigore e chiarezza, che ciò che si intende nel testo originale di Raabe con il termine “counselling” e che viene riportato in traduzione con “consulenza filosofica” non coincide con il termine italiano consulenza, genericamente inteso.

Come evidenziato in precedenza, infatti, il *counselling* indica una relazione di aiuto che si può specificare attraverso differenti approcci, mentre la consulenza è *la richiesta di un sapere di un esperto che non si possiede*. È chiaro quindi che Raabe non fa riferimento alla consulenza in questa sua accezione, bensì pensa sempre al *counselling*. Se ovviamente nel testo originale questa sovrapposizione linguistica non sussiste, in italiano si viene a creare una confusione di termini. È quindi giusto ribadire che in questo caso la “consulenza” coincide con il *counselling* ed esclude quei tipi ulteriori di consulenza, quali quella informatica o idraulica, per esempio, che esulano dal tema trattato.

Dunque, l'utilizzo da parte di Raabe del termine “*philosophical counseling*” in riferimento alla pratica filosofica appare programmatico, come a sottolineare la lecita appartenenza della filosofia all'area del *counselling*, dal momento che ne rappresenta la base e il punto di riferimento. La proposta dell'autore canadese, dunque, ha come obiettivo quello di

---

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> Del resto, è con la rivoluzione galileiana della fisica che si assiste alla separazione dei diversi saperi dalla filosofia. Galileo, infatti, cerca un nuovo metodo: «non quello di “tentare l'essenza”, cioè di tentare di scoprire dalle qualità qual è il costitutivo di un corpo, ma quello di fermarsi “nell'apprensione di alcune affermazioni”, ossia di alcune proprietà dei corpi» (S. VANNI ROVIGHI, *Istituzioni di filosofia*, La Scuola, Brescia 1982, p. 26). Come riassume Vanni Rovighi, dunque, Galileo si sofferma sullo studio di alcune proprietà, quelle quantitative, misurabili, a cui si può applicare una scienza rigorosa, ossia la geometria euclidea (Cfr. Ibi, p. 27). È così che nasce la fisica moderna, prendendo le distanze dalla filosofia e dalle speculazioni aristoteliche e traducendo le proprietà qualitative in quantitative, traducendo «la natura in un vestito di idee» (*Ibidem*).

ristabilire una gerarchia all'interno delle diverse discipline, riconsegnando una centralità alla filosofia, intesa come pratica filosofica. In questo senso, è il *counselling* filosofico, nello specifico, che viene posizionato nel cuore di ogni sapere diventandone così l'interlocutore prediletto. Torna, così, l'obiezione rivolta a Raabe circa il ruolo predominante e accentratore che vuole attribuire alla filosofia rispetto agli altri saperi; ruolo che non rispetta l'effettiva autonomia e la specificità degli altri ambiti disciplinari. In ogni caso, rimane un fondo di perplessità nella scelta di dover necessariamente legare la pratica filosofica al mondo del *counseling*, sebbene Raabe la ponga all'apice delle discipline.

Non si contesta all'autore il tentativo di restituire alla filosofia un'importanza che da tempo aveva perduto – al netto delle precisazioni sopra delineate; nondimeno, si ritiene che la filosofia, anche nella sua riformulazione come pratica filosofica, sia in grado di esistere e sussistere in modo del tutto indipendente dall'ambito della psicologia. Specialmente se si considera che Raabe fa parte della prima generazione di consulenti filosofici che ha il compito di definire la pratica filosofica e individuarne le specificità che la distinguono da altre discipline.

Decidere, invece, di tratteggiarne i caratteri fondamentali a partire da un legame così stretto con altri ambiti di studio appare controproducente, in quanto la scelta depotenzia l'autonomia che la filosofia ha sempre avuto e può continuare ad avere, specialmente se riformulata attraverso la nuova modalità della pratica filosofica.

Non a caso, uno dei pensatori in ambito italiano che più si scontra con il tema del *counselling* è Alessandro Dal Lago, che ritiene essere una delle principali cause del fallimento della consulenza filosofica. Dal Lago sarà utilizzato a più riprese come stimolo continuo al pensiero, per riflettere sui nodi ancora irrisolti della pratica.

Nel suo *pamphlet* “Il business del pensiero” si rivolge così a un possibile consulente filosofico, mettendo in questione le basi stesse della pratica:

il tuo disagio nasce dal fatto che nella CF l'aspetto chiave non è la filosofia ma il *counseling*. Se tu vuoi fare il consulente, perché non dovrebbero farlo altri, magari più spregiudicati? Visto che accetti l'idea che i filosofi si mettano sul mercato, in

nome di quale principio ti auguri che questo non sia ingolfato? La competenza? E quale? Aver letto i libri di Achenbach e Marinoff? E soprattutto gli chiederei: hai pensato al significato del dilagare del *counseling*, non solo filosofico, come relazione professionale?<sup>37</sup>.

Secondo l'autore, dunque, la pratica filosofica è viziata fin dal principio proprio perché, in quanto consulenza, risponde e rispetta i principi, economici, del *counseling* e non quelli, teoretici, della filosofia.

Quindi, «se il *counseling* rappresenta, in quanto relazione professionale, la trasformazione del discorso in merce, non ci sorprenderemo se ricorrerà alle normali pratiche di mercato: marketing, pubblicità, concorrenza più o meno leale»<sup>38</sup>.

È chiaro che in questa rappresentazione il dialogo filosofico viene privato del suo contenuto specifico e finisce alla mercè del miglior offerente – nel caso specifico del miglior cliente – e si adegua alle sue richieste. Si perde così l'elemento veritativo e si riduce la filosofia a ennesimo strumento di soddisfazione del mercato.

Tuttavia, come si è visto, il rischio di far coincidere la pratica filosofica con il *counseling* deriva dalla difficoltà di rendere l'originale *Philosophische Praxis* in altre lingue; in aggiunta a ciò, è bene ricordare il tentativo, specialmente del mondo anglosassone, di inglobare la consulenza filosofica all'interno dell'ampio bacino del *counseling* subordinandola ad esso. Nondimeno, si è mostrato come questa prospettiva prenda ampiamente le distanze dal concetto di pratica filosofica di denominazione achenbachiana che con il *counseling* non ha nulla a che vedere.

A questo punto, appare evidente che le diverse definizioni che sono state proposte per rinominare la *Philosophische Praxis* non rappresentino semplicemente scelte stilistiche bensì contenutistiche. Per questa ragione, si è preferito mostrare alcune delle proposte interpretative esistenti, specificamente quelle legate agli autori della prima generazione, mantenendo una postura plurale.

---

<sup>37</sup> A. DAL LAGO, *Il business del pensiero. La consulenza filosofica tra cura di sé e terapia degli altri*, Manifestolibri, Roma 2007, p. 92.

<sup>38</sup> Ibi, p. 94.

Si è così evidenziato come nomi diversi comportino un corrispondente mutamento sostanziale nello statuto identitario della pratica filosofica.

Non tutte le proposte, quindi, sembrano poter corrispondere al significato originale di *Philosophische Praxis*. Le versioni alternative, più vicine al mondo terapeutico, dovrebbero a ben vedere essere ricomprese da un altro ramo disciplinare, senza avere la pretesa di corrispondere, in modo falsato, all'idea di consulenza filosofica.

Con questa espressione, infatti, si intende una modalità di rileggere la filosofia in chiave pratica, legata a doppio filo all'esperienza e alla vita delle persone e che si esplica nella forma del dialogo filosofico. Questa pratica ha lo scopo di fornire al consultante, grazie alle conoscenze e alle competenze del filosofo consulente, gli strumenti filosofici per comprendere la propria esistenza e per indirizzare la propria vita alla ricerca di ciò che è bene per la persona, recuperando la lezione socratica di cui si presenta come erede – almeno nella versione di Achenbach.

Il pensatore, infatti, ritiene che per la consulenza filosofica sia fondamentale «l'attenzione [...] del filosofare socratico per i problemi della condotta di vita, così anche per l'idea che solo una vita esaminata sarebbe una vita riuscita»<sup>39</sup>.

Cosa si intende oggi con “vita riuscita” è una questione da esaminare, a partire dall'accettazione o meno del modello socratico come riferimento per la consulenza filosofica.

### 3. *La verità e il marketing del non sapere*

Achenbach ritiene imprescindibile considerare la filosofia e l'esempio di vita socratici come punto di partenza per l'elaborazione della *Philosophische Praxis*.

Sebbene ovviamente Socrate non costituisca l'unico autore di riferimento – Hegel, infatti, rimane, come visto, il filosofo la cui impronta è più tangibile nella prospettiva di Achenbach – tuttavia viene ritenuto fondamentale per indirizzare la consulenza filosofica.

---

<sup>39</sup> ACHENBACH, *Per un curriculum della consulenza filosofica*, cit., p. 42.

Infatti, Socrate rappresenta il primo punto di riferimento per una vita filosofica pienamente vissuta: il filosofo greco «ha mostrato» – come evidenzia ancora una volta Hadot, – «che la vita quotidiana offre la possibilità di filosofare. [...] Socrate è stato dunque il modello del filosofo, più precisamente il modello del filosofo la cui vita e la cui morte costituiscono l'insegnamento principale»<sup>40</sup>.

Per questa ragione, si assiste a una generale condivisione nel considerare Socrate il punto di riferimento da cui partire e a cui tornare per comprendere ed abbracciare la pratica filosofica. Non a caso, molti degli autori che si occupano di consulenza filosofica – e di pratiche filosofiche più in generale – si relazionano a Socrate nei loro testi e lo usano come controparte critica per sviluppare le proprie concezioni.

Per quanto concerne Achenbach, in realtà compie un'operazione interessante, mettendo in dialogo la filosofia socratica con le riflessioni agostiniane proponendo un confronto «serrato»<sup>41</sup> tra i due pensatori. Afferma infatti che

l'ironia socratica ci permette un confronto con una lacuna del sapere che ha conseguenze per l'agire; la concezione di Agostino ci mette a confronto invece con una lacuna dell'essere dell'essere umano da cui la lacuna del sapere necessariamente deriva<sup>42</sup>.

A fronte di questa interpretazione filosoficamente così densa, per cercare una risposta al quesito relativo alla vita riuscita, occorre partire da una mancanza, dalla *caduta* agostiniana, che mette l'essere umano di fronte alla sua condizione esistenziale. L'essere umano agostiniano, nella lettura achenbachiana, è un essere umano perduto, senza salvezza autonoma, che ha bisogno della grazia divina per poter realizzare la propria esistenza. In che modo, quindi, può trovare un sostegno – e forse una risposta – a livello filosofico?

In effetti, Achenbach sembra compiere un'operazione azzardata nel momento in cui pone sullo stesso piano la lacuna socratica del sapere con quella d'essere agostiniana. Se infatti

---

<sup>40</sup> HADOT, *La filosofia come modo di vivere*, cit., p. 164.

<sup>41</sup> ACHENBACH, *Per un curriculum della consulenza filosofica*, cit., p. 43.

<sup>42</sup> *Ibi*, p. 42.

alla prima si può porre rimedio, evocare una strutturale lacuna d'essere è qualcosa di molto più radicale. La sua cornice teorica, del resto, può essere data o dall'evento del peccato originale – che però non è un argomento filosofico – o dal fatto stesso dell'essere creatura, dunque da un'interpretazione di segno negativo della differenza tra la natura umana e la sostanza divina: di qui l'immagine, in sé discutibile, che relega l'essere umano in una posizione di mancanza strutturale, ontologica. Cosa significa dunque questo mettere insieme Socrate con Agostino che Achenbach propone? Il non sapere del primo con la vertigine di un rapporto tra Creatura e creatore che assunto per davvero richiede ben altre considerazioni rispetto a quelle riportate dal pensatore tedesco?

Incurante delle enormi questioni poste dal suo accostamento, Achenbach si contenta di rileggere Agostino concludendo che l'essere umano «non è quell'essere che può congratularsi con sé stesso quando la sua vita va bene, ma per la sua realizzazione può trovare solo nel ringraziamento la modalità adeguata»<sup>43</sup>, in modo da presentare la tesi secondo cui, allora, la consulenza filosofica debba svilupparsi intorno a un concetto di *modestia* laicamente inteso, a prescindere dalle implicazioni del suo originale significato teologico.

Per Achenbach, infatti, la risposta non può essere di carattere religioso: lo strumento che propone resta quello della consulenza filosofica ed è qui che fa intervenire l'elemento socratico della lacuna di sapere, che permette di mettere in discussione le proprie convinzioni in vista di una ricerca ulteriore.

Di qui la questione:

se la consulenza filosofica sceglie la prima [la soluzione socratica], si concepirà come strumento di una ricerca di qualcosa che ancora non si sa e può essere trovato; se sceglie, invece, la strada di Agostino, concepirà sé stessa come l'incontro di un essere umano (l'ospite) con un altro essere umano (il filosofo) e si avvertirà calata nella condizione in cui versa l'umanità che è quella dell'incompiutezza<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> *Ibi*, p. 43.

<sup>44</sup> Cfr. *Ibidem*.

Se si tratta di un modello – il secondo – in cui la megalomania del prendere il posto di Dio viene bilanciata dal riferimento alla comune, umana e umanissima, incompletezza che unisce ospite e consulente, la sua bellezza intrinseca sta nel fatto che la relazione che si realizza nella *Philosophische Praxis* viene connotata in chiave etica e antropologica secondo la logica esigente dell'*incontro*.

In ogni caso, il consulente tedesco sembra prediligere la soluzione socratica, dimenticandosi il padre della Chiesa, volendo invece improntare la consulenza filosofica sull'idea di una comune ricerca che porti l'ospite a trovare una chiarificazione e una comprensione ulteriore circa la propria esistenza.

Si può dunque utilizzare Socrate per indirizzare la consulenza filosofica a partire dal suo modello di filosofia: l'insegnamento socratico, infatti, sembrerebbe possedere delle caratteristiche particolari che lo portano a costituire un esempio a cui attingere per la pratica filosofica, sia da un punto di vista metodologico sia contenutistico<sup>45</sup>.

Sono due gli elementi, in proposito, fondamentali da prendere in considerazione: la maieutica e l'ironia.

Nel *Teeteto* Platone espone, come è noto, l'arte socratica per eccellenza, ossia la *maieutica*. Attraverso il paragone con la figura della levatrice – non a caso Socrate stesso è figlio di una di esse – il filosofo viene presentato come colui che è in grado di far partorire le anime degli uomini<sup>46</sup>.

Socrate, dunque, si preoccupa di rendere i suoi interlocutori capaci di prendere coscienza, di “partorire” quelle idee vere che garantiscono il retto agire. Il fine del suo metodo è, quindi, sia speculativo sia pratico. Il ruolo del filosofo viene così riletto nel senso di un accompagnamento e di un aiuto nel percorso di scoperta della verità, che viene reso possibile grazie ai quesiti filosofici. L'obiettivo di Socrate, infatti, non è di trasmettere ai suoi allievi un sapere che egli già possiede bensì di far stimolare in ognuno di loro la ricerca della conoscenza e della verità in vista di un fine pratico: «per agire bene, si deve

---

<sup>45</sup> Ovviamente, non sarà possibile proporre una trattazione esaustiva sul significato e le implicazioni del pensiero di Socrate. L'intento in ogni caso è valutare l'uso che alcuni consulenti filosofici fanno del pensiero del maieuta nelle loro proposte di pratica filosofica.

<sup>46</sup> PLATONE, *Teeteto*, trad. it. F. Ferrari, BUR, Milano 2013, 150b.



sapere che cos'è la vita buona»<sup>47</sup> – dichiara lo storico della filosofia Copleston analizzando il pensiero socratico. Per questa ragione il maieuta va alla ricerca delle definizioni, in quanto «il concetto o definizione universale ci presenta qualche cosa di costante e di permanente, che si distingue attraverso il possesso di queste caratteristiche, dal mondo dei perituri oggetti particolari»<sup>48</sup>. L'emersione dei contenuti veritativi costituisce il mezzo attraverso cui Socrate può realizzare la sua missione<sup>49</sup>: la promozione del bene.

Stimola quindi i suoi concittadini a prendersi cura della propria anima attraverso la conquista della saggezza e della virtù. Nell'ottica socratica, infatti, la conoscenza è funzionale all'azione etica.

La maieutica, dunque.

L'aspetto più importante della nostra arte consiste nel fatto che consente di stabilire in ogni modo se la mente del giovane genera un'immagine falsa oppure qualcosa di fertile e di vero. Perché in questo io sono simile alle levatrici: sono sterile di sapienza, e per questo molti mi hanno già rimproverato che interrogo gli altri, mentre da parte mia non affermo direttamente nulla su nessun argomento perché non possiedo nulla di sapiente, e mi rimproverano a ragione.<sup>50</sup>

Il filosofo ateniese si professa “sterile di sapienza”, adottando un atteggiamento di ignoranza, che permette di porsi sullo stesso piano dell'interlocutore. Da qui deriva il celebre motto socratico del “sapere di non sapere”<sup>51</sup>. Socrate, infatti, non potendo

---

<sup>47</sup> F. COPLESTON (1946), *Storia della filosofia vol. I. Grecia e Roma*, trad. it. A. Gilardoni, Brescia, Paideia 1988, p. 158.

<sup>48</sup> Ibi, pp. 155-56.

<sup>49</sup> Ibi, p. 159.

<sup>50</sup> PLATONE, *Teeteto*, cit., 150c.

<sup>51</sup> Il concetto socratico del “sapere di non sapere” trova la sua formulazione più famosa nell'*Apologia di Socrate* quando il filosofo, nel tentativo di difendersi davanti alle accuse di corruzione dei giovani, si professa ignorante e mostra come l'oracolo di Delfi sia stato mal interpretato. Infatti, l'oracolo aveva decretato che Socrate fosse l'essere umano più sapiente di tutti; tuttavia, il maieuta fornisce una spiegazione alternativa rispetto a quella più immediata che era stata data. Nello specifico, secondo Socrate l'oracolo vuole affermare che il più sapiente degli uomini è colui che ha consapevolezza di non sapere nulla. Per questa ragione, esclusivamente, lui stesso viene definito il più sapiente di tutti. Cfr. PLATONE, *Apologia di Socrate*, trad. it. G. Reale, in REALE (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000, pp. 21-50, 23 a-b.

trasmettere nessun contenuto sapienziale, si propone come il *mezzo* che permette all'altro di cercare la verità, come sostegno e supporto di un gesto di cui il filosofo non può appropriarsi.

Tuttavia, Alessandro Dal Lago contesta ferocemente l'adozione da parte della consulenza filosofica del principio socratico del "sapere di non sapere", ritenendo che costituisca la base per una pratica sin troppo comoda e priva di contenuti.

«Sapere di non sapere, infatti, è la scienza più facile del mondo, soprattutto da trasmettere agli altri. Se basta un master per impadronirsene, è evidente che torme di seguaci di Socrate sono pronti a riversarsi nel mondo e aprire studi di CF»<sup>52</sup>.

La provocazione è importante: vediamo quale è, allora, il significato originario del *non-sapere* socratico e in che termini ci si possa riferire ad esso nella consulenza filosofica. Come si è visto, il motto costituisce una scelta programmatica da un punto di vista metodologico.

Nel momento in cui Socrate si presenta come non-sapiente, come ignorante, consegna il ruolo di protagonista all'interlocutore, che si vede affidato il compito di fornire definizioni relativamente ai concetti di cui si vuole discutere con lo scopo di eliminare le false opinioni e raggiungere la verità. L'ignoranza programmatica, dunque, costituisce il punto di partenza della maieutica socratica che, tuttavia, non si ferma alla *pars destruens* ma procede nella *pars construens*, avendo come obiettivo finale la scoperta della verità.

Il domandare<sup>53</sup>, del resto, rappresenta lo strumento di indagine attraverso cui anche i due soggetti della consulenza filosofica possono procedere nella ricerca. Non a caso, come afferma Hannah Arendt in relazione a Socrate, l'essere umano è un «essere interrogante»<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> DAL LAGO, *Il business del pensiero*, cit., p. 138.

<sup>53</sup> Come già spiegava Senofonte, il domandare socratico è uno strumento potente di conoscenza. Nell'*Economico*, infatti, fa affermare a Socrate le seguenti parole: «non sarà, Iscomaco – aggiungi –, che domandare sia in un certo modo insegnare? Infatti, ora capisco come mi hai fatto ogni singola domanda: conducendomi attraverso cose che conosco, mostrandomele simili a quelle che ritenevo di non conoscere, mi convinci, come credo, che conosco anche queste» (SENOFONTE, *Economico*, trad. it. L. De Martinis, in L. DE MARTINIS (a cura di), *Senofonte. Tutti gli scritti socratici*, Bompiani, Milano 2013, pp. 629-840, 19,12-15).

<sup>54</sup> H. ARENDT (1954), *Socrate*, trad. it. I. Possenti, Raffaello Cortina, Milano 2015, p. 57.

A partire dunque da una condizione di ignoranza personale, che corrisponde al “non sapere” socratico, si inizia un comune percorso di ricerca verso la verità<sup>55</sup>.

La consulenza filosofica, dunque, non può essere solo una mera questione di dialogo, che, come sottolinea Dal Lago, «autorizza chiunque a dichiararsi, per il solo fatto di “dialogare”, filosofo pratico»<sup>56</sup>. Deve invece trattarsi di una pratica che recupera la dimensione dialogica della filosofia per *fare* filosofia, proprio come faceva Socrate, senza per questo privarla del suo spessore contenutistico o del rigore investigativo.

---

<sup>55</sup> Un esempio paradigmatico della dialettica socratica di trova nell'*Eutifrone*. In questo dialogo, il sacerdote Eutifrone intenta una causa contro il proprio padre ritenendolo colpevole della morte di un colono. Quest'essere umano, ubriaco, aveva ucciso un domestico che abitava nella casa di famiglia e il padre, per punirlo, lo aveva fatto legare e gettare in una fossa, in attesa di sapere quali fossero le disposizioni legali da mettere in atto in un caso simile. Tuttavia, nell'attesa del responso da Atene, il colono muore di stenti. Eutifrone, sulla base della sua presunta conoscenza perfetta del sacro e dell'empio, ritiene il padre colpevole della morte del colono e, per evitare di essere contaminato dalla colpa, decide di portarlo in tribunale accusandolo di omicidio. Socrate, che si imbatte in questo personaggio, davanti a tanta sicurezza si pone nei suoi confronti come un discepolo desideroso di imparare. Il fulcro del dialogo ruota intorno alla richiesta del maieuta di definire cosa Eutifrone intenda per “santo” in opposizione a “empio”. Ne segue un dialogo sulla definizione di “santo” in cui Eutifrone non riesce a non confondersi e contraddirsi, mostrando così la debolezza delle sue opinioni e la mancanza totale di una conoscenza certa e precisa. Al contrario, invece, Socrate appare come colui che ha superato le false credenze sugli dèi e che ha raggiunto una visione più elevata della divinità. L'argomentazione di Eutifrone, infatti, si inceppa e non riesce a rispondere alle richieste del maieuta, che lo incalza a fornire ulteriori specificazioni e a essere più preciso. «Ora cerca invece di rispondere più chiaramente a ciò che ti domandavo poco fa» (6c), pretende Socrate. E ancora, «ricordi che io non ti chiedevo questo? Non ti chiedevo di farmi conoscere una o due delle molte azioni sante, ma di farmi conoscere proprio quella forma per cui tutte le azioni sante sono sante» (6d). Socrate, dunque, insiste con la domanda sull'essenza, mirando alla conoscenza dell'universale, alla verità del concetto. Eutifrone non riesce a soddisfare le richieste del filosofo, al punto da riconoscere di non riuscire a tenere il passo di fronte alle continue obiezioni. «[...] io non so più come dirti quello che ho in mente: qualsiasi definizione che proponiamo ci gira, non so come, sempre attorno, e non vuole rimaner ferma al posto in cui la mettiamo» (11b). Socrate espone così la sua arte dialettica, una forza in grado di non lasciare ferme le definizioni, paragonandola all'arte magica di Dedalo, suo antenato capace di far muovere le statue da lui scolpite. Sebbene il paragone non sembri calzare totalmente, poiché le definizioni sono poste da Eutifrone e non da Socrate, il sacerdote è perfettamente cosciente che se dipendesse solo da lui le definizioni rimarrebbero salde e immobili. È a questo punto che Socrate dichiara la potenza della sua arte: ancora più abile del suo antenato, è in grado di muovere non solo le sue opere ma anche quelle altrui, senza neanche volerlo. Il dialogo con Eutifrone termina con esito negativo: Socrate si rassegna all'idea che il sacerdote non sia in grado di proporre una corretta definizione di “santo”, non lasciando tuttavia che l'interlocutore lasci il luogo dell'incontro dialettico senza prima un'ultima sferzata ironica, per sottolineare la sua ignoranza di fondo, che è stata smascherata. «Avresti potuto dirmi molto più brevemente, o Eutifrone, se avessi voluto, ciò che io ti avevo chiesto. Ma è evidente che tu non sia disposto a istruirmi» (14c). «[...] tu mi togli la grande speranza che nutrivo: di imparare da te che cosa sia santo e che cosa no. [...] Avrei potuto vivere meglio per il resto della mia vita» (15e-16a). Socrate, dunque, raggiunge per lo meno una conclusione: che Eutifrone non è in grado di fornire alcuna definizione, non possedendo conoscenza alcuna, a differenza del maieuta che mostra, con le sue domande, la direzione verso cui indirizzare la ricerca, mostrando, ironicamente, il suo sapere. Cfr. PLATONE, *Eutifrone*, trad. it. G. Reale, in REALE, *Platone*, cit., pp. 80-99.

<sup>56</sup> DAL LAGO, *Il business del pensiero*, cit., p. 91.

Sono due i modi che nell'ambito della consulenza sono stati elaborati per riferirsi a Socrate: da un lato, una versione che riconduce alle verità presenti in sé stessi, rappresentata da Barrientos; dall'altro, una modalità critica, riconducibile a Tim LeBon. Come dunque evidenzia Barrientos Rastrojo, «quando il consultante arriva alle sessioni con le sue domande e conclude pretendendo una via di azione, il filosofo gli restituirà la domanda affinché sia lui stesso a tracciare il suo cammino attraverso risposte che gli appartengono»<sup>57</sup>. Il consultante, in questa prospettiva, non può pretendere che il filosofo fornisca una soluzione ai suoi dilemmi, bensì deve cercare lui delle opzioni di risposta attraverso il percorso di consulenza.

In questo senso Barrientos afferma che le risposte, sebbene costituiscano il prodotto della comune ricerca filosofica, si sviluppano a partire dalle assunzioni del consultante che indirizzano il dialogo filosofico in un modo piuttosto che in un altro. Il consulente filosofico, novello Socrate, in questa versione dovrebbe solo accompagnare e assecondare l'interlocutore nel suo percorso di ricerca.

Tuttavia, non tutti sono concordi nel poter attribuire genealogicamente a Socrate una simile impostazione: Tim LeBon, ad esempio, afferma che non si possa ritenere Socrate un consulente filosofico *ante litteram*. Secondo l'autore, infatti, il metodo socratico da solo non può costituire un modello per la consulenza filosofica perché non rispetta le tre condizioni fondamentali che lo psicoterapeuta Carl Rogers teorizza per la figura del consulente: la sincerità, la considerazione incondizionatamente positiva per il consultante e l'empatia<sup>58</sup>.

Sostiene così che il filosofo di Atene non accetta mai il punto di vista dell'altro e lo mette sempre al vaglio della critica. Socrate non si accontenta dell'opinione altrui né di un mero ruolo di supporto, come nell'interpretazione appena ricordata: tutt'altro, incalza l'interlocutore finché non abbandona le false opinioni in direzione della verità. «Socrate non è completamente onesto» dichiara LeBon, perché inganna l'altro per convincerlo a

---

<sup>57</sup> J. BARRIENTOS RASTROJO, *Filosofía Aplicada Experiencial. Más allá del postureo filosófico*, Plaza y Valdés, Madrid 2020, p. 137.

<sup>58</sup> Cfr. C. ROGERS, *The necessary and sufficient conditions of therapeutic personality change*, in H. KIRSCHENBAUM, V. HENDERSON (a cura di), *The Carl Rogers Reader*, Constable, Londra 1990, pp. 219-236.

partecipare al dialogo, ed «è ironico più che genuino quando il suo interlocutore sbaglia»<sup>59</sup>. Inoltre, l'atteggiamento positivo di Socrate verso gli altri è condizionato «dalla loro saggezza e virtù»; infine, «non ha interesse a fornire supporto emotivo ai suoi interlocutori»<sup>60</sup>. Il suo obiettivo, infatti, è la ricerca della verità e se la visione del mondo dell'interlocutore non corrisponde con la ricerca, allora deve essere modificata, sebbene sia vero che – come per altro riconosce lo stesso LeBon – Socrate non ignora mai la visione altrui, anzi, la rende il riferimento centrale da cui iniziare ad argomentare<sup>61</sup>.

Per poter raggiungere il vero, in ogni caso, è necessario innanzitutto eliminare le false opinioni e l'ironia socratica muove proprio in questa direzione: presentandosi come ignorante, il filosofo vuole in realtà far realizzare all'altro che le sue credenze sono false o poco fondate. In questo modo, possono essere eliminate in favore di un'indagine razionale che porti alla scoperta della verità.

L'elemento ironico rappresenta la cifra dell'essere umano che vuole conoscere, che si mette in gioco a livello personale pur consapevole dei propri limiti. Socrate è sempre alla ricerca dell'idea, dell'universale, sebbene non sempre raggiunga un risultato definitivo. Molto spesso, infatti, seguendo nuovamente Copleston, le sue ricerche si concludono in modo aporetico<sup>62</sup>, ma ciò non toglie che lo scopo rimanga il medesimo: «cercare una definizione vera e universale»<sup>63</sup>.

Infatti, Socrate non si stanca di ricercare e incentiva i giovani a porsi sul sentiero della conoscenza, allo scopo di comprendere che cosa sia il bene – per poterlo successivamente mettere in pratica.

---

<sup>59</sup> T. LeBon, *Socrates, Philosophical Counselling and Thinking Through Dialogue*, in T. Curnow (a cura di), *Thinking Through Dialogue*, Practical Philosophy Press, Oxted 2001, pp. 28-34, p. 29 ((tutte le citazioni di questo testo sono tradotte da chi scrive).

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> Cfr. LeBon, *Socrates, Philosophical Counselling and Thinking Through Dialogue*, cit. In ogni caso, l'obiettivo è il raggiungimento della verità e questo, per LeBon, rimane un limite insuperabile del metodo socratico, che a detta sua, avrebbe bisogno di una revisione sostanziale, in chiave psicologica, in modo da poter essere ad oggi accettato come metodo per la consulenza. In fondo, non bisogna dimenticare che, nell'accezione di LeBon, la consulenza filosofica coincide con una modalità di *counseling* che usa anche strumenti filosofici ma è, prima di tutto, una possibilità terapeutica.

<sup>62</sup> I dialoghi socratici a conclusione aperta (detti anche aporetici) sono principalmente i dialoghi giovanili. Tra essi si possono ricordare: il *Critone*, l'*Alcibiade primo*, l'*Eutrifrone*, il *Carmide*, il *Lachete*, il *Liside*.

<sup>63</sup> Copleston, *Storia della filosofia vol. I*, cit., p. 158.

Persegue così un cammino di investigazione continua, volto verso il vero sapere, che spesso si manifesta nello smascheramento delle false credenze e nell'eliminazione dell'ignoranza, data dalla presunzione di conoscere ciò che è vero e giusto.

Ma anche il riferimento all'ironia socratica non è così a buon mercato come possa sembrare e come la penna graffiante di Dal Lago non ha mancato di rilevare.

Per far capire questo aspetto, possiamo guardare a come uno dei filosofi più capaci di capire le dinamiche dell'animo umano come Kierkegaard abbia inteso rileggere l'ironia socratica. Come si vedrà, non è un uso a cuor leggero.

#### 4. *Di illusioni, abissi e testimonianze*

Le analisi di Kierkegaard mettono in luce, infatti, un aspetto che aiuta a posizionarsi rispetto alla provocazione critica di Dal Lago rispetto alla presunta origine socratica della consulenza filosofica. Secondo il filosofo danese l'iniziale aspetto socratico, che viene successivamente occultato da Platone, è l'aspetto negativo della riflessione, la perdita della realtà e il soffermarsi nel vuoto. Il soggetto ironico realizza che la realtà ha perso completamente valore e lui deve fare giustizia. La nuova realtà che emerge non deve semplicemente soppiantare il vecchio con il nuovo, deve contenere un'eccedenza, affinché non sia «un mero correttivo per il passato, ma contemporaneamente un nuovo cominciamento»<sup>64</sup>.

L'ironia, dunque, per Kierkegaard è «negatività infinita e assoluta»<sup>65</sup> che prende sul serio fino in fondo il sapere di non sapere.

La dialettica socratica non vuole interrogare per ottenere risposta, ma per risucchiare colla domanda il contenuto apparente e lasciare allora un vuoto. Il primo metodo

---

<sup>64</sup> S. KIERKEGAARD (1841), *Sul concetto di ironia. In riferimento a Socrate*, trad. it. D. Borso, BUR, Milano 1995, p. 202.

<sup>65</sup> Ibi, p. 201. «È negatività, poiché solo nega; è infinita, poiché non nega questo o quel fenomeno; è assoluta, poiché ciò in virtù di cui nega è qualcosa di superiore che però non è» (Ibi, p. 203), specifica Kierkegaard per spiegare il portato della sua definizione di ironia.

presuppone ovviamente un pieno, il secondo un vuoto; il primo è il metodo speculativo, il secondo l'ironico. Ora di quest'ultimo ebbe special pratica Socrate<sup>66</sup>.

E ancora:

novello Sansone, Socrate stringe le colonne portanti della conoscenza e precipita tutto nel nulla dell'ignoranza. Che ciò sia autenticamente socratico, lo ammetterà certo chiunque, ma platonico mai. E dunque [...] è precisamente questa traccia che inseguirò al fine di scovare il socratico puro<sup>67</sup>.

L'ironia, secondo Kierkegaard, è quindi negazione, è il momento decostruttivo del pensare, stimolo a un'ulteriore riflessione proprio perché non raggiunge una verità conclusiva.

L'intento di Socrate, il più sapiente dei sapienti, è quello di trovare chi davvero possiede la conoscenza, colui che può a buon giudizio dichiararsi "sapiente", smascherando così tutti coloro che fingono di essere tali.

«A farla breve» dichiara Kierkegaard «Socrate viene a dire che, circumnavigando il regno intero dell'intelligenza, ha trovato il tutto recinto da un oceano d'illusioni»<sup>68</sup>. L'ironia socratica, dunque, diventa la prova che ogni potere conoscitivo deve superare per mostrare di non essere una mera finzione.

L'esperimento fallisce nella maggior parte dei casi, sebbene presupponga, almeno a livello teorico, che si possa incontrare il vero sapere. Tuttavia, come suggerisce Kierkegaard, «ogni filosofia che cominci con un presupposto, conclude naturalmente nel medesimo, e come la filosofia di Socrate cominciò col presupposto che lui non sapeva niente, così concluse che gli uomini non sapevano assolutamente niente»<sup>69</sup>. L'ironia socratica, dunque, sembra presupporre un circolo vizioso che individua nel non sapere il presupposto e l'esito della ricerca. Non a caso, Socrate stesso «trova la verifica nel fatto che i suoi tre

---

<sup>66</sup> Ibi, p. 42.

<sup>67</sup> Ibi, p. 45.

<sup>68</sup> Ibi, p. 43.

<sup>69</sup> Ibi, pp. 42-43.

accusatori rappresentavano i tre grandi poteri di cui aveva svelato la nullità nelle impersonificazioni loro. Meleto veniva appunto a nome dei poeti, Anito degli artisti e dei politici, Licone dei retori»<sup>70</sup>.

Socrate rappresenta così «il Don Giovanni<sup>71</sup> della riflessione, incapace di tenersi fermo a qualsiasi appagamento, perché continuamente impegnato a sciogliere il finito nell'astrattezza»<sup>72</sup>, dichiara commentando l'opera kierkegaardiana Ludovico Battista.

Se poi pensiamo all'esito della vicenda di Socrate – la sua morte esemplare che diventa l'esito della sua stessa ironia – si capisce il troppo buon mercato con cui ne si vuole fare merce nella consulenza filosofica. Nella misura in cui Socrate, infatti, assume su di sé l'atteggiamento ironico così seriamente e profondamente da rinunciare alla propria stessa vita, decidendo addirittura di non difendere sé stesso in tribunale<sup>73</sup>, ciò che accade –

---

<sup>70</sup> Ibi, p. 43. Nella ricostruzione kierkegaardiana i poteri costituiti, dunque, sono solo chimere che Socrate espone al vaglio della ragione, colpendo i soggetti conoscenti per mostrare la debolezza del loro sapere e portarli con sé nella sfera dell'ignoranza. Solo in questo modo, del resto, si prende sul serio la denuncia socratica della realtà, che porta in sé la speranza di rinnovamento e miglioramento

<sup>71</sup> Nel pensiero di Kierkegaard il Don Giovanni, il seduttore, è la personificazione dello stadio estetico dell'esistenza. Secondo il filosofo danese, infatti, esistono tre fondamentali modi di concepire la vita: quello estetico, dunque, quello etico legato alla figura del marito e quello religioso identificato invece da Abramo. Ne *Il diario di un seduttore* (1843, trad.it. I. Basso, Feltrinelli, Milano 2019), Kierkegaard presenta il seduttore come colui che non vuole farsi carico delle responsabilità delle proprie scelte: seduce l'amata e fugge via, pronto a rivolgere l'attenzione verso un'altra vittima, in un circolo infinito che ricerca spasmodicamente l'interessante disconoscendo il reale. Vive così in un mondo di possibilità, che non trovano mai riscontro nella realtà, se non per un breve istante. Si rimanda al testo di Alessio Musio, *Chiaroscuri. Figure dell'ethos* (Vita e Pensiero, Milano 2017, pp. 34-42), per un approfondimento in chiave morale della figura del seduttore – e del melanconico, il suo alter ego imprigionato nel passato. Se il marito, poi, è colui che sceglie di osservare le proprie promesse, reiterandole e onorandole nel tempo, Abramo, con il salto nella fede, è colui che solo incontra la verità e istituisce un legame con l'infinito. Cfr. S. KIERKEGAARD (1843), *Timore e tremore*, trad. it. F. Fortini e K. Montanari Guldbrandsen, Mondadori, Milano 2016.

<sup>72</sup> L. BATTISTA, *L'ironia come prassi decostruttiva in Søren Kierkegaard*, «Lo Sguardo. Rivista di filosofia», n. 17/2015 (I), pp. 413-430, p. 417.

<sup>73</sup> È bene fare una precisazione in merito all'atteggiamento che Socrate assume in tribunale di fronte all'accusa: nel lungo monologo presentato nell'*Apologia* il maieuta invece di difendersi di fronte alle accuse di Meleto e Anito, ribadisce con forza il suo messaggio filosofico e la missione che gli è stata affidata dal dio. La cura dell'anima e il vivere con saggezza costituiscono i punti chiave del discorso di Socrate, che utilizza lo spazio della difesa per diffondere ancora una volta il suo pensiero filosofico. Non a caso, Socrate afferma di pronunciare una difesa non tanto *a proprio vantaggio* ma *a vantaggio di coloro che lo hanno accusato*, affinché non siano colpevoli nei confronti del dono che il dio ha messo loro a disposizione – ossia Socrate stesso con la sua funzione maieutica (cfr. PLATONE, *Apologia di Socrate*, cit., 30d). Addirittura, nel secondo discorso che proferisce si definisce meritevole di un grande premio (cfr. Ibi, 36d-37a).

A questo proposito, dunque, le interpretazioni sono molteplici: se da un lato si potrebbe sostenere, sulla scia delle affermazioni socratiche, che il maieuta decida di non difendersi, d'altra parte, invece, si può intendere l'intero testo dell'*Apologia* come una difesa estrema del proprio ruolo e delle proprie idee. Infatti, proprio l'esposizione del messaggio socratico in un contesto come quello del tribunale può essere interpretata come



secondo Kierkegaard – è che «al posto della pienezza eterna dell'idea, Socrate ottiene la miseria massimamente ascetica di uno sprofondamento in sé che da quell'abisso nulla mai riporta a galla»<sup>74</sup>. Socrate, dunque, nella visione kierkegaardiana analizzata da Dario Borso, «non solo si servì dell'ironia, ma le fu dedito al punto da caderne vittima»<sup>75</sup>, e davvero – se letti a questa altezza – la forza e il portato dell'ironia socratica sembrano corroborare la provocazione di Dal Lago sull'uso disinvolto e molto superficiale che troppo spesso si fa di Socrate da parte dei consulenti.

In fondo, nel «regime dell'invettiva»<sup>76</sup>, espressione ben riuscita coniata da Éric Sadin per definire lo spirito del tempo contemporaneo, la nostra civiltà è caratterizzata dal *risentimento*, «dal bisogno impulsivo di combattere, di cercare, costi quel che costi, di prendersi una rivincita sulle istanze del potere e, più in generale, sull'ordine del mondo»<sup>77</sup>. In questo panorama, l'ironia di stampo socratico sembra faticare a trovare spazio per manifestarsi, essendo quest'ultimo già occupato da narrazioni d'odio che richiamano fin troppo esplicitamente la dinamica amico/nemico di schmittiana memoria e che non ammettono critiche o ripensamenti.

Il sapere di non sapere diventa così «la scienza più facile del mondo»<sup>78</sup> se si decide di ignorare il significato profondo dell'insegnamento di Socrate che vede in ogni caso nell'ironia lo strumento capace di denunciare la realtà e, allo stesso tempo, fondare una reale ricerca della verità.

Ora, se da questo punto di vista la lettura kierkegaardiana<sup>79</sup> dell'ironia socratica è sin troppo estrema – il suo terminare nell'abisso e nel vuoto è funzionale, infatti, a delineare

---

una risposta puntuale alle accuse di corruzione ed empietà che gli erano state rivolte. Non a caso, la vastissima letteratura sul tema non è unanime nell'interpretazione. Per un primo approccio si suggerisce: G., REALE *Apologia di Socrate, Presentazione, traduzione e note* in ID., *Platone*, cit.; D. GALLOP, *Plato Defense of Socrates, Euthyphro, Crito*, translated with an Introduction and Notes, Oxford University Press World's Classics Series, Oxford 1997; G. VLASTOS, *Socratic studies*, Cambridge University Press, Cambridge 1994; T. C. BRICKHOUSE, N.D. Smith, *Plato's Socrates*, Oxford University Press, New York-Oxford 1994.

<sup>74</sup> KIERKEGAARD, *Sul concetto di ironia*, cit., p. 124.

<sup>75</sup> D. BORSO, *Premessa del curatore*, in Ibi, p. 10.

<sup>76</sup> E. SADIN (2022), *Io tiranno. La società digitale e la fine del mondo comune*, trad. it. F. Bononi, Luiss University Press, Roma 2022, p. 24.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

<sup>78</sup> DAL LAGO, *Il business del pensiero*, cit., p. 138.

<sup>79</sup> A questo proposito, nondimeno, proprio la lettura kierkegaardiana permette però di mettere in luce degli elementi che possono e dovrebbero essere ripresi da una consulenza filosofica che voglia tener fede al

una condizione esistenziale colmabile solo attraverso il salto nella fede – si comprende, in ogni caso, come il pensatore italiano avesse ragione nel pretendere che la grandezza del pensiero socratico sia riconosciuta e onorata nella sua trasposizione contemporanea della consulenza filosofica.

Socrate, infatti, non rinuncia alla verità neanche di fronte alla morte, mostrando fino a che punto ci si possa spingere per difenderla.

Epperò, se Socrate rimane fedele alla propria impostazione al punto da mettere in gioco la sua stessa vita, il consulente filosofico Peter Raabe riprende proprio questa tematica per ribaltarne completamente il significato.

Raabe, infatti, utilizza Socrate per esemplificare ciò che di sbagliato è stato detto e fatto circa la filosofia come pratica. Relativamente al filosofo greco, infatti, Raabe afferma che

oggi lo consideriamo un eroe e un leggendario essere umano di principi, ma uccidendosi Socrate sembra aver mostrato una mancanza di comprensione sia dei limiti dell'argomentazione logica che di sé stesso come intimamente connesso agli altri<sup>80</sup>.

Il filosofo, dunque, non avrebbe saputo rispettare i limiti logici del pensiero né pensarsi in relazione agli altri. Paradossalmente, nella lettura di Raabe Socrate rappresenta la filosofia accademica, a tal punto impegnata nelle speculazioni teoriche da perdere completamente il legame con la realtà.

Allo stesso modo,

Socrate era così assorbito nel discutere l'essere umano in astratto e nell'esaminare la “persona” come un concetto universale che è diventato incapace di salvare l'unica cosa che è sempre e infinitamente più importante di qualsiasi principio teorico

---

riferimento socratico. Infatti, la funzione di smascheramento della finta conoscenza appare fondamentale anche nel dialogo filosofico, che si pone come primo obiettivo quello di chiarificare il pensiero dell'ospite, eliminando le false credenze e gli errori nel ragionamento. Inoltre, la scelta di mettere al vaglio il sapere per dimostrarne la validità o meno risulta cruciale anche per la pratica filosofica, adottando così un metodo rigoroso che esclude eventuali pregiudizi e preconcetti. La messa in discussione dei poteri costituiti, inoltre, diventa un'ulteriore prova per individuare il vero sapere senza sottomettersi in modo acritico all'istituzione.

<sup>80</sup> RAABE, *Issues in Philosophical Counselling*, cit., p. 2.

astratto sull'umanità: la sua stessa vita. [...] Con la sua filosofia voleva salvare il mondo, ma non è riuscito a salvare sé stesso<sup>81</sup>.

L'interpretazione di Raabe, tuttavia, non coglie il senso del messaggio socratico, ribaltandolo in un'ottica egoistica che contrasta nettamente con la figura di Socrate. Socrate, infatti, non esprime alcuna logica suicidaria, semmai è un testimone che incarna l'esempio eminente del parresiasta, colui che dice la verità ad alta voce, decidendo di morire e rispettare la sentenza degli Ateniesi che lo condannavano a morte pur di non rinunciare alla verità, alla sua difesa e al suo riconoscimento pubblico. Socrate è un personaggio scomodo, che viene eliminato dalla scena pubblica di Atene perché ne mette in crisi le fondamenta: di fatto, come sottolinea Copleston, «l'accusa [era] che il filosofo inculcava nei giovani uno spirito critico nei confronti della democrazia ateniese»<sup>82</sup>.

Come illustra Simona Forti, per Socrate condurre una vita filosofica significa rendere concreti i propri ideali etici e politici, portando l'esempio «di come una vita singola possa fare scudo contro gli eccessi del potere: dal potere dei *topoi* linguistici, morali e sociali, al potere delle istituzioni della città»<sup>83</sup>.

Socrate in quest'ottica è colui che trasforma il *bios* in *ethos*, secondo un'attività etopoietica<sup>84</sup> che si sviluppa intorno al concetto di libertà. È nella sua persona, in quanto soggettività morale, quindi, che si vede il tentativo di scegliere sempre, nei limiti del possibile, l'opzione della libertà. Per questa ragione Socrate – prosegue Forti – «non può fare a meno di sentirsi responsabile per ciò che dice e ciò che fa, in rapporto a sé e agli altri»<sup>85</sup>. Il pensiero socratico, dunque, non si distingue tanto per la sua capacità di dialogo con l'altro, ma per l'attenzione e la vigilanza che pone nei confronti di qualsiasi tipo di assoggettamento e dominazione.

Il modo in cui Socrate riesce a manifestare la propria libertà è attraverso il giudizio critico e la continua messa in discussione della realtà. Socrate vuole esercitare la sua soggettività

---

<sup>81</sup> Cfr. Ibi, p. 3.

<sup>82</sup> COPLESTON, *Storia della filosofia vol. I*, cit., p. 167.

<sup>83</sup> S. FORTI, *Lecture socratiche. Arendt, Foucault, Patočka*, in ARENDT, *Socrate*, cit., p. 100.

<sup>84</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>85</sup> Ibi, p. 101.

etica all'interno della comunità, attraverso l'istanza di libertà di cui si arroga e pretende il diritto, che si esplica concretamente nella *parresia*, nel parlare con verità, e nello smascherare l'ignoranza altrui.

In questo senso, la principale preoccupazione di Socrate non è la morte, bensì il commettere ingiustizia. Anche nel momento in cui dovrebbe difendersi davanti ai giudici, il maieuta torna ad affermare questo principio: «quello che mi importa più di tutto, è di non commettere ingiustizia o empietà»<sup>86</sup>. Per il resto, Socrate rimane saldo ai suoi principi poiché «ad un essere umano buono non può capitare nessun male, né in vita né in morte»<sup>87</sup>; una vita buona e giusta, dunque, nel segno della verità non teme nemmeno la morte.

Anche in questo caso, dunque, l'insegnamento socratico sembra essere travisato e semplificato. Del resto, con l'esempio della tragedia socratica, Raabe non vuole neanche rileggere la figura di Socrate attraverso la logica suicidaria, bensì vuole mostrare i limiti paradossali della filosofia accademica.

La scelta di alcuni consulenti di riferirsi a Socrate, in ogni caso, merita di essere approfondita per un'altra ragione che permette di cogliere un nodo strutturale implicito nella stessa pratica: il rapporto tra opinioni (*doxa*) e verità.

## 5. In doxa stat veritas

Se, infatti, il maieuta si opponeva al relativismo dei Sofisti, pensatori di nicchia spesso malvisti, volendo invece perseguire la ricerca della verità, come si concilia questo modello con la tesi soggettivista secondo cui ognuno ha le sue verità in sé e non ci sono elementi per discriminare tra le diverse scelte esistenziali?

L'ironia e il non sapere di Socrate diventano da questo punto di vista un criterio importante – nella misura in cui il suo atteggiamento può essere letto come la prima forma di quel

---

<sup>86</sup> PLATONE, *Apologia di Socrate*, cit., 32d.

<sup>87</sup> *Ibi*, 41d.

dubbio metodico, inteso come «radicale spregiudicatezza»<sup>88</sup> che da Socrate in poi<sup>89</sup> viene utilizzato per raggiungere l'evidenza e la verità.

E questo è un nodo che, volente o nolente, Achenbach si trova posto davanti. Infatti, relativamente al rapporto tra consulente e consultante, afferma che «non si tratta di portare l'ospite su binari filosoficamente prestabiliti, ma di aiutarlo a cercare la *propria* strada. Tutto ciò presuppone una condotta da parte del filosofo che sappia rispettare l'altro “senza approvazione né biasimo”, [...] senza però dover essere d'accordo con lui»<sup>90</sup>. Tutto il carico di *parresia* implicito nella filosofia e nella vita di Socrate appare qui infatti, in questo compito di assecondare comunque la via dell'ospite – alquanto alleggerito.

Sebbene, dunque, Achenbach ponga Socrate come suo riferimento esplicito, tuttavia, non ne segue fino in fondo la lezione<sup>91</sup>, barcamenandosi tra la volontà di istituire la consulenza filosofica come pratica etica e il desiderio di rispettare il *milieu* soggettivistico del nostro tempo.

Non a caso, lo stesso Achenbach viene accusato di relativismo da Peter Raabe:

la concezione della consulenza filosofica di Achenbach è sia postmoderna che antirealista. Essa non ammette alcun criterio con il quale valutare la legittimità dei modelli della pratica. Achenbach ha di fatto generosamente permesso ai consulenti del mondo di definire la consulenza filosofica in qualunque modo ritenessero

<sup>88</sup> VANNI ROVIGHI, *Istituzioni di filosofia*, cit., p. 11.

<sup>89</sup> Vanni Rovighi fa riferimento tanto a Socrate, quanto ad Aristotele, Tommaso, Cartesio e Husserl per mostrare come il concetto di *epochè* sia antico quanto la filosofia. Scrive infatti: «l'*epochè* è la “messa fra parentesi” o “messa fuori giuoco” delle persuasioni della vita quotidiana e di ogni altra persuasione, per cercare che cosa sia indubitabilmente evidente. [...] Si sospende l'assenso, si mettono fuori gioco le persuasioni comunemente accettate, proprio per cercare che cosa resista al dubbio, di che cosa sia impossibile dubitare; il dubbio è in funzione della ricerca, della verità, altrimenti non ha senso» (*Ibidem*).

<sup>90</sup> ACHENBACH, *La consulenza filosofica*, cit., p. 13.

<sup>91</sup> Un autore che invece cerca di applicare in modo rigoroso il metodo socratico è il francese Oscar Brenifier. Il suo modo di condurre le sessioni di pratica filosofica fa diretto riferimento al procedere dei dialoghi socratici: vuole portare il proprio interlocutore a mettere in discussione tutte le sue assunzioni, fino ad arrivare a problematizzare qualsiasi proposizione. Secondo il pensatore, infatti, nulla è definitivo, tutto si può problematizzare. Questa posizione, che gli è valsa l'accusa di relativismo e sembra avvicinarsi maggiormente alle tecniche dei Sofisti invece che a Socrate, vuole indagare l'essere umano in tutti i suoi aspetti, anche quando suscita malessere e rifiuto. Non a caso, di frequente le sue sessioni di consulenza filosofica generano frustrazione. Ma per l'autore bisogna raggiungere questo stadio, superarlo, per poter finalmente avere la possibilità di incontrare sé stessi. Per un approfondimento si rimanda a: O. BRENIFIER, *Filosofare come Socrate. Teoria e forme della pratica filosofica con i bambini e gli adulti*, Ipc, Milano 2015.

appropriato. [...] è una posizione “tutto va bene”, che non autorizza alcuno standard di giudizio<sup>92</sup>.

Nondimeno, la contraddizione in cui sembra cadere Achenbach potrebbe essere evitata facendo riferimento a un'ulteriore categoria socratica: la *doxa*.

È Hannah Arendt che sviluppa un'accurata analisi della *doxa* socratica, utilizzandola per polemizzare con la filosofia politica di Platone. Secondo Arendt, infatti, «in Platone la verità è sempre intesa, anche quando la *doxa* non è menzionata, come l'esatto opposto dell'opinione»<sup>93</sup>, nell'ottica di una teoria metafisica che sacrifica in modo coercitivo e violento la dimensione politica negando la pluralità umana e ponendo al vertice il filosofo, ossia colui che ha conoscenza del mondo delle idee<sup>94</sup>. Al contrario, invece, Socrate non procede per contrapposizioni: parte dalla *doxa* altrui, l'opinione dell'altra persona, per iniziare il percorso di ricerca della verità. E in questo incarna il prototipo del cittadino ateniese.

Arendt, del resto, prende posizione al riguardo, dichiarando che «la contrapposizione tra verità e opinione è la conclusione più antisocratica che Platone potesse trarre dal processo di Socrate»<sup>95</sup>.

Se, dunque, per il maestro il nucleo della politica è costituito dalla pluralità delle voci, l'allievo al contrario rifiuta questo principio e introduce dei criteri assoluti per progettare e regolare la politica. La cesura, che per Arendt risulta fatale, porterà la storia della filosofia e del pensiero politico ad ancorarsi a una visione platonica, rigida e in nuce *totalitaria*, della realtà.

---

<sup>92</sup> RAABE, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, cit., p. 191.

<sup>93</sup> ARENDT, *Socrate*, cit., p. 26.

<sup>94</sup> Arendt fornisce una spiegazione per la presa di posizione di Platone, che lei rilegge come una risposta, radicale, al processo subito da Socrate. «È lo spettacolo di Socrate che sottopone la *doxa* alle opinioni irresponsabili degli Ateniesi, e che viene infine sconfitto da una maggioranza, a spingere Platone al disprezzo delle opinioni e a fare di lui un ardente fautore di criteri assoluti – cioè di criteri in base ai quali le azioni umane possano essere giudicate e il pensiero umano possa acquisire un certo grado di esattezza» (Ibi, pp. 26-27).

<sup>95</sup> Ibi, p. 27.

La *doxa* socratica, dunque, non corrisponde all'opinione platonica, ma all'apertura che ognuno ha rispetto al mondo<sup>96</sup> a partire da cui si indaga la verità – afferma Arendt con un'interpretazione di Socrate che sembra per la verità essere debitrice delle lezioni fenomenologiche sulla percezione in quanto fenomeno sempre situato e non per questo relativistico.

L'opzione del Socrate arendtiano per la *doxa* non va letta come l'adesione a un modello di riduzione della verità al mercato delle opinioni, ma sulla base di una confutazione della filosofia platonica come un modo per ricordare che «il compito del filosofo [...] non è quello di governare la città, ma è quello di essere il suo “tafano”, di rendere i cittadini più veritieri»<sup>97</sup>.

A differenza di Platone, Socrate, dunque, non ritiene di dover eliminare la *doxa*, perché nella sua particolare accezione del *doke moi*, la verità passa proprio da ciò che appare a me. In questa valorizzazione non c'è alcun soggettivismo. Riprendendo le parole di Arendt, infatti, si parte del presupposto che «lo stesso mondo si apre a ognuno, e che, malgrado tutte le differenze tra gli uomini e tra le loro posizioni nel mondo, e di conseguenza tra le loro *doxai*, “io e te, entrambi, siamo umani”»<sup>98</sup>.

Socrate, dunque, deve necessariamente porre delle domande ai suoi interlocutori: non conoscendo in anticipo le loro opinioni, le loro posizioni sul mondo, deve scoprirle, per poterli successivamente aiutare a «trovare la verità nella *doxa*»<sup>99</sup>.

La possibilità di compiere questo percorso comune è data, per Arendt, dalla condivisione appunto della condizione umana<sup>100</sup>. Ebbene, come mostra l'interpretazione di Arendt,

---

<sup>96</sup> Cfr. ARENDT, *Socrate*, cit., p. 35.

<sup>97</sup> Ibi, p. 35.

<sup>98</sup> Ibi, p. 34.

<sup>99</sup> Ibi, p. 35.

<sup>100</sup> «La vita umana, – spiega Arendt – condizione fondamentale sia del discorso sia delle azioni, ha il duplice carattere dell'uguaglianza e della distinzione. Se gli uomini non fossero uguali, non potrebbero né comprendersi fra loro, né comprendere i propri predecessori, né fare progetti per il futuro e prevedere le necessità dei loro successori. Se gli uomini non fossero diversi, e ogni essere umano distinto da ogni altro che è, fu o mai sarà, non avrebbero bisogno né del discorso né dell'azione per comprendersi a vicenda. [...] Nell'essere umano, l'alterità che egli condivide con tutte le altre cose e la distinzione, che condivide con gli esseri viventi, diventano unicità e la pluralità umana è la paradossale pluralità di esseri unici» (Cfr. H. ARENDT (1958), *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. S. Finzi, Bompiani, Milano 2017, pp. 127-128).

Socrate parte dalla *doxa* dell'interlocutore allo scopo di comprenderla e, se necessario, modificarla, in vista della verità.

Similmente, Achenbach vuole aiutare l'ospite a comprendere la sua *doxa*. Non impone, quindi, la propria conoscenza ma parte dal sapere altrui, dalla comprensione e dalla prospettiva del consultante per iniziare il percorso di ricerca filosofica.

Achenbach, tuttavia, si mostra titubante nel prendere una posizione chiara circa il perseguimento o meno della verità.

Se infatti, parlare di *doxa*, potrebbe costituire un modo per conciliare la tendenza al soggettivismo del contesto contemporaneo con l'istanza etica universale implicata nella versione achenbachiana, l'autore sembra tuttavia non volersi fare carico fino in fondo della lezione socratica, cercando di restare su un terreno alla fine ambiguo.

Lo scopo, infatti, dovrebbe rimanere il portare alla luce la verità: l'arte dialettica, infatti, come scrive Arendt, «non distrugge la *doxa*, l'opinione; al contrario, ne rivela la veridicità»<sup>101</sup>.

Similmente, in una dinamica di consulenza filosofica, il punto di partenza fondamentale è dunque rappresentato dalla *doxa* del consultante, ossia dalla situazione prospettica in cui si trova. Dal momento che fenomenologicamente la visione del mondo è sempre parziale, si parte così dalla *doxa* per esercitare, in un momento successivo, la criticità. Valorizzare la *doxa*, dunque, significa valorizzare la ricerca della verità a partire dal punto di vista prospettico dell'io. La verità non viene ridimensionata o elusa, né si mira a fornire una versione migliorata o più coerente della *doxa*, bensì si accoglie la lezione della fenomenologia e si parte da ciò che il cliente vede a partire dalla sua situazione e interpreta rispetto al mondo, cercando un contenuto veritativo all'interno della sua posizione 'prospettica'.

Tuttavia, gli autori della consulenza filosofica sembrano reticenti a seguire fino in fondo i riferimenti filosofici a cui si richiamano.

Come nel caso di Hegel e Agostino, anche il rimando alla filosofia socratica rischia così di essere povero e circoscritto rispetto alla sua complessità originaria.

---

<sup>101</sup> ARENDT, *Socrate*, cit., p. 35.



Una pratica filosofica che invece voglia definirsi tale, smentendo la provocazione di Dal Lago, dovrebbe svilupparsi proprio a partire da tale complessità, onorando per davvero le promesse pratiche e teoriche che è in grado di suscitare.

La ricerca della verità circa la *doxa* dell'interlocutore – nell'accezione molto puntuale con cui abbiamo però presentato tale termine – sembra così poter rappresentare la finalità propria della pratica filosofica, che in questo modo troverebbe una sua dimensione specifica al di fuori dei contorni psicologici entro cui alcuni autori vogliono inserirla.

Nondimeno, la vicinanza o la negazione della consulenza filosofica al mondo terapeutico rimane un argomento ampiamente dibattuto. Non tutti, del resto convergono su unica posizione comune; al contrario, le diverse voci assumono posizioni molto distanti, che rinnegano o abbracciano la possibilità che la pratica filosofica possa rappresentare un'opzione curativa.

Si presenta così l'esigenza di approfondire queste tematiche, per vedere se la consulenza filosofica abbracci o rinneghi il concetto di *terapia*.

## CAPITOLO TRE

## Tra terapia e riflessione

«Oggi, il mondo sta evolvendo verso un modello ospitalizzato,  
e il governo acquisisce una funzione terapeutica.

La funzione dei leader è quella di far adattare gli individui ai processi di sviluppo,  
secondo una reale ortopedia sociale [...].

Il mondo è un grande asilo, dove i governanti sono gli psicologi, e il popolo, i pazienti»

M. FOUCAULT, *Le monde est un grand asile*

### 1. *La medicalizzazione della società*

«L'ideologia più potente del ventesimo secolo»<sup>1</sup> è la psicoterapia, afferma Schuster in modo caustico. La questione cruciale, secondo l'autrice, è legata specialmente alla malattia mentale, al differente modo di interpretarla: se infatti quando si fa riferimento a una patologia fisica la persona *ha* tale patologia, con la malattia mentale, invece, la persona diventa la sua stessa malattia, *è* la patologia. Non a caso, si dice che il tale *è* un psicotico, *è* un ipocondriaco, ma *ha* un raffreddore o un'ulcera. Questa affermazione, tuttavia, è molto problematica da un punto di vista etico.

Infatti, la distinzione operata dalla pensatrice israeliana è in realtà viziata dal ragionamento che vuole mostrare: di fatti, si può ambivalentemente parlare di una persona che ha il diabete o di un diabetico. La vera differenza, dunque, sta a livello fenomenologico tra l'essere e l'avere una patologia. Le persone hanno una patologia ma non si identificano con essa né vengono a coincidere o a ridursi alla loro malattia.

In questo senso, la critica di Schuster assume nondimeno un certo rilievo. «Quando una non manifesta malattia mentale riceve il suo nome medico, e questo nome viene accettato

---

<sup>1</sup> SCHUSTER, *La pratica filosofica*, cit. p. 10.

dalla persona che soffre, questa inizia a identificarsi con quella particolare afflizione come fatto medico»<sup>2</sup>.

Schuster adotta per contrasto una posizione contraria a questa patologizzazione della società e della persona. Il suo intento è infatti quello di proporre un'alternativa che prenda totalmente le distanze dal mondo della psicologia.

La medicalizzazione della società, invece, vuole creare un indebito nesso tra la sfera del vissuto e l'ambito psicologico. Questo nesso, non giustificato, vuole trasformare i vissuti dell'esperienza umana in patologici, anche ne conserverebbero dei significati altri e lontani dalla patologia. Tutto diventa patologia e, dunque, tutto rientra nell'ambito di competenza della psicologia.

Al giorno d'oggi, del resto, le domande filosofiche e teologiche sono state sistematicamente tramutate in domande psicologiche, al punto che «per molti la psicoterapia è diventata una nuova religione»<sup>3</sup> –afferma Schuster riprendendo l'espressione pungente di Tyrrell.

La medicalizzazione dell'esistenza, dunque, investe la società contemporanea che ne diventa il prodotto. Davanti a questo fenomeno, così avvolgente, anche la consulenza filosofica si trova coinvolta, non potendo quindi esimersi dal prendere posizione al riguardo.

L'opposizione che si manifesta fin dagli esordi della pratica filosofica nei confronti delle psicoterapie deriva quindi dal contesto in cui la consulenza filosofica nasce e si sviluppa. Questa avversione, che distingue specialmente gli inizi della pratica filosofica, costituisce una risposta a quella cultura terapeutica che caratterizza il nostro tempo, in cui ogni problema esperienziale diventa una patologia da identificare e ogni soggetto un paziente da curare. Non a caso Achenbach definisce la *Philosophische Praxis* come un'alternativa alle psicoterapie.

La consulenza filosofica quindi, almeno nella sua versione originale, si presenta come proposta alternativa al paradigma terapeutico: si ritiene, infatti, che la riflessione e il

---

<sup>2</sup> Ibi, p. 9.

<sup>3</sup> B. J. TYRRELL, «Christotherapy: An Approach to Facilitating Psychospiritual Healing and Growth», in R. WICKS, R.D. PARSONS, D. CAPPS (a cura di), *Clinical Handbook of Pastoral Counseling*, Paulist, NY 1985, p. 62 in SCHUSTER, *La pratica filosofica*, cit., pp. 88-89.

dialogo filosofico possano essere degli strumenti cruciali per comprendere la realtà circostante senza la necessità di dover ricorrere alla terapia.

Il fenomeno a cui invece si assiste fin troppo spesso è quello che si definisce *imperialismo psicologico*<sup>4</sup> – usando le parole del consulente filosofico Ran Lahav – ossia un’indebita presa in carico delle questioni filosofiche da parte della psicologia.

É la tendenza a considerare tutti gli aspetti della vita come capaci di essere compresi psicologicamente. Questo include, in particolare, le questioni esistenziali, cioè le domande su come rendere la propria vita degna, piena, significativa [...]. Secondo la concezione di gran parte della società contemporanea, se si desidera essere aiutati in queste questioni, lo psicoterapeuta è l’indirizzo giusto<sup>5</sup>.

Lahav ritiene quindi che la psicoterapia abbia monopolizzato ogni ambito dell’esistenza umana e si sia arrogata il diritto di poter ricomprendere sotto la sua sfera di influenza e di indagine qualsiasi problematica il soggetto possa rilevare.

Come Achenbach, dunque, anche il filosofo israeliano mira a sottolineare la tendenza della società a rileggere qualsiasi ambito della vita da un punto di vista psicologico.

L’accusa che viene rivolta alla psicologia non mira a demolire la disciplina né a privarla della sua sfera d’azione; rappresenta innanzitutto una critica alla filosofia, che da tempo ha ceduto il suo terreno di competenza alla psicologia, la quale pian piano ha ricompreso sotto la sua sfera di interesse qualsiasi questione problematica che può manifestarsi nell’essere umano.

In merito a questo punto, Achenbach contesta il valore e l’efficacia di un approccio terapeutico esteso a ogni campo della vita umana e sostiene la necessità da parte della filosofia di riappropriarsi di ciò che per lungo tempo è stato di sua competenza.

Achenbach, infatti, attribuisce l’interruzione della tradizione filosofico-pratica a due cause: inizialmente all’interesse per l’immortalità dell’anima da parte dei sacerdoti e,

---

<sup>4</sup> LAHAV, *Philosophical Counselling as a Quest For Wisdom*, cit., p. 11.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

successivamente, alla «preoccupazione per la *salute* dell'anima»<sup>6</sup> degli psicoterapeuti. Secondo il consulente tedesco, dunque,

oggi riusciamo a vedere questo secondo sviluppo come l'estensione delle pretese di potere assoluto della ragione umana sulla natura. A partire da Freud essa ha voluto dominare anche la natura dell'essere umano: la *psicologizzazione della cura dell'anima* è stata una sorta di colonizzazione dell'Africa interiore. Da questo momento in poi la psiche è stata pienamente investita dal generale processo di razionalizzazione della vita e costretta nelle rigide maglie dell'espressione logico-verbale.

La grandezza e il valore della filosofia si individuano, piuttosto, nell'idea che la filosofia non abbia un contenuto specifico, ma solo nel senso che qualsiasi tema può in effetti diventare filosofico. Questo perché l'attività filosofica, «come scrive Popper, ha le sue radici nei problemi non-filosofici (cioè nei problemi della gente)»<sup>7</sup>. Se la filosofia si svincola dai legacci in cui è costretta nel mondo accademico e si riappropria della sua originaria natura, *tornando a essere pratica, un'attività, un processo*, allora può porsi nuovamente come riflessione critica sulla postura di vita delle persone.

Non è dunque una demonizzazione della pratica psicologica, bensì costituisce una sottolineatura di quel fenomeno definito a buon conto da Shlomit Schuster come «psicopatologizzazione»<sup>8</sup> della società. La conseguenza di questo cambio sociale ha portato a non sapere più che significato e che funzioni attribuire alla filosofia, che si trova a dover giustificare la sua esistenza e la sua utilità.

Per questa ragione, la consulenza filosofica, almeno nella sua forma originale, vuole tracciare una distanza netta dall'ambito terapeutico, elaborando una definizione che si allontani dal concetto di terapia o consolazione. Si definisce, al contrario, come una messa in discussione delle verità e delle credenze del soggetto, una problematizzazione della sua

---

<sup>6</sup> G.B. ACHENBACH, *Philosophische Praxis*, in C. BRENTARI, R. MÀDERA, S. NATOLI, L. V. TARCA (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, Mondadori, Milano 2006, pp. 161-169, p. 163.

<sup>7</sup> R. SOLDANI, *Introduzione*, in ACHENBACH, *La consulenza filosofica*, cit., p. 6.

<sup>8</sup> SCHUSTER, *La pratica filosofica*, cit., p. 9.

esistenza e dei suoi valori. Rappresenta una pratica di libertà, talvolta anche molto faticosa, che mira a esaminare la vita della persona, per renderla cosciente e consapevole e non più semplicemente assoggettata ai paradigmi della società dentro cui è inserita. Si mettono in discussione le certezze dell'individuo, per tornare a riflettere, mettendo alla prova la comprensione stessa del singolo.

È soprattutto Lahav che si sofferma sulle conseguenze problematiche che il paradigma terapeutico comporta per la pratica filosofica. Infatti, ritiene abbia portato la filosofia ad allontanarsi dalla sua identità e dal suo scopo, ossia la comprensione della vita e la ricerca della saggezza. Questo slittamento ha condotto la consulenza filosofica a modificare il suo nucleo di riferimento di *pratica della filosofia*, ma soprattutto ha posto la pratica filosofica al servizio dell'economia di mercato.

La filosofia, dunque, invece di essere critica nei confronti della società, trova posto in essa per vendere i suoi servizi. Tuttavia, per il filosofo israeliano questo posizionamento della disciplina implica un disconoscimento della vera natura della filosofia: «puntare alla soddisfazione del consultante significa tradire la filosofia come ricerca di comprensione e saggezza»<sup>9</sup>. La filosofia, che non si era mai presentata fino a questo momento come un «fornitore di beni»<sup>10</sup>, sembra invece ora rientrare nel paradigma economico contemporaneo, che si preoccupa solo di offrire soddisfazione all'individuo consumatore.

la filosofia nel suo senso profondo [è] come una critica dei bisogni che percepiamo, non una appagatrice di bisogni. Il suo scopo è suscitare scontento, non offrire soddisfazione. Cerca di far nascere perplessità e meraviglia non di produrre soluzioni e acquiescenza; di incoraggiare un apprezzamento della complessità e ricchezza della vita, non di semplificare la vita entro soluzioni e conclusioni pratiche. La vera pratica filosofica cerca di mettere in discussione tutto ciò che è “normale”, non di condurre la gente alla normalità<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> LAHAV, *Uscire dalla caverna*, cit., p. 108.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibi*, p. 109.

Lahav denuncia questo cambiamento, ritenendo che la pratica filosofica debba recuperare il suo carattere rivoluzionario di messa in discussione di ciò che è stabilito, ciò che si conosce e ciò in cui si crede. L'autore, tuttavia, utilizza delle espressioni fin troppo forti: è vero che l'obiettivo della filosofia è quello di risvegliare le coscienze dei soggetti, questo però non significa non fornire programmaticamente alcuna soluzione, bensì significa prendere parte alla normalità senza farla coincidere con l'uniformità. Non c'è nulla di sbagliato nell'essere normale, se con "normalità" si intende un modo di essere dell'essere umano condiviso e condivisibile con gli altri uomini.

In ogni caso, non tutte le voci riconoscono questa distanza dalla psicoterapia. Alessandro Dal Lago, ad esempio, critica la presa di posizione della consulenza filosofica, che si pone apparentemente come *alternativa* alle psicoterapie, quando invece, secondo l'autore, rimane all'interno del paradigma terapeutico ma come sua versione migliorata.

«La CF si configura apparentemente come superamento del modello psicoterapeutico»<sup>12</sup>, afferma Dal Lago, si presenta come una sorta di *rischiaramento dialettico*<sup>13</sup> che elimina i limiti della terapia per agire nel campo della normalità – all'interno del quale rientra anche il patologico. In questo senso, Dal Lago definisce questo rapporto come «una relazione di inclusione, il che pone ovviamente una questione di gerarchia»<sup>14</sup>.

Probabilmente, come in tutte le questioni di spartizione del mercato, si raggiungerà un accomodamento vantaggioso per i concorrenti. Nella società terapeutica c'è posto per tutti<sup>15</sup>.

Secondo il pensatore, quindi, la consulenza filosofica rimane una versione camuffata di terapia, che si propone solo apparentemente come alternativa alla terapia, ma che segue invece le regole del mercato e della psicologizzazione della società. Non solo, si presenta inoltre come la versione migliore della psicoterapia, che si pone in posizione gerarchica ricomprendendo la terapia sotto la sua ala, come specificazione dei problemi patologici.

---

<sup>12</sup> DAL LAGO, *Il business del pensiero*, cit., p. 32.

<sup>13</sup> Cfr. Ibi, p. 34.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

La critica di Dal Lago si posiziona in effetti su uno dei punti problematici della consulenza filosofica. Come si è visto, il rapporto – a volte scontro – con la psicoterapia rappresenta uno dei punti più complessi da sciogliere. Tuttavia, se è vero che la pratica filosofica viene introdotta, proprio nella sua definizione iniziale achenbachiana, come *alternativa* alle psicoterapie, questo non significa necessariamente che si tratti di un «superamento del modello psicoterapeutico», per riprendere ancora una volta le parole di Dal Lago.

Il termine *alternativa*, infatti, suggerisce un ampliamento delle possibilità tra cui scegliere, un orizzonte più vasto di opzioni e non il fagocitarsi di una nell'altra. È vero che in alcune interpretazioni, come quella di Raabe, la consulenza filosofica viene posta all'apice di ogni tipo di consulenza, ma di base l'atteggiamento maggioritario e originario vede un'opposizione nei confronti della psicoterapia più che una collaborazione. Non è quindi così facile tracciare una connessione tra i due ambiti, né tantomeno una collaborazione o un «rapporto di inclusione»<sup>16</sup>.

Sebbene la posizione di chi scrive ritenga controproducente sostenere un rapporto di conflittualità – i due ambiti, mantenendo la loro autonomia, possono invece anche collaborare – è indubbio che la pratica filosofica nella sua versione originale nasca in antitesi alla psicoterapia, come sua critica. Se dunque è condivisibile l'esigenza di Dal Lago di un «superamento del modello psicoterapeutico», non è altrettanto sostenibile l'idea di una gerarchia e/o di un'inclusione dell'una nel campo d'azione dell'altra. Psicoterapia e pratica filosofica devono rimanere due ambiti separati che si distinguono in base ai metodi utilizzati, agli obiettivi prefissati, al contesto epistemologico di riferimento e al bacino di persone a cui si indirizzano.

Le critiche di Dal Lago, in ogni caso, costituiscono uno spunto di riflessione costante, utili a individuare le forme semplicistiche e falsate di consulenza filosofica, che diventano il bersaglio delle accuse dell'autore. In questo modo, si apre lo spazio per una pratica filosofica più consapevole, senza per forza doversi inserire nell'ambito terapeutico.

A questo proposito, l'iniziale rifiuto della disciplina psicologica da parte della consulenza filosofica si può tuttavia comprendere come necessità da parte della nuova pratica di

---

<sup>16</sup> *Ibidem*.



definirsi: non a caso la linea assunta da Achenbach, che esclude almeno nella fase iniziale qualsiasi commistione, è molto simile alla posizione adottata nei confronti della filosofia accademica. La mossa teorica è quindi anche dovuta a un'esigenza di tipo fondativo: Achenbach sente la necessità di porre la maggiore distanza possibile tra la sua proposta di *Philosophische Praxis* e ciò che, dal suo punto di vista, ne minaccia l'identità e l'autonomia.

## 2. *Un confronto è possibile*

La presa di posizione di Achenbach nei confronti delle psicoterapie sembra essere di assoluto rifiuto.

In realtà, la molteplicità delle voci presenti nel dibattito coincide con una varietà di posizioni differenti, più o meno disponibili al confronto e alla collaborazione. In ogni caso è bene sottolineare fin dalle prime battute che il riferimento al mondo delle psicoterapie rimanda a un ambito talmente vasto e variegato da rendere difficile qualsiasi tipo di generalizzazione.

L'intento è quello di fornire un primo inquadramento della questione per poi affrontarla più dettagliatamente una volta che si entrerà nel merito dei diversi approcci proposti dai vari autori facenti parte del mondo della pratica filosofica.

Dunque, la posizione dei primi fautori della consulenza filosofica non è in realtà condivisa da tutti coloro che, invece, vedono nella psicoterapia (genericamente intesa) un interlocutore interessante con cui confrontarsi. Questo non significa accettare di farsi dare le carte dalla disciplina psicologica, bensì essere disponibili a un confronto che accetti la compresenza di elementi comuni o simili.

Del resto, l'idea del *counseling* filosofico nasce proprio da questo assunto. Lo stesso Rogers, a cui si attribuisce più o meno debitamente la paternità del *counseling*, propone un modello terapeutico con diverse influenze filosofiche. Come mostra il consulente filosofico italiano Luca Nave, la terapia centrata sul cliente nasce dalla fitta corrispondenza che Rogers intrattiene con il filosofo Martin Buber.

Buber, in effetti, sviluppa la sua filosofia intorno al rapporto *io-tu*, alla responsabilità e alla relazione con l'altro. La relazione con l'altro, per il filosofo austriaco, rappresenta il dato costitutivo dell'essere umano, per cui

l'essere umano diventa io a contatto con il tu. Ciò che sta di fronte viene e si dilegua, eventi di relazione si condensano e si disperdono, e in questo scambio, ogni volta accresciuta si fa chiara la coscienza di quell'elemento che rimane uguale fra i due, la coscienza dell'io<sup>17</sup>.

Dunque, per Buber, l'originarietà della relazione con l'altro, questo "tu" che esiste da sempre, è ciò che dà la possibilità all'io di costituirsi in quanto tale. Il tu, infatti, lo interpella, lo provoca, lo sollecita, pretendendo delle risposte. Buber arriva addirittura ad affermare che la relazione è l'istanza originaria: «all'inizio è la relazione: categoria dell'essere, disponibilità, forma che comprende, modello dell'anima; all'inizio è l'a priori della relazione, il tu innato»<sup>18</sup>.

Tuttavia, questo modo di intendere la relazione originaria appare problematico per il modo anti-sostanzialistico in cui è concepito l'io. Infatti, per Buber l'io emerge dalla relazione, non preesiste e non ha alcun fondamento a cui inerire. L'apparire dell'io dipende quindi completamente dalle sue relazioni con l'altro. Davanti a questa proposta, però, sorgono

---

<sup>17</sup> M. BUBER (1954), *Io e tu*, in ID., *Il principio dialogico e altri saggi*, trad. it. A. M. Pastore, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, pp. 79-80).

<sup>18</sup> Ibi, p. 78. Nondimeno, il filosofo è consapevole che non ogni tipo di relazione è identificabile come una relazione io-tu. Per questa ragione compie una distinzione tra i rapporti io-esso, che il soggetto istaura con l'ambiente circostante e che rappresentano il mondo della percezione e dell'attività, e i rapporti io-tu, ascrivibili alla sfera dell'essere. Non a caso, Buber definisce i primi come "esperienza oggettivante", mentre i secondi "eventi esistenziali", per sottolinearne la differenza qualitativa. È nella relazione, dunque, che l'io diventa un io e non un semplice esso. «Divento io nel tu; diventando io, dico tu. Ogni vita reale è incontro» (Ibi, p. 67). La relazione io-tu si esplica attraverso la categoria dell'amore. Per il filosofo austriaco, infatti, l'amore è la forma concreta della responsabilità che permette di riconoscere l'altro nella sua soggettività. Inoltre, implica reciprocità e consapevolezza: è dunque un modo di relazionarsi con l'altro che lo vuole far fiorire in tutta la sua soggettività. Buber è molto attento a questo aspetto perché la sua finalità ultima è quella di proporre un'alternativa all'individualismo ateo contemporaneo. L'idea quindi di una coesistenza con l'altro e con il mondo appare una soluzione, filosofica, abbracciabile da chiunque, che può portare a una rivoluzione in campo antropologico ed etico. «Se l'essere umano vuole conquistare sé stesso, deve salvaguardare la tensione alla solitudine e il fuoco della sua problematica, trasponendoli in una coesistenza rinnovata, a dispetto di tutto, una coesistenza con tutto il suo mondo» (1942, *Il problema dell'essere umano*, trad. it. A. Rizzi, LDC, Rivoli 1983, p. 118).

delle perplessità: non si capisce come si possa istaurare una relazione tra un tu già esistente e un io in via di formazione, che necessita del riconoscimento altrui per acquisire la sua identità.

Al contrario, sembra invece necessario affermare innanzitutto l'esistenza e la consistenza dell'io, che non sorge dalla relazione ma è già presente, per poter poi analizzare la relazione con l'altro. Se, infatti, si riconosce che è nella relazione che il soggetto può fiorire, tuttavia non è possibile sostenere che l'io appartenga e dipenda nella sua essenza dall'altro.

La riflessione di Buber, quindi, cruciale per l'importanza che in ogni caso attribuisce alla relazione interpersonale, deve però essere riletta in senso sostanzialistico, per non privare l'io della sua consistenza e non renderlo dipendente dall'altro per quanto riguarda la sua identità.

Sarà dunque interessante andare a vedere se quelle prospettive che si pongono in linea di continuità con la psicologia conservino un riferimento a Buber, per lo meno per quanto concerne la sottolineatura sulla relazione. In ogni caso l'elemento fondamentale rimane l'impegno a mantenere i due ambiti comunque separati, volendo evidenziare le differenze di approccio, metodologie, risorse e tradizioni e tenendo sempre in considerazione la varietà di orientamenti presenti sia nel mondo delle terapie che in quello delle pratiche filosofiche.

Tuttavia, come afferma Lahav, «da un punto di vista teorico la questione fondamentale non è rappresentata dal diploma o dal biglietto da visita del professionista, bensì se i metodi, gli argomenti, le competenze e la conoscenza adottati siano psicologici o filosofici»<sup>19</sup>. La differenza fondamentale si individua dunque nel modo in cui l'altro viene interpellato: infatti, da un lato gli approcci psicologici si concentrano su eventi e processi psichici, cioè, seguendo ancora Lahav, su «processi interni al paziente che si trovano alla base della questione problematica presa in esame»<sup>20</sup>. Questi processi costituiscono il fulcro delle sedute di terapia nonché l'oggetto su cui si focalizza l'attenzione del terapeuta. Dall'altro, al contrario, la consulenza filosofica non cerca di trattare i problemi del

---

<sup>19</sup> LAHAV e TILLMANNS, *Essays on Philosophical Counselling*, cit., p. 11.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

consultante nei termini di processi psicologici, bensì li interpreta come letture personali del mondo, ossia si focalizza sui significati e le implicazioni filosofiche che le questioni poste dal cliente comportano.

Questo significa che l'approccio psicologico e l'approccio filosofico agiscono a partire da due presupposti differenti, ma non per forza contraddittori: la psicoterapia, dunque, si concentra sui processi psichici del cliente, volendo analizzarli per trovare una possibile soluzione che possa eliminare la situazione problematica. La consulenza filosofica, invece, considera tali problemi come delle questioni da cui partire per acquisirne una maggiore comprensione, diventando così il punto di partenza per una riflessione ulteriore sull'esistenza stessa dell'ospite. Questo significa che non esistono per la pratica filosofica né pazienti da curare, né situazioni patologiche da risolvere. Il focus è diverso, si mira a una comprensione della questione più ampia e più profonda che porta alla chiarificazione della stessa.

Per questa ragione, non si ritiene che la terapia psicologica e la pratica filosofica debbano essere escludenti. Non agendo con le stesse finalità né sugli stessi elementi, la psicologia e la filosofia possono non escludersi necessariamente.

Come sostiene la consulente Donata Romizi<sup>21</sup>, formatasi con Achenbach, esistono infatti degli elementi di somiglianza tra i due ambiti disciplinari. È dunque più che probabile che si possano mischiare gli approcci o, per lo meno, che possano essere presenti delle influenze da parte di una e dell'altra materia. In fondo, l'essere umano è uno – afferma la pensatrice – «come anche il suo pensiero e il mondo»<sup>22</sup>; sono le discipline che per convenzione hanno dichiarato i confini entro cui operano, confini labili e artificiali che possono variare. Romizi, dunque, preferisce evitare di parlare di purezza della disciplina.

---

<sup>21</sup> Donata Romizi è una consulente filosofica italiana che opera nell'ambiente austriaco. Si laurea in Filosofia della Scienza presso l'Università di Bologna, mentre frequenta allo stesso tempo anche il *Collegio Superiore Alma Mater Studiorum*. Dopo alcuni anni in cui si dedica all'insegnamento nelle scuole superiori, torna a occuparsi della ricerca accademica intraprendendo un percorso di dottorato presso l'Università di Vienna, che conclude nel 2013. Contemporaneamente, termina il corso di specializzazione alla pratica filosofica tenuto da Gerd Achenbach. Attualmente ricercatrice presso l'ateneo austriaco, tiene il corso di "Filosofia e didattica" ed è la vicedirettrice del corso *post lauream* in Pratica Filosofica.

Per ulteriori informazioni relative al corso si rimanda al sito del corso: <https://www.postgraduatecenter.at/weiterbildungsprogramme/bildung-soziales/philosophische-praxis/> (data ultima visita: 4 febbraio 2022).

<sup>22</sup> D. ROMIZI, *Intervista a Donata Romizi*, «Phronesis» 2016/n.25-26, pp. 73-84, p. 79.

Tuttavia, ritiene che sia utile soffermarsi sulle differenze tra i due ambiti che, bisogna riconoscerlo, sono *tendenzialmente* diversi.

Sono convinta che la consulenza filosofica, in quanto filosofica, sia tendenzialmente diversa dall'approccio psicoterapeutico, e spesso c'è qualcosa di inutilmente pedante nel sottolineare le eccezioni e le specificità all'interno della psicoterapia per oscurare questa diversità. In un contesto psicoterapeutico si vuole – normalmente e tendenzialmente – aiutare la persona a stare meglio, mentre in un contesto filosofico – normalmente e tendenzialmente – si cerca di migliorare (approfondire, chiarire...) il pensiero su una certa questione<sup>23</sup>.

È chiaro che si possono fare dei riferimenti a terapie psicologiche molto affini alla filosofia, tanto quanto si possono prendere come esempi quelle filosofie che presentano uno scopo terapeutico. Nondimeno, le differenze, in questo caso, servono a ricordare la natura della pratica filosofica, a identificarla e a distinguerla ed è bene soffermarsi su questi aspetti. Il confronto, infatti, se portato avanti con l'intento di sottolineare le differenze di ambito, allora ha un senso; se invece viene condotto nello strenuo tentativo di mostrare le convergenze – che pur essendoci non superano le differenze – allora diventa una presa di posizione ideologica. Su questo punto Romizi appare molto chiara e non lascia margine al dubbio interpretativo.

Dunque, se si manifesta la necessità di un intervento psicologico, questo non elimina la possibilità di proseguire con un lavoro filosofico di ricerca, né limita l'azione terapeutica. Allo stesso modo, un soggetto che si trovi a scoprire dei nodi problematici nella sua esistenza non per forza deve intraprendere un percorso terapeutico, bensì deve avere la possibilità di rivolgersi a un professionista differente, quale può essere il filosofo, per iniziare un cammino diverso.

Si condivide dunque la posizione di Lahav, per il quale «la psicoterapia e la consulenza filosofica dovrebbero essere viste come due ambiti complementari e non sovrapposti,

---

<sup>23</sup> *Ibidem*.

ognuno concernente in primo luogo una differente dimensione della vita»<sup>24</sup>. Inoltre, bisogna riconoscere il fatto che all'interno del variegato mondo delle psicoterapie esistono alcuni approcci molto simili alla pratica filosofica<sup>25</sup>. Se infatti è abbastanza netta la differenza con la psicoanalisi, è invece molto più complicato tracciare una distanza così precisa con le terapie esistenziali e altri tipi di terapie, molto simili alla pratica filosofica, come per esempio la terapia cognitiva. È chiaro che restano alcuni elementi specifici che permettono di distinguerle e differenziarle; tuttavia, bisogna riconoscere anche le somiglianze esistenti.

Gli approcci che più si avvicinano alla consulenza filosofica sono quegli più recenti in campo psicologico, che si focalizzano su un significativo uso della razionalità e che vogliono considerare la relazione terapeuta-paziente come una relazione pseudo paritaria – tanto che sempre più di frequente il paziente viene ridefinito in qualità di cliente.

Si cerca in questo modo di eludere la relazione medica, uscendo dall'ambito della cura, per parlare invece di servizi professionali offerti al cliente.

---

<sup>24</sup> LAHAV e TILLMANN, *Essays on Philosophical Counselling*, cit., p. 11.

<sup>25</sup> Il consulente canadese Peter Raabe (*Teoria e pratica della consulenza filosofica*, cit., pp. 92-128) procede con un'analisi dettagliata dei vari tipi di terapie esistenziali, cognitive e comportamentali, mostrando come le differenze procedurali vengano ampiamente attenuate dalle molteplici somiglianze. Sottolinea come, se da un lato il consulente filosofico sia ben equipaggiato per adottare un approccio filosofico e per trasmettere le competenze necessarie per sviluppare il pensiero critico, dall'altro, anche diversi approcci psicoterapeutici hanno a che fare con interrogativi e contenuti filosofici del cliente. Ciò che può fare la differenza, quindi, è solo il livello di preparazione dei professionisti e non la disciplina d'origine. Sebbene questa presa di posizione sia discutibile, dal momento che la disciplina di provenienza identifica invece il professionista e il suo modo di operare, in ogni caso Raabe vuole sottolineare l'importanza di una preparazione adeguata, che non permetta a chiunque di definirsi un esperto del campo. Inoltre, anche per quanto riguarda il rapporto cliente-terapeuta, la cosiddetta "posizione intenzionale", definita da Raabe come il differenziale tra le due discipline, in realtà può stabilire una differenza solo se la consulenza filosofica viene contrapposta alla psicoanalisi freudiana. In tutti gli altri casi sembra evidente che ci siano posizioni intenzionali anche da parte degli psicoterapeuti. Relativamente agli obiettivi, prosegue Raabe, sembrano molto simili. Gli psicoterapeuti dichiarano esplicitamente di voler aiutare i loro clienti a migliorare le loro vite, mentre l'originaria impostazione della consulenza filosofica, quella achenbachiana, non vuole porsi nessun obiettivo esplicito. Tuttavia, diversi altri approcci di consulenza filosofica – come quella di Raabe – sostengono invece una finalità terapeutica in linea con l'approccio psicoterapeutico. Anche per quanto concerne i metodi e le tecniche ci sono diverse affinità. Dunque, per Raabe non è possibile individuare una differenza netta tra la consulenza filosofica e quei tipi di terapie che utilizzano approcci filosofici ma sono basate sulla psicologia. Infatti «non solo molti psicoterapeuti impiegano di fatto la filosofia nella loro professione, ma anche alcuni filosofi utilizzano deliberatamente la psicologia nella loro» (p. 127). Il focus della discussione, per Raabe, deve quindi spostarsi, focalizzandosi non tanto sull'identità della disciplina elaborata in contrapposizione alle psicoterapie, bensì su quale sia la forma di consulenza filosofica più utile e proficua per il cliente.

Paziente o cliente, terapia o chiarificazione, cura o dialogo. Sono questi i termini del confronto che è bene approfondire per vagliare le diverse posizioni e poter proporre un bilancio conclusivo.

### 3. *Una visione purista*

L'impostazione di Shlomit Schuster, fedele sostenitrice di Achenbach, si basa su un'interpretazione purista della consulenza filosofica, che coincide in tutto e per tutto con la filosofia:

la pratica filosofica intesa come consulenza non è un ibrido di filosofia e psicologia, ma filosofia "in senso proprio": ciò a dispetto del fatto che nel nostro mondo post-freudiano e post-moderno l'idea dell'autonomia del pensiero [sembra] scandalosa<sup>26</sup>.

La pratica filosofica, dunque, nella visione di Schuster vuole ribaltare la rivoluzione freudiana; si potrebbe affermare che la pensatrice voglia riportare l'io a 'essere padrone in casa propria'<sup>27</sup>. Riprendendo le note dell'autrice, si critica, infatti, la tendenza della società attuale a rileggere tutto attraverso le chiavi della psicopatologia, non accettando l'ipotesi che situazioni problematiche e difficili possano essere trattate in chiave antropologica, a prescindere dalle categorie di malattia. La versione di Schuster, dunque, prende forma a partire da un'opposizione serrata a qualsiasi tipo di commistione tra filosofia e terapia.

La filosofa esclude dunque qualsiasi apertura nei confronti della terapia, intesa come il polo dialettico con cui confrontarsi e scontrarsi. Questo non significa che Schuster rifiuti il modello clinico-terapeutico, bensì ritiene che sia una sfera separata che non deve interferire con la pratica filosofica. «Ciascun approccio è di aiuto nel suo modo peculiare. I diversi approcci possono essere utili complementandosi, ma ciascuno ha il suo valore

<sup>26</sup> SCHUSTER, *La pratica filosofica*, cit., p. 7.

<sup>27</sup> Con questa espressione si ribalta la celeberrima frase di Freud «l'Io non è padrone in casa sua» con cui il padre della psicoanalisi annuncia la scoperta dell'inconscio (Cfr. S. FREUD (1917), *Una difficoltà della psicoanalisi*, trad. it. C. Balducci, in ID., *Opere 1905-1921*, Newton Compton, Roma 2007, pag. 932).

indipendente»<sup>28</sup>. Nello specifico, la consulenza filosofica per Schuster è caratterizzata da un *approccio filosofico non clinico*<sup>29</sup>.

In linea con Achenbach, il modello a cui fa riferimento la consulente israeliana è Socrate: Schuster dichiara apertamente la sua affiliazione a una consulenza filosofica di tipo socratico, facendo suoi i grandi temi del filosofo della maieutica. Abbraccia il motto socratico per cui la vita non esaminata non sia degna di essere vissuta e rilegge l'intera storia della filosofia attraverso le categorie di pratica e azione a partire dal concetto di *cura*.

La pensatrice, infatti, conduce un'analisi minuziosa sul percorso storico-teoretico che questa nozione ha compiuto, per mostrare come solo in una fase tardiva la cura sia stata assunta dalla medicina e dalla terapia come nucleo fondativo disciplinare, essendo primariamente un concetto filosofico. Del resto, Schuster afferma che «la ricerca sulla relazione tra la psicologia e la filosofia della mente ha coinciso con la storia della psicologia»<sup>30</sup>; fino ad allora quella che ad oggi si chiama psicologia rientrava a far parte del sapere filosofico. L'intento, dunque, è quello di ricostruire la storia della nozione all'interno delle diverse correnti filosofiche, specialmente quelle antiche, per esplicitare il loro aspetto terapeutico – intendendo in questo caso il termine terapia come slegato dall'ambito clinico. Non a caso, «i filosofi del passato che si sono presi cura delle persone spesso credevano che la loro filosofia fosse terapia»<sup>31</sup> afferma l'autrice. È evidente, però, come non sia possibile far coincidere questo concetto di terapia con la moderna nozione clinica che nulla ha a che vedere coi filosofi antichi.

Schuster, infatti, vuole far vedere come la nozione di cura sia da sempre insista nel linguaggio e nel pensiero filosofico. L'autrice passa in rassegna diversi autori del mondo antico, da Aristotele agli Stoici, da Epicuro a Filone di Alessandria, attraverso Maimonide e soffermandosi specialmente su Platone, per vedere come viene inserita la cura nelle loro speculazioni filosofiche.

---

<sup>28</sup> SCHUSTER, *La pratica filosofica*, cit., p. 17.

<sup>29</sup> Cfr. Ibi, p. 20.

<sup>30</sup> Ibi, p. 86.

<sup>31</sup> *Ibidem*.



Secondo l'etica di Aristotele, dunque, la buona vita si apprende attraverso la moderazione, che può essere insegnata solo con la filosofia. La saggezza pratica, segno della ricerca del bene pratico, è «la cura per gli stati estremi dell'anima, dal momento che questo tipo di saggezza fa sì che l'individuo si attenga al giusto mezzo»<sup>32</sup>. Per lo Stagirita, quindi, la cura coincide con la saggezza pratica, che conduce eticamente l'essere umano sulla via del bene. Gli Stoici, invece, rifiutano la lettura di Aristotele affermando che la cura per la malattia dell'anima – causata dalle passioni e dagli impulsi – si individui nell'educazione razionale. Per gli Stoici, infatti, «si raggiunge la salute mentale attraverso una concezione razionale di questa materia [ndr. l'anima e le sue presunte malattie]»<sup>33</sup>. Epicuro, dal canto suo, definisce direttamente lo studio della filosofia come «la cura per il benessere dell'anima»<sup>34</sup>. Non a caso, la filosofia è considerata l'arte di vivere e, come evidenzia Schuster, viene considerata alla stregua dell'arte medica<sup>35</sup>.

Sia Filone di Alessandria che Maimonide, invece, fanno riferimento alla filosofia come cura legata al benessere fisico e mentale. Per Filone, dunque, i filosofi sanno curare meglio dei medici, in quanto «i secondi curano solo il corpo, mentre loro [i filosofi] trattavano anche le anime dominate da malattie dolorose e praticamente incurabili»<sup>36</sup>, derivanti dai vizi, dai piaceri, dai dolori e dalle passioni. Maimonide, invece, ritiene che l'anima, come il corpo, possa essere in buona o cattiva salute: la terapia per ottenere una buona anima è il miglioramento della disciplina morale.

Ora, Schuster conduce quest'accurata analisi dei filosofi del passato per concentrarsi principalmente su Platone, che tra questi autori considera il punto di riferimento cardinale. L'operazione che porta avanti la pensatrice è un confronto tra la teoria delle idee di Platone e la psicoanalisi: Schuster, infatti, ritiene che si possa intravedere un tracciato comune che dal filosofo greco arriva a oggi.

---

<sup>32</sup> Ibi, p. 91.

<sup>33</sup> Ibi, p.92.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> In merito al rapporto tra terapia e filosofia si rimanda al bel lavoro di Nussbaum, *La terapia del desiderio*, cit.

<sup>36</sup> D. WINSTON, *Philo of Alexandria*, Paulist, New York 1981, p. 42, in SCHUSTER, *La pratica filosofica*, cit., p. 93.

L'obiettivo, poi, è mostrare come la teoria platonica anticipi e migliori la successiva teoria psicoanalitica. L'autrice mostra come la base del benessere umano, per Platone, sia costituita dal bene e dalla giustizia, due elementi che al giorno d'oggi costituiscono le caratteristiche di una personalità sana, secondo molti terapeuti. La tesi della filosofa, tuttavia, vuole mostrare come sia stato Platone, e non la psicoterapia, ad aver teorizzato il concetto di salute mentale.

Nella *Repubblica*, infatti, la città ideale viene rifondata dai filosofi attraverso l'educazione morale e la legge razionale, per riportare la *polis* al suo stadio primordiale, cioè quello della città sana, che non ha più bisogno di leggi né governo. Bisogna quindi mettere in pratica una *terapia dell'anima*, attraverso cui la giustizia e la virtù curino i vizi.

Tuttavia, non si possono ignorare le critiche mosse da Popper nei confronti della società di Platone. Nel suo testo *La società aperta*<sup>37</sup>, Popper esamina le origini dello storicismo, allo scopo di mostrare gli elementi totalitari presenti nelle filosofie che lo avallano.

Platone rappresenta, a suo avviso, un precursore di questa corrente filosofica: segnato dagli eventi politici della sua giovinezza, elabora una legge dello sviluppo storico secondo cui «ogni mutamento sociale è corruzione o decadenza o degenerazione»<sup>38</sup>. La forma di stato ideale, dunque, coincide con la categoria popperiana di società chiusa, ovvero una società tribale sottomessa alle forze magiche<sup>39</sup>, avversa al mutamento, in opposizione alla società aperta, «che libera le capacità critiche dell'essere umano»<sup>40</sup>.

Popper, tuttavia, non propone questa distinzione a livello meramente descrittivo, bensì ritiene il passaggio dalla società chiusa a quella aperta «una delle più profonde rivoluzioni attraverso le quali è passato il genere umano»<sup>41</sup>.

---

<sup>37</sup> K. POPPER (1945), *La società aperta e I suoi nemici. Vol. I Platone totalitario*, trad. it. R. Pavetto, Armando Editore, Roma 1981.

<sup>38</sup> Ibi, p. 41.

<sup>39</sup> Ibi, p. 15.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> Ibi, p. 246. Per Popper, infatti, «una società chiusa può essere giustamente paragonata a un organismo. La cosiddetta teoria organica o biologica dello stato può essere applicata in larga misura ad essa. Una società chiusa assomiglia a un gregge o a una tribù per il fatto che è un'unità semiorganica i cui membri sono tenuti insieme da vincoli semi-biologici» (Ibi, p. 245). Al contrario, la caratteristica principale della società aperta è «la competizione tra i suoi membri per il conseguimento di uno status superiore» (*Ibidem*).

Il filosofo austriaco prosegue nell'analisi, mostrando come nella *Repubblica* Platone descriva il decadimento dello stato perfetto come la storia di una malattia: «il paziente è la società e [...] l'essere umano di stato dovrebbe essere un medico [...], un guaritore, un salvatore»<sup>42</sup>. La soluzione, dunque, è restaurare lo stato iniziale, uno stato che Popper definisce “schiaivista”, «fondato su destinazioni di classe estremamente rigide»<sup>43</sup>. La soluzione non è costituita quindi dall'abolizione delle classi, bensì dall'instaurazione di una classe dirigente superiore che non può essere contestata.

A partire da queste premesse, Popper definisce “totalitario” e “anti umanitario”<sup>44</sup> lo stato platonico, sviluppato esclusivamente sulla supremazia della classe dirigente che, non solo possiede il monopolio della forza e l'amministrazione della giustizia, ma inoltre opera una «continua propaganda diretta a modellare e unificare le menti»<sup>45</sup>.

Sebbene l'intento di Popper sia quello di denunciare il totalitarismo insisto nella filosofia platonica, a scapito delle mitizzazioni del filosofo greco e delle falsificazioni storiche che lo presentano come un rivoluzionario, tuttavia l'autore riconosce a Platone un'ottima capacità di diagnosi rispetto al malessere sociale dei suoi concittadini. La risposta, profondamente sbagliata, è però elaborata sull'arresto del cambiamento e sul ritorno al tribalismo, secondo una visione terapeutica e igienista. La cosiddetta «completa ripulitura della tela»<sup>46</sup>.

Lo stesso Socrate non avrebbe mai potuto difendersi in un tale stato e sarebbe stato affidato «al tenebroso consiglio inquisitoriale affinché ne “curasse” l'anima squilibrata e, alla fine, lo punisse»<sup>47</sup>.

---

<sup>42</sup> Ibi, p. 69.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> Cfr. POPPER, *La società aperta e I suoi nemici*, cit., pp. 130-132.

<sup>45</sup> Ibi, p. 130.

<sup>46</sup> Ibi, p. 276.

<sup>47</sup> Ibi, p. 273. L'apice di questa posizione politica si trova, secondo Popper, nelle *Leggi*, in cui «il libero pensiero, la critica delle istituzioni politiche, l'insegnamento di nuove idee ai giovani, i tentativi di introdurre nuove pratiche religiose o anche nuove opinioni, sono tutti reati considerati degli di pena capitale» (Ibi, p. 272).

L'alternativa di Popper non lascia spazio alle interpretazioni: l'unica soluzione per non cadere nel totalitarismo e per «restare umani»<sup>48</sup> è la società aperta, perseguibile grazie alla ragione e al giudizio critico.

A questo punto, dunque, sulla scorta della disamina popperiana presentata, appare chiaro che utilizzare il modello platonico di società diventa una scelta difficile che rischia di riproporre nel mondo contemporaneo le restrizioni e le imposizioni di stampo totalitario. Sebbene Schuster non avanzi una proposta di riforma della società, nondimeno prende come riferimento per la terapia dell'anima proprio il testo platonico in cui la riforma della *polis* diventa lo strumento necessario per attuare la cura. Per questa ragione, anche se l'intento dell'autrice è quello di sottolineare la primarietà della filosofia sulla psicoterapia, in merito al concetto di salute, non si può ignorare la problematicità del testo platonico a cui inerisce, che presenta implicazioni di gran lunga più complesse rispetto al semplice confronto tra filosofia e psicoterapia.

Schuster riprende anche le analisi di Thomas Szasz che fa riferimento alla terapia etica di Platone per parlare del comportamento umano. Lo psichiatra dell'anti-psichiatria, infatti, ritiene che l'essere umano sia dipendente da «regole-giochi morali e sociali»<sup>49</sup> a cui si deve adattare per sopravvivere.

In quanto fedele sostenitore del liberismo, Szasz è contrario a qualsiasi modello di società chiusa, ivi compresa quella platonica, a cui muove una forte critica in chiave politica: la malattia mentale, o presunta tale<sup>50</sup>, costituisce un modo per mettere a tacere coloro che si oppongono all'assoggettamento.

---

<sup>48</sup> Ibi, p. 279.

<sup>49</sup> T. SZASZ, *Il mito della malattia mentale*, trad. it. F. Saba Nardi, Il Saggiatore, Milano 1966, pp. 234-235 in SCHUSTER, *La pratica filosofica*, cit., p. 98.

<sup>50</sup> Szasz afferma infatti, che «la nozione di malattia, usata dapprima soprattutto con un intento di promozione sociale, fu ben presto ritenuta come corretta descrizione dei "fatti". L'espressione "malattia mentale", lungi dall'essere intesa in senso metaforico, come sarebbe stato opportuno, giunse a un altissimo grado di concretizzazione, al punto da assumere una vita propria: eccola quindi divenuta un *panchreston* (G. HARDIN, *Meaninglessness of the word protoplasm*, «Scient. Month», vol. 82/1956, pp. 193-208, p. 112), parola che si suppone spieghi ogni cosa, mentre in realtà nulla spiega e anzi serve solo a impedirne la comprensione critica» (SZASZ, *Il mito della malattia mentale*, cit., p. 394). Il titolo del testo di Szasz, tuttavia, appare eccessivo e fuorviante. Definire la malattia mentale come un "mito", una chimera, risulta inappropriato nei confronti di chi, invece, comunque effettivamente ne soffre e necessita del riconoscimento sociale per poter godere di cure adeguate. Un conto, dunque, è non utilizzare la malattia mentale come pretesto per limitare la libertà altrui, un altro, invece, è negarne *tout court* l'esistenza, come se fosse sempre una postura politica, negando così, allo stesso tempo, l'esistenza e i bisogni di coloro che ne vivono le condizioni.

Il folle non è davvero un folle bensì un ribelle o comunque un soggetto che esercita la sua libertà etica e politica: lo sguardo psichiatrico diventa così politicamente repressivo ed eticamente violento, perché determina uno stigma rispetto a qualsiasi comportamento considerato divergente.

Per questa ragione lo psichiatra mira a decostruire la malattia mentale, per poter potenziare la libertà del soggetto e le sue possibilità di agire al di fuori dei canoni prestabiliti dal potere.

Al contrario, nel corso della storia la psichiatria ha spesso rappresentato un *escamotage* per eliminare i soggetti sgraditi e non conformi. La libertà di espressione e di opposizione viene così riletta come patologia, mettendo in questo modo a tacere qualsiasi voce fuori dal coro.

Per questo Szasz afferma che gli uomini si trovano a dipendere da regole morali e sociali per sopravvivere, proprio perché si trovano inseriti in società più o meno chiuse che limitano o riducono la loro libertà di azione. Bisognerebbe dunque esserne consapevoli e riconoscere che le stesse teorie psichiatriche sarebbero basate su valori etico-sociali prestabiliti. Questo perché «il comportamento sociale umano è, fondamentale, comportamento etico»<sup>51</sup>; le possibili modifiche che si possono apportare devono quindi affrontare necessariamente il problema dei valori etici.

Il discorso è evidentemente politico e funzionale a evidenziare le potenzialità del liberismo e dimentica, in ogni caso, che la realtà è certamente più complessa: che la follia esiste anche nel sistema più liberale che si possa immaginare e che il rischio di questa impostazione è quello di non saper dare una risposta alle persone che ne sono coinvolte in prima persona o per via dei legami affettivi e parentali.

Schuster, dal canto suo, ignora il portato problematico delle tesi dello psichiatra, condividendone invece le posizioni, specialmente l'idea di introdurre in modo esplicito delle considerazioni etiche nelle professioni di salute mentale<sup>52</sup>.

Secondo la pensatrice, quindi, Szasz mostra come «i tentativi terapeutici di alterare il comportamento umano senza considerare i dilemmi etici [siano] deludenti e, in ultima

---

<sup>51</sup> SZASZ, *Il mito della malattia mentale*, cit., p. 407.

<sup>52</sup> Cfr. SCHUSTER, *La pratica filosofica*, cit., p. 98.

analisi, fallimentari»<sup>53</sup>, ragion per cui propone l'introduzione di considerazioni etiche all'interno delle professioni legate alla salute mentale. La soluzione, dunque, si trova nella filosofia, intesa come interlocutore necessario alla psicoterapia.

Ora, Schuster abbraccia la lettura di Szasz in modo del tutto univoco, ritenendo che la filosofia debba riappropriarsi dei suoi ambiti specifici di indagine, ma rifiutando un qualsiasi tipo di collaborazione con l'ambito terapeutico. Infatti, la versione filosofica appare agli occhi della pensatrice sempre migliore rispetto a quella psicologica.

Tuttavia, l'adesione di Schuster al modello di Szasz è un punto molto problematico all'interno della proposta dell'autrice. Infatti, una cosa è voler riaffermare l'origine filosofica del concetto di cura, elemento importante da evidenziare in un contesto in cui alla filosofia non si attribuisce più nulla; un'altra cosa, però, è avallare l'inconsistenza e l'inesistenza della malattia mentale e, dunque, di coloro che ne soffrono. Il mancato riconoscimento di questa condizione, infatti, rischia di discriminare, dimenticandosene, delle persone che hanno bisogno di trattamenti e cure mediche adeguate.

Schuster, in ogni caso, sembra non rendersi conto delle conseguenze di questa adesione strutturale al modello di Szasz, proseguendo nell'intento di dimostrare la superiorità della filosofia rispetto alla terapia.

Non a caso, recupera le considerazioni di Rollo May<sup>54</sup> per mostrare come la teoria dell'Eros di Platone sia migliore di quella freudiana. Infatti, se nella teoria psicoanalitica Freud fa riferimento a una sublimazione repressiva della sessualità, per Platone, invece, la sublimazione dell'Eros non è repressiva. Se la prima vive un incessante scontro con il principio di morte, la seconda invece conduce all'amore per la saggezza e al bene<sup>55</sup>.

Ad ogni modo, anche per quanto riguarda il concetto di anima, Schuster evidenzia un cambiamento negativo: se per Platone l'anima è una sorta di àncora e di guida per il

---

<sup>53</sup> Ibi, p. 100.

<sup>54</sup> R. MAY, *Love and Will*, Dell, New York 1969, p. 86 in SCHUSTER, *Philosophical Practice*, cit., p. 81.

<sup>55</sup> Tuttavia, questo è un utilizzo indebito del concetto di "sublimazione", di derivazione analitica, che viene applicato alla teoria platonica con una falsificazione teorica e non solo storica di non poco conto. Platone, infatti, non parla mai di sublimazione, ma di movimento nei gradi dell'amore, funzionale a raggiungere il bene. L'Eros deve in questo senso essere superato, perché rappresenta una fase ancora legata al mondo sensibile, che non permette il raggiungimento del mondo delle idee. Non viene quindi sublimato né represso, bensì coscientemente superato in vista del bene. Il parallelismo, dunque, non sussiste e conduce Schuster nell'errore.

soggetto, nella psicoanalisi freudiana si trasforma nell'ego, una parte dell'essere umano che diventa più fragile e soggetta a sentimenti quali l'alienazione e la disintegrazione personale<sup>56</sup>.

Dunque, Schuster vuole mostrare l'urgenza di riportare la filosofia al centro dei discorsi sulla cura e sulla terapia, in quanto riferimento originario e principale per questi concetti, oltre che strumento utile per trattare la malattia mentale. Infatti, la differenza d'approccio tra la filosofia e la psicoterapia o la psichiatria si individua nel modo diverso di considerare l'altra persona. Se per il mondo clinico l'altro è un paziente da diagnosticare e poi curare, per la filosofia – e specificamente per la pratica filosofica – l'altro è semplicemente un cliente con cui intraprendere un percorso filosofico. L'approccio, dunque, è neutrale e di rispetto nei confronti della visione del mondo e della realtà del consultante – anche se nel linguaggio terapeutico corrisponde a qualche patologia. Il lavoro filosofico, così, può essere portato avanti anche con soggetti che risultano avere una condizione clinica<sup>57</sup>.

L'autrice ribadisce ancora una volta la sua posizione poco conciliante nei confronti del mondo della terapia, puntando a una preminenza totale della filosofia su di essa. La pratica filosofica rappresenta la chiave per mettere in atto il sovvertimento.

La posizione netta di Schuster non troverà ampio spazio nel variegato mondo delle pratiche filosofiche, dove il rapporto con la psicoterapia è spesso più complesso e ambivalente. In ogni caso, bisogna riconoscere alla pensatrice il merito di aver acceso i riflettori su alcuni temi cruciali, come il rapporto con la malattia mentale, che diventano per i successivi autori dei riferimenti imprescindibili per le loro proposte di consulenza filosofica.

Peter Raabe e Lou Marinoff, ad esempio, presentano anche loro una versione della pratica filosofica in netta opposizione con la medicalizzazione della società.

#### 4. *Contro la 'società della terapia'*

---

<sup>56</sup> SCHUSTER, *La pratica filosofica*, cit., p. 102.

<sup>57</sup> Cfr. SCHUSTER, *La pratica filosofica*, cit., pp. 108-109.

Raabe vuole infatti prendere le distanze dal mondo medico e dalle patologie neurologiche, evidenziando come qualsiasi valutazione che avviene nella pratica filosofica si ponga al di fuori dei paradigmi scientifici diagnostici. L'obiettivo della consulenza filosofica non è patologizzare i conflitti e i dilemmi morali personali, bensì chiarirli e cercare di risolverli.

Le difficoltà del soggetto possono così essere prese in carico da un'analisi di tipo filosofico che si proponga come alternativa alla psicoterapia e all'uso spropositato di psicofarmaci, specialmente utilizzati negli Stati Uniti e nel Canada.

La denuncia nel mondo delle pratiche filosofiche viene portata avanti da Peter Raabe e Lou Marinoff, che ritengono che si stia assistendo a una falsa epidemia di malattia mentale che porta metà della popolazione a ricevere una diagnosi psichiatrica di qualche tipo.

Secondo Marinoff, infatti, le persone «hanno bisogno di dialogo, non di diagnosi»<sup>58</sup> e molto spesso invece rientrano in un sistema, come quello americano, che tende a diagnosticare e patologizzare ogni segno di disagio possibile.

«Quella statunitense è divenuta una società terapeutica o, per meglio dire, terapeutizzata»<sup>59</sup>. Qualsiasi problema viene etichettato come una patologia mentale da curare, senza tenere in considerazione che esiste un tipo di disagio, di carattere esistenziale, che non necessita di alcun tipo di medicalizzazione per essere risolto, bensì richiede apertura e ascolto per essere compreso e attenuato.

Se la società propone e presenta i servizi terapeutici come *la* risposta a qualsiasi difficoltà l'individuo possa andare incontro, la scelta di considerare qualsiasi problema come una «malattia mentale» diventa così la soluzione più veloce e meno impegnativa per la società.

L'idea che ogni problema personale sia [è] una malattia mentale è in pratica essa stessa una malattia mentale, causata primariamente da sconsideratezza e curabile in primo luogo mediante riflessione. Ed è qui che interviene la filosofia<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> L. MARINOFF, *Platone è meglio del Prozac*, cit., p. 13.

<sup>59</sup> Ibi, p. 29.

<sup>60</sup> Ibi, p. 56.



Tuttavia, la società, specialmente quella americana, ha ormai assimilato e accettato la presunta coincidenza tra malessere mentale e patologia cerebrale. Si giunge dunque, seguendo le parole di Marinoff, a una società in cui l'unico paradigma di riferimento possibile sembra essere quello psicoterapeutico. Tuttavia, secondo l'autore, «le risposte non si trovano – e mai si troveranno – in un flaconcino di pillole. Queste possono offrire al più un palliativo temporaneo»<sup>61</sup>.

Se, dunque, non si procede con un lavoro alternativo di indagine, che può essere filosofico come psicologico, non si arriverà mai realmente a portare beneficio al soggetto in cerca di aiuto, finendo per avallare quella tendenza della società a considerare tutti potenzialmente malati.

Allo stesso modo, Raabe è molto netto nel giudizio sulla presunta utilità della psicoterapia, se usata per diagnosticare i disturbi mentali. Ritiene infatti che la consulenza filosofica «non interpreti i pensieri o i sentimenti come sintomi»<sup>62</sup> né l'essere umano come un 'prigioniero dell'inconscio'<sup>63</sup>, bensì una persona in grado di compiere le proprie scelte morali, capaci di superare i supposti desideri dell'inconscio. Vede nel *counselling* filosofico un'alternativa per svincolarsi dal paradigma terapeutico che imperversa nella società: grazie alle competenze filosofiche è possibile offrire un servizio di consulenza diverso, che torni a riflettere sulla persona a partire dalle categorie del pensiero e non più dalla diagnosi terapeutica.

Esclude, dunque, già in fase preliminare ogni possibile riferimento alla psicoanalisi, soffermandosi invece più dettagliatamente sull'analisi del modello medico, imperante nel Nord America. Secondo il modello classico, si utilizzano test medici per individuare disfunzioni fisiologiche e cause biologiche che portano alla diagnosi di patologie o malattie. Il problema si verifica nel momento in cui per diagnosticare un disturbo o una malattia mentale non si applicano gli stessi parametri scientifici, perché non esistono test medici che verifichino o identifichino la malattia mentale. Il punto critico che evidenzia Raabe è il fatto che gli strumenti diagnostici si riducano all'interpretazione soggettiva del

---

<sup>61</sup> Ibi, p. 53.

<sup>62</sup> Ibi, cit., p. 16.

<sup>63</sup> JUNG, *Psychotherapy and a Philosophy of Life*, cit., p. 45, in RAABE, *Issues in Philosophical Counselling*, cit., p. 16.

terapeuta e alla valutazione delle risposte del paziente e su queste basi si produca la trasformazione di problemi psicologici in malattie mentali, a partire da classificazioni sociali e non scientifiche.

«L'invenzione psichiatrica delle malattie mentali, perché la malattia mentale è basata sul contesto sociale e politico dominante – per non menzionare una contraddittoria e confusa ontologia – è stata e rimane altamente problematica»<sup>64</sup>. Con queste parole, che riprendono le analisi del manuale di filosofia e psichiatria di Oxford, Raabe supporta la sua tesi contraria alla patologizzazione delle sofferenze emotive delle persone.

Riprendendo come Schuster le tesi dello psichiatra Thomas Szasz, ritiene che la patologizzazione di molti problemi personali e sociali sia dovuta alla mancanza di una definizione operativa e significativa della malattia mentale e corporea. Secondo lo psichiatra, il problema principale non è tanto l'uso in generale della medicina o della psichiatria, quanto piuttosto la coercizione medica e psichiatrica: non bisogna dunque imporre una lettura necessariamente patologica circa gli stati mentali delle persone, bisogna lasciare aperta la possibilità a soluzioni diverse e a interpretazioni differenti<sup>65</sup>.

Raabe abbraccia e condivide in toto la posizione di Szasz, ritenendo che sia necessario distinguere tra i problemi biologici che possono verificarsi nel cervello, legati alle patologie neurologiche, e ciò che avviene nella mente. La vera causa della malattia mentale, per Raabe, ha un'origine esogena: «le persone non sono nate con i disturbi mentali; li sviluppano a causa di fattori stressanti esterni»<sup>66</sup>. Per questa ragione il filosofo canadese ritiene che la consulenza filosofica in generale possa costituire uno strumento molto più efficace dei medicinali per cercare di risolvere i problemi delle persone. Propende per la consulenza filosofica – e non la semplice filosofia – perché è necessario interfacciarsi, praticamente, con la sofferenza umana. Raabe afferma infatti che

---

<sup>64</sup> B. FULFORD, T. THORNTON, G. GRAHAM, *Oxford Textbook of Philosophy and Psychiatry*, Oxford UP, Oxford 2006, p. 317, cit. in J. B. LADEGAARD KNOX E J. B. OLSEN FRIIS, *Philosophical Practice. 5 Questions*, Automatic Press, Copenhagen 2013, p. 207.

<sup>65</sup> Cfr. T. SZASZ, *Insanity: The Idea and Its Consequences*, John Wiley & Sons, New York 1987, pp. 9-26.

<sup>66</sup> LADEGAARD KNOX, OLSEN FRIIS, *Philosophical Practice*, cit., p. 211.

insegnare ai giovani *come* riflettere su ciò che ritengono vero e buono sia più importante che insegnare loro *cosa* pensare e credere. La pratica filosofica implica sia il contenuto della filosofia che è stato sviluppato dai filosofi nel corso dei secoli, sia il metodo dell'indagine filosofica che loro esemplificano.<sup>67</sup>

Sembra dunque che l'alternativa all'uso e all'abuso di diagnosi psichiatriche e di psicofarmaci possa essere rappresentato da una lettura diversa della sofferenza umana, intesa non come problema neurologico o cerebrale, ma come risultato della sfera emozionale della persona. Questo non significa ridurre o sminuire il significato di quelle diagnosi neurologiche che di fatto attestano patologie comprovate, ma ricondurre all'interno di un circuito differente la lettura della malattia mentale, cercando di eliminare la disinformazione e le interpretazioni fuorvianti. «Un disturbo mentale non è un problema organico del cervello materiale; è invece un problema situato nella narrativa mentale della persona, dentro al contenuto proposizionale della mente che è costituito da credenze, valori e presupposti»<sup>68</sup> - afferma ancora una volta l'autore.

Al contrario, invece, Marinoff si schiera esplicitamente contro la visione di quei consulenti, come Schuster (e in parte Raabe stesso), che ritengono che la malattia mentale in realtà non esista e nessuno sia davvero folle, sulla scia delle speculazioni di Szasz. Per Marinoff, questa lettura sbagliata deriva da un'interpretazione limitata del concetto di terapia e quindi, conseguentemente, anche di pratica filosofica; la terapia esiste, come idea generale che si esplica in diverse specificazioni, da quella medica, a quella clinica, a quella filosofica o artistica.

Per Marinoff la consulenza filosofica corrisponde a una "terapia per sani"<sup>69</sup>, ritenendo che i soggetti che possiedono delle patologie o non sono considerabili come sani necessitino un altro tipo di trattamento e cura<sup>70</sup>. Il filosofo statunitense, infatti, recupera l'antico

---

<sup>67</sup> Ibi, p. 209.

<sup>68</sup> Ibi, p. 213.

<sup>69</sup> Originariamente questa espressione è stata coniata dal collega canadese Peter March. Marinoff l'ha poi adottata successivamente e utilizzata per intitolare uno dei suoi testi: *The Therapy for the Sane*, Bloomsbury, New York 2004.

<sup>70</sup> Vaughana Feary è il braccio destro di Lou Marinoff e ricopre il ruolo di vicepresidente della APPA. Pur sviluppando un *counseling* basato sulla risoluzione del problema, tuttavia, a differenza di Marinoff, rivolge la consulenza filosofica a soggetti "non sani", che presentano anche problemi psicologici, i quali si

significato del termine “terapia”, slegato dal significato clinico che oggi gli si vuole attribuire<sup>71</sup>. «In greco, un “terapeuta” è semplicemente un *assistente*, di tipo non specificato. Il verbo “*therapein*” significa, genericamente, “assistere a qualcosa”»<sup>72</sup>. Si

---

manifestano sotto forma di sentimenti, comportamenti e relazioni infruttuosi. Feary lavora specialmente con donne e con coloro che tendono a compiere violenze su di sé e sugli altri; uno degli ambienti in cui ha maggiormente esercitato la professione è il carcere. La pensatrice elabora un metodo per la consulenza filosofica che si articola in quattro fasi differenti: la fase analitica, quella sintetica, la fase critica e infine quella comparativa. Per quanto riguarda la prima fase, si occupa di comprendere il problema iniziale del cliente, per capire quali dimensioni e tecniche della consulenza filosofica utilizzare. Per Feary è importante esplicitare anche la connessione tra il problema e la risposta emotiva e relazionale del soggetto. Utilizza in questa fase «tecniche di analisi concettuale, pensiero critico e la logica» (*Virtue-Based Feminist Philosophical Counselling*, «Practical Philosophy», Primavera 2003, pp. 7-26, p. 12) per chiarificare cosa voglia dire davvero il cliente e, allo stesso tempo, individuare possibili errori nel ragionamento. La seconda fase, invece, si concentra nell’elaborazione da parte del cliente della sua filosofia di vita e, specialmente, di quella parte della visione del mondo che risulta problematica. L’elemento cruciale, in questa fase, è l’assoluta non-interferenza del consulente nell’individuazione della visione del mondo del cliente, per evitare di influenzarlo in alcun modo. La fase critica, successivamente, prevede invece di analizzare da un punto di vista logico la prospettiva del cliente, «pulendo qualsiasi confusione concettuale ed esaminando la logica delle argomentazioni» (Ibi, p. 13) alla base dei concetti fondamentali delle credenze del cliente. Feary sottolinea come sia fondamentale non dimenticare il ruolo e il peso che le risposte abituali comportamentali ed emotive hanno sul soggetto. Bisogna quindi vagliarne i contenuti per capire se sono giustificate o se debbano essere modificate. Nell’ultima fase, infine, il cliente confronta la sua filosofia di vita con altre teorie filosofiche, per comprendere il problema e le sue possibili soluzioni nei termini prettamente filosofici.

<sup>71</sup> Anche la consulente filosofica spagnola Monica Cavallé intende la filosofia come una *terapia*, sebbene attribuisca a questo termine un significato prettamente sapienziale. La pensatrice, infatti, recupera l’idea di terapia (filosofica) come sollievo per i dolori dell’anima, secondo la tradizione dei primi filosofi che sostenevano «che la conoscenza profonda della realtà e di noi stessi era il canale attraverso cui l’essere umano può diventare un essere umano in senso compiuto» (*La sabiduría recobrada*, cit., p. 12 – nostra trad.). La sofferenza, in questa visione, è causata dall’ignoranza e la sapienza funge da terapia. Cavallé vuole quindi restituire alla filosofia questo significato originario che, secondo il tracciato che ci mostra nei suoi testi, è stato perso nel corso della storia per essere sostituito da una «attività strettamente teorica o speculativa» (Ibi, p. 13). Simile nell’interpretazione del concetto di terapia a Lou Marinoff, si avvicina maggiormente a livello contenutistico al secondo Lahav, recuperando le filosofie orientali tanto quanto quelle occidentali per intraprendere il percorso verso l’elemento profondo del sé. Sviluppa infatti il suo modello di pratica filosofica, la *filosofia sapienziale*, che si esplica nella forma dell’auto-conoscimento in vista di una trasformazione personale tanto quanto in quella della consulenza filosofica. Relativamente al percorso autonomo che Cavallé teorizza, presenta un manuale in cui propone diverse tematiche a suo avviso fondamentali per intraprendere il cammino trasformativo verso la sapienza. La saggezza impersonale, la serenità, gli ideali, l’allegria e l’innocenza sono alcuni dei temi protagonisti del testo. (Cfr. *El arte del ser. Filosofía sapiencial para el autoconocimiento y la transformación*, Kairós, Barcellona 2017). Per quanto concerne, invece, la consulenza filosofica, Cavallé dirige il dialogo filosofico all’insegnamento dell’arte di vivere per lenire le sofferenze umane attraverso la filosofia, sia occidentale sia orientale. (Cfr. M. CAVALLÉ, J. D. MACHADO, *Arte vivir, arte de pensar. Introducción al asesoramiento filosófico*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2009). Nel 2011 la pensatrice spagnola fonda la sua scuola, la *Escuela de Filosofía Sapiencial*, per diffondere l’idea della filosofia come arte di vivere e cammino verso la sapienza (<https://escueladefilosofiasapiencial.com> – data ultima visita: 10 febbraio 2022). È stata inoltre fondatrice e presidentessa dell’associazione di consulenti filosofici spagnoli, la ASEPRAF (*Asociación Española para la Práctica y el Asesoramiento Filosóficos*).

<sup>72</sup> MARINOFF, *Philosophical Practice*, cit., p. 84.

può fare così riferimento agli assistenti dei parcheggi o agli assistenti di volo senza che questi termini assumano alcuna accezione clinica.

In realtà il verbo “*therapein*” ha una sfera semantica ben più ampia di quella presentata da Marinoff, che ne tace il significato legato al divino. Come mostra Alessandra Papa nella sua ricostruzione dei termini della cura, *therapeia* significa platonicamente «servire dio, adorare gli dèi»<sup>73</sup>; rinvia dunque all’ambito del culto e del sacro. Tuttavia, esiste un altro significato più ampio, di tipo antropologico: «servire l’umano per l’umano, in una sorta di *philantropia*»<sup>74</sup>. Ciò significa che, quando la cura assume il senso della terapia, si verifica un servizio nei confronti dell’altro, una forma di agire verso il paziente malato che si traduce nel senso del rispetto e dell’accudimento. Questo significato di cura come terapia deve essere tenuto in considerazione anche quando si prescinde da un’analisi della cura prettamente medica. La nozione di terapia, dunque, sebbene non richiami direttamente l’ambito medico, non è circoscritta al semplice assistere a qualcosa, bensì contiene in sé un senso più ampio, quello del *servizio* nei confronti dell’altro, un servizio che inizialmente nel mondo greco è rivolto direttamente alla divinità.

Marinoff sceglie di fare riferimento al significato più semplice e circostanziato del termine per poter avallare la sua proposta teorica.

Come gli assistenti sono a disposizione dei propri clienti per facilitare i servizi offerti, allo stesso modo, si può rileggere la pratica filosofica in questo significato non clinico di terapia e in questo senso la si intende come *terapia dei sani*. La filosofia, infatti, si occupa di problemi specifici, quali questioni etiche, di valore, di significato, risoluzione di conflitti e difficoltà nel cambiamento tra gli altri<sup>75</sup>. Chiunque – secondo Marinoff – abbia questo genere di problemi non è «né fisicamente malato né emotivamente incapace, né socialmente disfunzionale»<sup>76</sup>. Ergo, è sano.

Anche Neri Pollastri, pur essendo un critico di Marinoff, non nega che ci sia di fatto una richiesta di aiuto da parte del consultante. È la risposta che differisce.

---

<sup>73</sup> A. PAPA, *L’identità esposta. La cura come questione filosofica*, Vita e Pensiero, Milano 2014, p. 11. Papa fa riferimento al passo dell’*Eutifrone* di Platone in cui si cerca una definizione per la cura rivolta agli dèi, rinominata anche «arte di servire gli dèi» (Cfr. PLATONE, *Eutifrone*, cit., 13d.)

<sup>74</sup> MARINOFF, *Philosophical Practice*, cit., p. 84.

<sup>75</sup> Cfr. *Ibi*, p. 85.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

Molto attento a sottolineare la distanza che intercorre tra la consulenza filosofica e le pratiche di aiuto, Pollastri vuole infatti mantenere una differenza concettuale e metodologica tra le discipline che, secondo l'autore, permette di garantire una separazione di ambiti e competenze.

Tuttavia, l'uso pratico della filosofia è inteso dall'autore come un'applicazione alla vita reale delle conoscenze derivanti dallo studio del pensiero filosofico, con cui si cerca «di offrire alla *persona portatrice di disagi* un aiuto basato su un atteggiamento genuinamente filosofico, fornendo a essa strumenti e spunti atti a permettere di orientarsi nei suoi stessi pensieri»<sup>77</sup>.

Il sapere filosofico, quindi, viene adottato per comprendere il problema che costituisce la fonte del disagio, considerandolo come problema teorico. Sta in questo diverso atteggiamento nei confronti del tema che si individua la peculiarità e la specificità della consulenza filosofica: senza dimenticare che l'essere umano è costantemente influenzato nel suo pensiero dalle situazioni di disagio che vive, la filosofia non mira a risolverle, bensì a comprenderle.

Questo non è privo di significato, perché molto spesso quello che si pensa influisce radicalmente su ciò che si vive. Inoltre, l'aspetto della comprensione non elimina né preclude la decisione. Infatti, una volta che il cliente arriva a comprendere in modo chiaro e distinto la situazione problematica che aveva posto come punto di partenza, nulla esclude che il soggetto prenda una qualche decisione al riguardo. La filosofia, quindi, diventa la soluzione alternativa per *curare* il male sociale, ossia la patologizzazione generalizzata dei problemi da parte della società, che Marinoff definisce come «sconsideratezza», come a sottolineare il disinteresse di fondo nei confronti delle persone.

La proposta di Marinoff, dunque, mira ad alleviare il disagio di colui che gli si rivolge. La concezione di consulenza filosofica del pensatore americano, dunque, ha una direzione e un obiettivo ben preciso: la filosofia si presenta come alternativa alla patologizzazione della società da parte di un tipo di psicoterapia medicalizzata che utilizza il farmaco come soluzione generale alle richieste della comunità.

---

<sup>77</sup> N. POLLASTRI, *Osservazioni per una definizione della consulenza filosofica*, cit., p. 59.

Raabe e Marinoff, dunque, prendono le distanze specialmente dalla psichiatria e da quel tipo di psicoterapia che prevede l'uso di farmaci. Sebbene propendano per una lettura della consulenza filosofica più vicina al *counseling*, ritengono fondamentale porre questa distinzione con la medicalizzazione, proponendosi dunque come alternativa.

Tuttavia, non tutti gli autori ritengono necessario allontanarsi dal mondo delle terapie né porsi in netta contrapposizione con esse. Al contrario, una parte del dibattito individua una corrispondenza e un legame con il mondo psicologico e imposta la consulenza filosofica proprio in questo modo.

Andiamo a vedere di chi si tratta.

### 5. *Le ingerenze della psicoterapia*

Tim LeBon rappresenta uno degli autori che maggiormente prendono le distanze dall'impostazione di Achenbach, volendo riconfigurare la consulenza filosofica come una specificazione del *counseling*.

Per questa ragione ridefinisce il *counseling* filosofico come una terapia e utilizza le tecniche psicologiche al suo interno. Sostiene infatti che «quarant'anni di esperienza di consulenza psicologica non dovrebbero certo essere ignorati»<sup>78</sup> quando si valuta come instaurare delle «relazioni terapeutiche»<sup>79</sup> con i clienti. L'affermazione, di per sé, sembra essere tautologica, dal momento che l'elemento filosofico rimane una denominazione senza alcun riscontro specifico, un contenitore per la consulenza psicologica. Infatti, sembra che LeBon non solo non intenda uscire dal paradigma terapeutico, ma ponga come obiettivo il far vedere come la filosofia debba collaborare con la psicologia, mostrando il suo apporto e la sua utilità per la terapia e i terapeuti, grazie alla nuova veste di *philosophical counselling*.

Al contrario, come giustamente sottolinea Pollastri,

---

<sup>78</sup> T. LeBON, *Socrates, Philosophical Counselling and Thinking Through Dialogue*, cit., p. 33.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

fare del consulente filosofico una “variante” del *counselor* a orientamento psicologico [costituisce] non solo un impoverimento di quanto il filosofo può fare in questo settore e un “tradimento” dell’idea originale della *Philosophische Praxis*, ma addirittura un completo stravolgimento del significato della filosofia, una sua mera trasmutazione in “tecnica”, laddove essa non è pre-giudicata da alcuna considerazione di tipo pragmatico o strategico<sup>80</sup>.

In linea con una lettura fedele ad Achenbach della pratica filosofica, Pollastri ritiene la versione di LeBon una falsificazione totale della *Philosophische Praxis* in cui la filosofia diventa un contenitore vuoto attraverso cui riproporre le tecniche psicoterapeutiche. È indubbio che l’approccio del filosofo inglese rappresenti il polo radicalmente opposto rispetto alla posizione di Achenbach e di Schuster e sembri confermare la posizione per cui, se si adotta il termine *philosophical counselling* come definizione della pratica filosofica, si cade nella sfera di influenza della psicologia, dalle cui maglie è poi molto difficile districarsi. Tuttavia, è necessario approfondire ulteriormente la prospettiva di LeBon per capire se permangano degli elementi filosofici nella sua visione o se la filosofia venga, effettivamente, inglobata dalla psicologia per intero.

LeBon dichiara che

la consulenza filosofica usa il dialogo filosofico per aiutare gli individui a riflettere sulla loro vita e ad affrontare i "problemi della vita" non patologici, come i problemi di relazione e i dilemmi della carriera. Può forse essere classificata più accuratamente come una branca della filosofia applicata e del *counselling*: ciò che la distingue da altre branche della filosofia applicata è che coinvolge il filosofare su questioni personali concrete; ciò che la separa da altri approcci di *counselling* è la misura in cui abbraccia sia un atteggiamento filosofico che metodi e intuizioni filosofiche<sup>81</sup>.

---

<sup>80</sup> POLLASTRI, *Il pensiero e la vita*, cit., p. 91.

<sup>81</sup> T. LEBON, *Philosophical Counselling: an Introduction*, in CURNOW, *Thinking Through Dialogue*, cit., pp. 5-10, p. 5.



Dunque, secondo l'autore, la consulenza filosofica rientra nell'ambito filosofico in quanto ibrido tra la filosofia applicata e il *counseling* genericamente inteso. Risulta il prodotto di una riduzione della sfera di influenza della filosofia applicata alle «questioni personali concrete», unito a un utilizzo del *counseling* filosoficamente indirizzato.

Certamente questa definizione non ha lo scopo di elevare la pratica filosofica a disciplina a sé stante; tuttavia, ne riconosce le peculiarità e i punti caratterizzanti che la distinguono da altri settori filosofici tanto quanto dal *counseling* psicologico. Inoltre, LeBon riconosce nel dialogo lo strumento privilegiato della disciplina e la indirizza verso quei problemi «non patologici», in modo da non essere fraintesa con i vari tipi di terapia.

Nella ricostruzione dell'autore, sono quattro i tipi di problemi che possono essere affrontati dalla pratica filosofica e che LeBon riprende dalle analisi dei diversi consulenti: «i dilemmi decisionali, che includono le scelte lavorative e i dilemmi etici»<sup>82</sup>; «i problemi relazionali»<sup>83</sup>; «i problemi emotivi, tra cui depressione, ansia e mancanza di fiducia in sé stessi»<sup>84</sup> e «le difficoltà riguardo il senso e la direzione della vita»<sup>85</sup>. Questi tipi diversi di questioni si basano su delle assunzioni teoriche comuni, che li rendono prettamente filosofici. Innanzitutto, si ritiene che molti problemi che sembrano quotidiani in realtà si occupino di questioni filosofiche: non sono quindi semplicemente tecnici o fattuali. Inoltre, la maggior parte delle persone è capace di dedicarsi in modo fruttuoso alla filosofia. Questa assunzione contrasta lo spirito elitario da cui la filosofia è stata da sempre connotata. L'ultima, infine, ritiene che il dialogo filosofico possa e debba aiutare le persone a modificare il loro modo di pensare e dunque, di conseguenza, il loro agire<sup>86</sup>.

LeBon presenta così una disanima sistematica delle tipologie di problemi che si possono affrontare in una consulenza filosofica, fornendo un quadro più chiaro ed esaustivo delle casistiche in cui ci si può imbattere. Certo, la scelta di includere i problemi emotivi e relazionali, soprattutto, potrebbe costituire argomento di dibattito e di obiezione da parte

---

<sup>82</sup> Ibi, p. 6. LeBon individua questa categoria di problemi in Lahav, Marinoff e Boele.

<sup>83</sup> *Ibidem*. Allo stesso modo, fa riferimento a Cohen e Lahav.

<sup>84</sup> *Ibidem*. La terza categoria trova invece spazio nei testi di Cohen, Schuster, Lahav e Mijuskovic.

<sup>85</sup> *Ibidem*. Infine, quest'ultimo gruppo è estrapolato dalle analisi di Lahav e Mijuskovic. Si può notare come Ran Lahav costituisca uno dei riferimenti centrali di LeBon, sebbene quest'ultimo sviluppi poi un'idea di consulenza filosofica che si discosta parecchio dalla versione del consulente israeliano.

<sup>86</sup> Cfr. *Ibidem*.

del mondo terapeutico. Tuttavia, nell'ottica di LeBon, la consulenza filosofica costituisce una sottocategoria del *counselling*, per cui non fatica ad attribuirle finalità tanto educative quanto terapeutiche.

Ad ogni modo, la consulenza filosofica viene caratterizzata da questi elementi che la rendono un tipo di *counseling* prettamente filosofico e la distinguono dagli altri. Sebbene LeBon non abbandoni l'idea che debba rientrare sotto l'influenza e la sfera psicologica, tuttavia riconosce all'ambito filosofico una certa autonomia, non solo da un punto di vista teoretico ma anche pratico.

Nondimeno, la proposta del pensatore inglese va nella direzione di una rilettura della consulenza filosofica intesa come un «matrimonio riuscito tra il rigore socratico e l'umanità rogersiana»<sup>87</sup>.

L'umanità rogersiana di cui parla LeBon, riprendendo una considerazione esaminata in precedenza, sembra richiamare quel legame con la filosofia di Buber, elaborata intorno alla relazione io-tu.

Non a caso LeBon ritiene il metodo socratico avulso dalle dinamiche esistenziali che invece si affrontano in una consulenza filosofica; sarebbe necessario, quindi, sopperire questa mancanza con l'introduzione di un elemento relazionale, declinato secondo quei parametri rogersiani<sup>88</sup> che mettono al centro il tu.

Questa centratura di LeBon della pratica filosofica parte dal presupposto che il *counseling* sia una disciplina prettamente e primariamente psicologica, con delle regole e dei criteri propri che devono essere applicati anche alle successive specificazioni, quindi anche al *counseling* filosofico. Tuttavia, è proprio il punto di partenza dell'autore che dovrebbe essere discusso e non considerato come un assioma immodificabile. Il fatto che il *counseling* rappresenti una disciplina con delle regole specifiche non viene messo in dubbio da nessuno; nondimeno, che la pratica filosofica rientri in questa disciplina come tipo particolare di *counseling* è invece un elemento che deve essere dimostrato. Se si torna all'origine della consulenza filosofica, infatti, il rifiuto rispetto all'area psicologica è netto

---

<sup>87</sup> LEBON, *Socrates, Philosophical Counselling and Thinking Through Dialogue*, cit., p. 34.

<sup>88</sup> I parametri a cui fa riferimento LeBon, li ricordiamo, sono: la sincerità, la considerazione incondizionatamente positiva per il consultante e l'empatia.

ed evidente, proprio per evitare di istaurare questo tipo di legame che, agli occhi di Achenbach, appare non solo scomodo ma soprattutto inutile e fuorviante. La consulenza filosofica nasce dalla filosofia e resta tale, senza commistioni con altre aree disciplinari. La mossa di LeBon, invece, sembra dimenticare sia l'origine della pratica filosofica sia le sue caratteristiche identitarie, che vedono nell'esclusività della filosofia il tratto centrale e definitorio della pratica.

Questo elemento non viene messo in discussione neanche da quegli autori, quali Raabe o Marinoff, che non escludono la possibilità di una comunicazione e di una collaborazione con altre aree di riferimento. Nessuno di questi autori, tuttavia, sostiene che la pratica filosofica sia figlia o sia una specificazione di un'altra disciplina, tantomeno della psicologia.

È evidente che la proposta di LeBon derivi dalla formazione che l'autore ha ricevuto, ma questo non giustifica la scelta di rileggere e di falsare la pratica filosofica come qualcosa che non è e non pretende di essere. Inoltre, il tentativo dell'autore mette in luce, ancora una volta, il rischio di adottare un termine, quale *counseling*, che sebbene nasca neutro, presenta ad oggi delle connotazioni troppo condizionate dalla sua adozione (o appropriazione) da parte della psicologia per poter essere utilizzato in riferimento ad altri settori disciplinari.

Tuttavia, il pensatore inglese non costituisce un'eccezione, bensì inaugura quel filone che cerca somiglianze e compresenze tra la consulenza filosofica e la psicoterapia, se non addirittura la psicoanalisi.

#### 6. *La cura: anello mancante tra counseling e consulenza?*

L'opposizione e la presa di distanza con il mondo delle psicoterapie, come si è detto, ha origine dall'assunzione di fondo di stampo achenbachiano per cui la consulenza filosofica si propone non come psicoterapia alternativa ma come *alternativa* alla terapia. Sebbene Achenbach cerchi di mantenere e giustificare questa posizione, non tutti gli autori

concordano sul concetto di “alternativa”. L’italiano Luca Nave<sup>89</sup>, presidente di *Pragma - Società Professionisti Pratiche Filosofiche*<sup>90</sup>, mette in luce la difficoltà di assumere una posizione come quella del consulente tedesco: «si sostiene di voler essere un’alternativa alla cura della psicoterapia, senza essere una forma di “cura” della persona»<sup>91</sup>. Il paradosso, secondo Nave, si situa così nella pretesa della pratica filosofica di voler fornire un supporto all’altra persona, senza tuttavia volerlo riconoscere come un aiuto, cosa che invece la identifica. Per l’italiano, dunque, smettere di riferirsi alla consulenza nei termini della cura è funzionale a evitare che venga scambiata con una forma spuria e camuffata di terapia<sup>92</sup>, ma non rispecchia la realtà dei fatti della pratica.

Nave sembra così avvalorare la critica mossa da Dal Lago alla consulenza filosofica, ossia l’apparente «superamento del modello psicoterapeutico»<sup>93</sup> che nasconde invece un’adesione ad esso, mostrando una coincidenza tra pratica filosofica e psicoterapia. In realtà, la posizione del pensatore italiano è ancora diversa, volendo cercare una terza via interpretativa che accolga la consulenza filosofica nella sfera del *counseling* senza per questo farla sfociare in una forma ulteriore di psicoterapia.

---

<sup>89</sup> Attualmente docente di Bioetica clinica presso il Master in malattie rare dell’Università di Torino e presso il Master in cure palliative dell’Università di Cagliari. Laureato in filosofia, frequenta un Master in malattie rare presso la Scuola di Medicina dell’Università degli studi di Torino. Nel 2008 fonda Spazio Filosofante, agenzia di formazione nelle pratiche filosofiche e ambulatorio di counseling filosofico e consulenza sessuologica. È inoltre coordinatore del Forum A-Rare, Associazioni di Malattie Rare del Piemonte e della Valle d’Aosta e membro del Tavolo Tecnico Scientifico per le malattie rare della regione Piemonte. Dal 2017 è presidente di *Pragma - Società Professionisti Pratiche Filosofiche* e direttore del Master in Counseling Filosofico e Pratiche Filosofiche, Pragma Milano. Per ulteriori informazioni si rimanda al sito dell’autore: [www.spaziofilosofante.com](http://www.spaziofilosofante.com) (data ultima visita: 21 settembre 2022).

<sup>90</sup> Insieme a *Phronesis – Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica*, *Pragma - Società Professionisti Pratiche Filosofiche* costituisce uno degli altri punti di riferimento per il *counseling* filosofico in Italia. La differenza fondamentale tra le due associazioni, infatti, si individua nella diversità di interpretazione della pratica. Se per *Phronesis* si parla di consulenza filosofica, adottando una linea di diretta derivazione achenbachiana, *Pragma* invece si sviluppa a partire dalla linea anglosassone, più vicina al mondo del *counseling*. Per maggiori informazioni relative ad entrambe le associazioni si rimanda ai siti di riferimento: [www.phronesis-cf.com](http://www.phronesis-cf.com) (data ultima visita: 6 ottobre 2022) e [www.pragmasociety.org](http://www.pragmasociety.org) (data ultima visita: 21 settembre 2022). È bene in ogni caso ricordare che *Phronesis* e *Pragma* rappresentano solo due esempi di un mondo ben più variegato. Altre associazioni di riferimento del contesto italiano sono per esempio la SICoF, l’Istituto di Consulenza Filosofica (di Neri Pollastri), l’associazione Metis, la AiCoFi, la S.U.C.F. Il panorama è infatti composito e molteplice.

<sup>91</sup> L. NAVE, *Le pratiche filosofiche in Italia. Orientamenti e prospettive dalle origini a oggi*, «P.O.I. – Rivista di indagine filosofica e di nuove pratiche della conoscenza», n.2, I/2018, pp. 39-60, p. 43.

<sup>92</sup> Cfr. Ibi, p. 46.

<sup>93</sup> DAL LAGO, *Il business del pensiero*, cit., p. 32, nostro il corsivo.

Secondo l'autore, infatti, tanto il *counseling* quanto la consulenza filosofica scaturiscono dalla stessa esigenza di prendere le distanze dalla psicoterapia e dalla clinica. Sebbene il *counseling* nasca in ambito psicologico, è da sempre contaminato dalla filosofia con cui intreccia rapporti molto stretti. In particolare, «la fenomenologia, l'esistenzialismo e l'ermeneutica»<sup>94</sup> sono riconosciute come alcune delle fonti principali per lo sviluppo del *counseling*, definibile come «relazione di aiuto “centrata sulla persona-consultante”»<sup>95</sup>.

La relazione con l'altro, in scia con l'eredità buberiana, sembra quindi costituirne il tratto distintivo, caratterizzato da un insieme di abilità, atteggiamenti e modalità di vivere che il consulente utilizza per relazionarsi all'altro.

Tuttavia, la vicinanza o l'incontro con le teorie filosofiche non rendono per proprietà transitiva il *counseling* una forma di filosofia. Al massimo, si parla appunto di *counseling* filosofico, facendo riferimento a quella forma di *counseling* che attinge al bacino filosofico per svilupparsi. Rimane, ad ogni modo, una forma altra rispetto alla filosofia – e alla consulenza filosofica – poiché l'origine e il sostrato sono diversi, sono psicologici. Nondimeno, Nave sostiene la coincidenza tra la pratica filosofica e il *counseling* e ritiene che la partita si giochi intorno al concetto di “cura”, nozione che non può essere rifiutata o ignorata dai filosofi consulenti, tantomeno per lo spauracchio di essere catalogati come finti terapeuti. Afferma infatti che, «se il filosofo praticante davvero non intendesse aiutare, più o meno direttamente, il consultante, e quindi prendersi cura di lui, la professione che svolge sarebbe paradossale»<sup>96</sup>. Lo scopo della pratica filosofica, infatti, per Nave è aiutare il consultante a uscire dalla situazione problematica, risolvendola, *curando* così il soggetto.

È bene allora approfondire il concetto di cura, per chiarirne il significato originariamente filosofico e vedere se la prospettiva di Nave lo rispetta o se invece finisce per cadere nella finta alternativa suggerita da Dal Lago.

Si riprende allora il concetto filosofico della cura, entro cui si può iscrivere anche la consulenza filosofica, senza che venga invece appiattita sulla psicologia.

---

<sup>94</sup> NAVE, *Le pratiche filosofiche in Italia*, cit., p. 48.

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> NAVE, *Le pratiche filosofiche in Italia*, cit., p. 46.

L'origine della nozione di “cura” si trova nel greco antico e fa riferimento a un campo semantico molto ampio di cui è bene tenere conto. A partire dalle ricche analisi linguistiche di Alessandra Papa, emerge come

il termine ‘cura’ [...] compare con forme linguistiche diverse e altrettante coloriture semantiche, come *epimeleia*, *therapeia*, o *leghein*, o *kèdeuo*, [...]. Tuttavia, più spesso ricorrono i termini *epimeleia* e *therapeia*, dove il primo sottende, come dice Foucault, una sorta di «risveglio»<sup>97</sup> della coscienza e invece il secondo rinvia al culto e alla devozione.

Se dunque, la “therapeia”, come si è visto nel caso di Marinoff, fa riferimento al servizio e alla devozione, il termine “epimeleia”, invece, richiama la coscienza, il prendersi cura di sé di stampo socratico. Questo secondo significato, che innanzitutto chiama in causa il soggetto in prima persona, per poi eventualmente rivolgersi all'altro, sembra poter rappresentare l'esigenza che investe il consultante nel momento in cui si rivolge a un consulente filosofico. Similmente, inerisce anche il modo in cui il filosofo si pone nei confronti del consultante.

Relativamente al concetto di “therapeia”, invece, nel suo significato di servizio nei confronti dell'altro, può in ogni caso costituire il sostrato su cui si sviluppa la relazione consulenziale.

Dunque, l'*epimeleia*, nella sua versione socratica di *epimeleia heautou*, cura di sé, costituisce uno dei concetti cardine degli insegnamenti del maieuta, intorno a cui, verosimilmente, si dovrebbe elaborare anche la pratica filosofica.

Socrate, infatti, intende con questo concetto il farsi carico di sé stessi, decidere di soffermarsi innanzitutto su di sé per conoscersi e orientare così la propria esistenza. La finalità socratica non è puramente legata all'ambito personale, ha un intento esplicitamente politico, dal momento che lo sguardo del filosofo è sempre rivolto anche

---

<sup>97</sup> M. FOUCAULT (2001), *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 9-10.

alla *polis*. Tuttavia, Socrate ritiene che per poter diventare un buon cittadino sia necessario costituire, prima di tutto, la propria identità, mettendosi in discussione e in gioco.

Sono due i dialoghi platonici che più di altri trattano il tema della cura: *l'Alcibiade Maggiore* e il *Fedone*. Seguendo la ricostruzione genealogica di Papa, si possono rintracciare i passaggi fondamentali all'interno dei dialoghi che restituiscono il senso profondo di ciò che Socrate intende con questa espressione.

Il *Fedone*<sup>98</sup>, il celebre dialogo sull'immortalità dell'anima, racconta gli ultimi istanti di vita del maieuta. Socrate, si prende cura dei suoi discepoli e dei suoi familiari fino alla fine, dedicando loro gesti personali<sup>99</sup>. Su tutto, esorta i suoi allievi ancora una volta, anche sul letto di morte, a prendersi cura di sé:

se vi prenderete cura di voi medesimi, farete cosa grata a me e ai miei e anche a voi medesimi, qualunque cosa facciate, anche se ora non me lo promettete; se invece non vi prenderete cura di voi stessi e non vorrete seguire, quasi come orme, le cose dette in passato, se anche ora me lo promettete con fermi propositi, non concluderete nulla<sup>100</sup>.

La cura, dunque, diventa la condizione indispensabile per una vita buona, riuscita. Come mostra Papa, nel lessico socratico questo significa diventare sapiente e virtuoso, potendo in questo modo partecipare anche alla vita pubblica della *polis*, prendendosi a questo punto cura degli altri.

Allo stesso modo, nell'*Alcibiade*, quando Socrate ammonisce il giovane ateniese e lo invita a prendersi cura di sé dichiara che la cura di sé coincide prima di tutto nel compito di 'conoscere sé stessi'<sup>101</sup>. I due concetti, dunque, la cura di sé e il conosci te stesso

---

<sup>98</sup> L'attenzione e la precisione ai dettagli rendono, secondo Alessandra Papa, il *Fedone* un vero e proprio dialogo sulla cura, intesa ambivalentemente come tema speculativo e trattazione medica. (Cfr. Ibi, pp. 3-10).

<sup>99</sup> Chiede così di far allontanare la moglie Santippe e il figlio, non potendo essere una prigioniera «il luogo delle passioni umane» che «non reca nessun conforto ai vivi» (PAPA, *L'identità esposta*, cit., p. 5). Allo stesso modo, consola gli amici, dà loro gli ultimi consigli, accarezza la testa del giovane Fedone e gli chiede di sacrificare i suoi lunghi capelli in segno di lutto.

<sup>100</sup> PLATONE, *Fedone*, cit., 115 c-d.

<sup>101</sup> Cfr. PLATONE, *Alcibiade Maggiore*, trad. it. M. L. Gatti, in G. REALE (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000, 132c.

procedono di pari passo, sebbene per Socrate per potersi conoscere davvero è necessario decidere di prendersi cura di sé<sup>102</sup>.

La scelta, dunque, di conoscere sé stessi diventa un gesto di cura che si sceglie di compiere, inevitabilmente tenendo insieme questi due lati che compongono un'unica medaglia, la persona.

Recuperare il significato socratico del prendersi cura di sé, quindi, vuol dire imparare a mettere in questione la propria esistenza per decidere se *vivere* secondo la verità che la ragione permette di scoprire. Sempre vivendo, senza mai prendere le distanze dalla realtà. E questo è anche lo scopo che si deve porre il filosofo quando inizia un rapporto di consulenza con il proprio ospite: guidarlo affinché possa problematizzare la propria vita per capire, grazie agli strumenti del pensiero, se vuole vivere secondo coscienza e ragione oppure no. *Curarsi dell'altro* dunque.

In questi termini è quindi possibile recuperare la nozione di cura e introdurla nel lessico della pratica filosofica senza falsarne la natura.

Nave sembra inizialmente seguire il tracciato originario della nozione di cura facendo riferimento alla «valenza curativa»<sup>103</sup> della pratica filosofica che

---

<sup>102</sup> «Chi si prende cura di sé impara a conoscere sé stesso» (*L'identità esposta*, cit., p. 11), commenta così Papa, proprio per mettere in luce l'ordine gerarchico da seguire e rispettare per conferire alla nozione di cura il suo significato più vero. Papa prosegue nell'analisi recuperando il lavoro di Michel Foucault, in cui il filosofo francese lavora sul significato originale dell'*epimeleia* socratica mostrando come nel corso della storia del pensiero sia stato sostituito dall'idea del conosci te stesso di stampo razionalista. Foucault individua due passaggi fondamentali che hanno portato a questo ribaltamento: innanzitutto la lettura sviante di Aristotele, che è stata successivamente portata alle sue massime conseguenze da Cartesio. Prendendo quindi le distanze dalla realtà concreta della persona, riferimento imprescindibile per Socrate, Papa evidenzia come «il concetto di cura socratico sia [è] andato inizialmente risolvendosi nell'*epimeleia* aristotelica, ossia nel significato di doveroso accertarsi di 'condurre un ragionamento esatto', per poi risolversi definitivamente nella *mathesis universalis* cartesiana» (Ibi, p. 12). Tuttavia, il conosci te stesso possiede inizialmente un significato molto diverso, legato certamente alla persona, ma nella sua interezza, e non recluso nell'anima socratica, ossia la parte razionale della mente. Per questa ragione, Foucault si concentra sull'atto che il singolo deve compiere se vuole davvero conoscere sé stesso, che rappresenta un atto di cura nei propri confronti. «È per conoscere sé stessi che occorrerà ripiegarsi su di sé, è per conoscere sé stessi che sarà necessario separarsi dalle sensazioni che ci fanno credere alle apparenze; è per conoscere sé stessi che l'anima dovrà essere fissata in un'immobile stabilità che non lasci penetrare nessun avvenimento esterno, e così via. Tutto ciò dovrà dunque essere fatto per conoscere sé stessi, ma al contempo potrà essere fatto solo nella misura in cui si conosce sé stessi» (*L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 35).

<sup>103</sup> NAVE, *Le pratiche filosofiche in Italia*, cit., 58.



permette agli individui di accedere a una maggiore conoscenza di sé, consapevolezza della propria visione del mondo, di conquistare la possibilità di comprendere il senso degli eventi e delle situazioni in cui ha luogo la propria esistenza nel mondo, nonché a chiarire e attuare il proprio progetto esistenziale, che già secondo gli antichi filosofi era *conditio sine qua non* di ogni autentico benessere globale o *eudaimonia*<sup>104</sup>.

Tuttavia, nell'analisi del pensatore, emerge una difficoltà. Nave, infatti, attribuisce al termine “cura” tre significati differenti:

il primo deriva dalla parola latina “cura”, e si riferisce al ruolo di amministrare, gestire, farsi carico (ad esempio, la cura della casa, la cura degli affari). Il secondo fa riferimento al termine greco *therapeia* ed è sinonimo di “trattamento” o “guarigione”. Il terzo ambito semantico, infine, rimanda alla sfera “passionale” o “emotiva” della cura, e si connette al sentimento di preoccupazione, di ansia ma anche di sollecitudine, protezione, salvaguardia e attenzione nei confronti della sofferenza di un'altra persona e di protezione dei più deboli (come la cura delle persone malate, dei neonati o degli anziani)<sup>105</sup>.

Se relativamente al riferimento latino non si pone nessun problema – sebbene il suo primo significato sia quello dell'*assistere*, l'occuparsi di qualcosa preoccupandosene – poiché non fa diretto riferimento al senso che indica l'autore, le altre definizioni, invece, non rispecchiano fedelmente il senso originario del termine e rischiano, nella sovrapposizione di significati, di trascinare la cura verso l'ambito immediatamente psicologico. Infatti, definire la *therapeia* come trattamento o guarigione significa indirizzare la cura fin dal principio verso l'ambito della clinica. Allo stesso modo, la cura nei confronti delle categorie più deboli, come i malati o gli anziani, riporta nuovamente a un servizio che esula dall'ambito specifico della consulenza filosofica, spostando il focus verso la sfera medica o socio-sanitaria.

Il tentativo di Nave, dunque, di mantenere la cura all'interno della consulenza filosofica può funzionare solo se si attiene strettamente al significato originario della nozione; se

---

<sup>104</sup> Ibi, pp. 58-59.

<sup>105</sup> Ibi, pp. 51-52.

invece si applicano interpretazioni categoriali, rimane fin dal principio viziato dalla determinazione psicologica che una lettura della pratica filosofica intesa come *counseling* comporta.

Nave, in ogni caso, prosegue nel ragionamento, ritenendo che le varianti etimologiche della cura da lui esposte siano poi declinate secondo due modelli fondamentali: il prendersi cura (*Sorge* in tedesco) e il trattamento terapeutico<sup>106</sup>.

Quest'ultimo è diventato predominante con la nascita della psicologia come scienza, arrogandosi il diritto di inglobare nella sua sfera di influenza la nozione di cura, trasformandola così in un sinonimo di guarigione.

Tuttavia, il rigore filosofico impone nuovamente di richiamare ulteriori determinazioni categoriali, che ineriscono alla cura intesa come *Sorge*. In questo caso, infatti, non ci si può sottrarre dal rievocare le suggestive riflessioni di Martin Heidegger, che presenta un'analisi fenomenologica della cura, proposta come cifra dell'umano.

Ancora una volta, il passo viene dato dalla raffinata rielaborazione che Alessandra Papa conduce sul tema. Heidegger, dunque, suggerisce due diverse accezioni del termine *Sorge*: il prendersi cura (*Besorgen*), relativo all'essere presso, alla mera vicinanza, e l'aver cura (*Fürsorge*) intesa invece come incontro<sup>107</sup>. Se la prima forma viene definita dal filosofo tedesco come cura inautentica, perché «riguarda per lo più il prendersi cura degli utilizzabili»<sup>108</sup>, ossia ci si occupa «semplicemente delle cose che servono all'altro»<sup>109</sup>, la seconda forma, invece,

anziché intromettersi al posto degli altri, li presuppone nel loro poter essere esistentivo, non già per sottrarre loro la 'cura', ma per inserirli autenticamente in essa.

[...] aiuta l'altro a divenire trasparente *nella* propria cura e libero *per* essa<sup>110</sup>.

---

<sup>106</sup> Cfr. Ibi, p. 52.

<sup>107</sup> PAPA, *L'identità esposta*, cit., p. 28.

<sup>108</sup> M. HEIDEGGER (1927), *Essere e tempo*, trad. it. P. Chiodi, Longanesi, Milano 2010, p. 153 in Ibi, p. 29.

<sup>109</sup> PAPA, *L'identità esposta*, cit., p. 29.

<sup>110</sup> HEIDEGGER, *Essere e tempo*, p. 153 in Ibi, p. 29.

La vera cura, dunque, la *Fürsorge*, va oltre il mero prendersi cura, volendo invece insegnare all'altro a essere libero: come spiega Papa, è

quindi una sorta di *paideia* heideggeriana della cura, ossia un agire educativo definito da una viva tensione etica: quella di aiutare l'altro ad assumere le proprie cure, aiuto che si traduce sempre in una forma di libertà e di auto-realizzazione dell'individuo<sup>111</sup>.

È dunque solo in questo secondo significato che il termine *Sorge* sembra a buona ragione poter essere trasposto e utilizzato anche all'interno della consulenza filosofica, come atteggiamento che il consulente adotta nei confronti del consultante: accompagnare l'altro nel percorso di auto-realizzazione e di conseguimento della libertà.

Nondimeno, bisogna essere molto cauti e decidere se si voglia o meno attribuire al filosofo un compito esplicitamente educativo, sotteso al significato heideggeriano di *Sorge*.

Non sembra tuttavia questa la direzione suggerita da Nave, che vede nel *counseling* filosofico un servizio offerto a un singolo individuo o a un gruppo

al fine di assistere e accompagnare l'indagine dei pensieri, credenze, valori, bisogni, desideri, sentimenti ed emozioni (della sua visione del mondo) intimamente coinvolti e determinanti gli aspetti filosoficamente problematici della sua esistenza: amalgamando abilità, strumenti e metodi del Counseling con quelli della tradizione filosofica, predispone una relazione d'aiuto di natura comprensiva-empatica che agevola nel consultante la conoscenza e la cura di sé<sup>112</sup>.

Si esclude, dunque, l'accento pedagogico, per ritornare sui binari del *counseling*, declinato secondo la compresenza tra filosofia e psicologia. La comprensione empatica diventa così la postura da assumere nei confronti del consultante, nonché la chiave interpretativa da apporre alle problematiche affrontate.

Se è evidente come questo possa accordarsi nella sfera del *counseling* di derivazione psicologica, appare meno chiaro, invece, in che modo l'empatia trovi spazio nell'analisi

<sup>111</sup> PAPA, *L'identità esposta*, cit., p. 29.

<sup>112</sup> NAVE, *Le pratiche filosofiche in Italia*, cit., p. 55.

dei problemi «di natura epistemologica ed etica»<sup>113</sup> che caratterizzano, per l'autore, la pratica filosofica.

L'empatia, del resto, rimane una questione complessa che da un punto di vista filosofico non è di immediata risoluzione. A livello teorico, infatti, si pone il problema di definire l'essenza dell'empatia: se sia un fenomeno naturale, una dote posseduta da tutti o solo da qualcuno, oppure un compito etico. Se, dunque, si propende per quest'ultima accezione si può intendere l'empatia come quel dovere di essere attenti al vissuto dell'altro, che diventa così una preconditione deontica della consulenza filosofica. Se viene a mancare questo dovere, allora la consulenza fallisce.

Assunta secondo questa prospettiva, l'empatia può costituire un'ulteriore ragione per ridefinire, con Achenbach, la consulenza filosofica come consulenza etica.

Bisogna in ogni caso capire secondo quale significato Nave declina l'empatia, per valutare se si possa fare riferimento a questa categoria o meno.

L'autore afferma che «un'analisi dei sentimenti morali e delle emozioni è indispensabile nel Counseling Filosofico, anche perché istruisce sulle modalità tramite le quali l'agente intende la propria situazione e costruisce il proprio problema morale»<sup>114</sup>. Tuttavia, questo non significa farsi coinvolgere empaticamente dalla situazione analizzata, bensì tenere in considerazione che la sfera emotiva potrebbe influenzare il comportamento dell'ospite. La differenza, infatti, tra rispettare i sentimenti altrui e analizzarli è molta. Non è compito del filosofo entrare nel merito della sfera emotiva, se non come elemento da tenere a mente nell'analisi delle situazioni esistenziali. In ogni caso, non comporta agire sull'emozione in sé.

Nave, dunque, mantiene una posizione ambigua, volendo attingere dalla sfera filosofica tanto quanto da quella psicologica, senza voler prendere una decisione definitiva. Questa mancanza di chiarezza comporta però non pochi fraintendimenti e rischia, ancora una volta, di trascinare la pratica filosofica sotto il macro-ombrello della psicoterapia, dando

---

<sup>113</sup> Ibi, p. 59.

<sup>114</sup> L. NAVE, *La vita al bivio: il counseling filosofico e il dilemma morale*, «Rivista Italiana di Counseling Filosofico» n.12/2020, pp. 36-43, p. 42.

adito a critiche che vedono nella consulenza filosofica una nuova forma di speculazione e di lucro confusiva rispetto al rapporto tra filosofia e psicologia.

Il tema, in ogni caso, è ancora ampiamente discusso, tanto che si sono sperimentate forme ibride anche con la psicoanalisi.

Uno dei tentativi più radicali di far dialogare la consulenza filosofica con la psicoterapia è infatti rappresentato da Pierre Grimes<sup>115</sup>, che propone l'adozione del metodo socratico all'interno delle sedute terapeutiche.

### 7. *Philosophical Midwifery: la versione psicoanalitica*

Gli studi di Grimes in area psicologica lo portano a realizzare che molto di frequente i soggetti accettano delle immagini di sé che sono in realtà inconciliabili con i propri interessi primari. La causa di questo comportamento si individua secondo Grimes nelle figure di autorità, come quelle genitoriali ad esempio, che forniscono all'individuo un'immagine di sé che diventa dominante e condizionante. Questa immagine, che costituisce la falsa credenza, è molto potente proprio in virtù dell'autorità che l'ha formulata e «modella negativamente la personalità, rendendo i gesti stessi della personalità un'ombra del vero sé»<sup>116</sup>. Viene definita da Grimes *patologos*, proprio perché

---

<sup>115</sup> Attualmente Professore di filosofia presso il *Golden West College* a Huntington Beach, Pierre Grimes studia Filosofia e ottiene il titolo di Dottore di ricerca nel 1958 con una tesi dal titolo "La dialettica come metodo filosofico" (il titolo originale è "Dialectic as a Philosophical Method". Il testo completo è scaricabile al seguente link: [https://scholarlycommons.pacific.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1357&context=uop\\_etds](https://scholarlycommons.pacific.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1357&context=uop_etds) - data ultima visita: 7 febbraio 2022) presso la *University of the Pacific* a Stockton, in California. È il fondatore della *Philosophical Midwifery*, modalità di applicazione della pratica filosofica a partire dallo studio e dalla comprensione dei dialoghi platonici. Nel 1968 nasce la *Noetic Society, Inc.* in California come gruppo di studio, scaturito dall'incontro e dall'interesse per Platone da parte di un gruppo di amici del *Golden West College* e della *Long Beach State University*. I ragazzi si ritrovano regolarmente a discutere i dialoghi platonici e la dialettica, grazie alla supervisione dello stesso Grimes. Alcuni membri della società decidono poi di approfondire il lato spirituale del platonismo, abbracciando la meditazione buddista, lo yoga e altre pratiche simili. Notano come gli stessi blocchi che si manifestavano in precedenza ritornano anche durante la meditazione; decidono dunque di applicare la maieutica filosofica anche in questo campo.

<sup>116</sup> P. GRIMES, *Philosophical Midwifery from Problems of Addiction to the Anagogic level*, in J. BARRIENTOS RASTROJO, *Entre Historia y Orientación Filosófica. Volumen I – Filosofía Antigua, Medieval y Moderna*, Ediciones X-XI (online), Siviglia 2006, pp. 69-76, p. 71 (tutte le citazioni di questo testo sono tradotte da chi scrive).

indica una credenza malata, che si distingue dalle altre «per la sua portata, pervasività e precisione di funzionamento»<sup>117</sup>.

Grimes rilegge così in chiave filosofica quello che evidentemente appare come un problema psicologico. Secondo l'autore, infatti, il *patologos* è il risultato di una sorta di arte sofisticata, che vuole far passare come vere, credenze manifestatamente false.

Abbiamo chiamato *patologos* quelle false credenze che sono all'origine di una certa classe di problemi, perché queste credenze sono "malate" o false. Un *patologos*, quindi, è una falsa credenza, una credenza che è stata appresa ma *non* insegnata. È una credenza che è stata accettata come vera su sé stessi e sulla propria realtà e, poiché è inconciliabile con il raggiungimento dei propri obiettivi più elevati, è la causa di gran parte del caos sperimentato nella nostra vita<sup>118</sup>.

Ora, le false credenze di cui parla Grimes, che non possono essere definite anche come “malate”, non essendo i due concetti equivalenti, sono, secondo l'autore, il risultato di un apprendimento passivo.

Del resto, è bene notare come, dal punto di vista morale, è proprio attraverso l'abitudine e la ripetizione che l'essere umano, almeno in una fase iniziale della vita, conosce ciò che gli sta intorno traducendolo in usi e costumi. Non a caso, seguendo le analisi di Musio, la parola *ethos* richiama contemporaneamente il significato di abitudine e dimora, come a sottolineare l'origine estrinseca, familiare e sociale, dell'etica che si adotta.

Le abitudini, infatti, hanno sempre una ragione storica, non soltanto in riferimento a un'epoca, a dei luoghi e a una cultura, ma più radicalmente a delle relazioni, a delle

---

<sup>117</sup> *Ibidem*. La formulazione del concetto di *patologos* rappresenta il risultato delle ricerche di Grimes sugli aspetti dinamici del comportamento cognitivo. Cfr. P. GRIMES, R. L. ULIANA, *Philosophical Midwifery: The Grimes Dialectic and its Validation as a mode of Rational Psychology*, 94esimo Convegno Annuale della American Psychological Association, Washington, D.C., 1986.

<sup>118</sup> P. GRIMES E R. L. ULIANA, *Philosophical Midwifery. A New Paradigm for Understanding Human Problems with Its Validation*, Hyparxis Press, Costa Mesa, California 1998, p. 19, (tutte le citazioni di questo libro sono tradotte da chi scrive).

parole udite e a poco a poco *ripetute*, a dei gesti osservati e in qualche modo assimilati<sup>119</sup>.

Dunque, le nostre abitudini nascono dalla ripetizione di comportamenti altrui che ci vengono insegnati. Il rischio, tuttavia, di queste ripetizioni si individua nella possibilità di compiere azioni negative senza neanche rendersene conto, meccanicamente. Per questa ragione è fondamentale introdurre il giudizio critico, per verificare che ciò che si sta ripetendo diventi un'abitudine virtuosa che si sceglie consapevolmente. Solo in questo modo le ripetizioni diventano «l'espressione costante di una scelta continuamente ripresa, di un moto consapevole della libertà, anziché di un addestramento [...]». Se giudicata, la ripetizione resta la fonte di una vita morale buona», conclude Musio.<sup>120</sup>

Lavorare, quindi, in una consulenza filosofica a partire dalle abitudini del consultante, per verificarne la consapevolezza e la bontà, significa analizzare il valore delle credenze che si sono apprese per decidere se ribadirle o se invece accantonarle in vista di una scelta migliore.

In ogni caso, è bene specificare che Grimes compie un'operazione impropria a questo riguardo: dichiara che le false credenze sono problematiche perché impediscono al soggetto di raggiungere i propri obiettivi. In questa lettura sembra tuttavia realizzarsi un appiattimento tra verità e utilità/efficacia che è tutto da dimostrare, tanto da apparire esso stesso come una credenza falsa. Non è impossibile, infatti, che un soggetto raggiunga i suoi obiettivi proprio partendo dalle sue false credenze, come la storia ha tragicamente dimostrato. Eichmann, per fare un esempio, è certamente riuscito a realizzare le sue credenze sulla superiorità della razza ariana e sulla colpa dell'essere nato ebreo; ma il suo successo pratico non ha nulla a che vedere con la verità delle sue credenze non solo false, ma disumane. Molto spesso, poi, accade che proprio chi è nella verità finisca per non riuscire a raggiungere gli scopi che si propone. Davvero qui si semplificano troppo questioni che restano non solo complesse ma di fatto esistenzialmente distinte. Grimes,

---

<sup>119</sup> MUSIO, *Chiaroscuri*, cit., p. 76.

<sup>120</sup> *Ibi*, p. 82.

dunque, confonde i piani, attribuendo alla credenza falsa la mancata realizzazione degli obiettivi personali.

Ad ogni modo, secondo l'autore si può dunque intervenire a livello filosofico grazie alla maieutica, che rappresenta la cura per il soggetto colpito dal sofisma. Grimes riconosce la difficoltà di smantellare credenze, che non sono state valutate dal soggetto, ma semplicemente accettate come vere da sempre. «Essere convinti che il falso sia vero, difenderlo davanti a sé stessi e agli altri, e rimanervi fedeli fino alla morte, è il risultato di aver applicato, senza saperlo, l'arte del sofisma contro noi stessi. Liberarci da tale follia è l'antica arte dell'ostetricia socratica»<sup>121</sup>.

Per fare fronte al problema, che l'autore riconduce alla filosofia platonica, nel 1978 Grimes inaugura ufficialmente il metodo dell'ostetricia filosofica (*philosophical midwifery*).

È bene specificare immediatamente che Grimes utilizza in modo quasi sinonimico, e tuttavia erroneo, il riferimento all'arte socratica e alla filosofia platonica. Nello specifico, elabora il suo metodo sulla scia della maieutica socratica ma la inserisce in contesti che sono prettamente legati alle speculazioni platoniche. Bisogna dunque tenere presente questa fusione tematica nella disamina della proposta dell'autore.

Secondo Grimes, dunque, nella metafora della caverna platonica, il filosofo non spiega come abbiano fatto gli uomini incatenati ad accettare come reali le ombre che venivano loro proiettate. «Il problema – dunque – è non sapere perché abbiamo accettato una falsa credenza su noi stessi e sulla natura della realtà»<sup>122</sup>. La risposta di primo acchito sembrerebbe scontata: gli uomini imprigionati non sapevano che le ombre che vedevano non corrispondevano alla realtà. Per loro quella *era* la realtà. Gli uomini della caverna di Platone, dunque, prendono per vere le immagini proiettate sul muro perché sono abituati a vederle; la ripetizione continua delle ombre li porta a credere che quella sia la realtà, l'unica, in fondo, a cui hanno accesso. Non dubitano e, dunque, non sottopongono a riflessione ciò che apprendono.

---

<sup>121</sup> GRIMES, *Philosophical Midwifery from Problems of Addiction to the Anagogic level*, cit., p. 72.

<sup>122</sup> *Ibi.* p.69.



Tuttavia, il filosofo statunitense non si accontenta di questa semplice spiegazione, volendo tornare alla domanda per capire come sia possibile che l'essere umano possa credere alla veridicità di elementi falsi.

Nel mito, infatti, c'è qualcuno che dubita e che, riuscito a liberarsi, esce dalla caverna e scopre la verità sul mondo. Grimes si interroga quindi su quale sia l'elemento che rende attendibili le false credenze, cosa porti a ritenere veritiero qualcosa che invece è falso. Il punto di partenza rimane appunto il mito platonico e, nello specifico, le ombre proiettate:

queste immagini sono così potenti che creano una lealtà vincolante e modellano la visione della natura di ciò che è vero e reale. Di conseguenza si sacrifica tutto il resto per proteggere e mantenere queste false immagini<sup>123</sup>.

Per rispondere a questo interrogativo, Pierre Grimes fa uso del metodo maieutico da lui elaborato. *L'ostetricia filosofica* è una metodologia dialettica che l'autore inizialmente applica alla psicoterapia: si utilizza il modello del dialogo socratico con i pazienti che nascondono la causa dei propri conflitti interiori, spesso legati a vittorie personali che sono state sepolte invece di essere analizzate, perché portatrici di tensioni<sup>124</sup>.

Nondimeno, questo modo di analizzare la questione richiama le riflessioni freudiane sull'inconscio più che i dialoghi filosofici. La soppressione dell'elemento conflittuale, causa di tensione, è assimilabile all'operazione di rimozione che l'io compie sui materiali psichici scomodi che non vuole ricordare, relegandoli nell'inconscio. Secondo Freud, l'isteria costituirebbe così il segno di una mancata rimozione corretta di un desiderio considerato intollerabile<sup>125</sup>. Nell'inconscio, dunque, rimane «l'impulso di desiderio rimosso»<sup>126</sup> che assume una forma distorta ma produce le stesse sensazioni di dispiacere. Attraverso il lavoro psicoanalitico il pensatore viennese vuole far riemergere questi contenuti per poterli trattare ed eliminare.

---

<sup>123</sup> GRIMES, *Philosophical Midwifery from Problems of Addiction to the Anagogic level*, cit., p. 69.

<sup>124</sup> Cfr. Ibi, p. 70.

<sup>125</sup> S. FREUD (1909), *Cinque conferenze sulla psicoanalisi*, trad. it. Angela Staude, Boringhieri, Torino 1977, p. 40.

<sup>126</sup> *Ibidem*.

Ora, Grimes afferma di utilizzare i dialoghi platonici per riuscire a ricostruire il percorso che compie il pensiero dei pazienti «nei modelli di dipendenza»<sup>127</sup>, intendendo con questa espressione il legame che intercorre tra il soggetto e il proprio conflitto interiore, che viene affrontato in sede terapeutica. Il concetto di dipendenza, tuttavia, ha un bacino semantico molto esteso e, specialmente dal punto di vista filosofico, non necessariamente di segno negativo. La questione, infatti, è da che cosa si dipende. Come insegna la lezione di Thibon, del resto, l'essere umano, in quanto essere finito, non può mai raggiungere una condizione di indipendenza assoluta, né la libertà coincide con essa. «Non è [dunque] libero nella misura in cui non dipende da nulla o da nessuno: è libero nell'esatta misura in cui dipende da ciò che ama, ed è prigioniero nell'esatta misura in cui dipende da ciò che non può amare»<sup>128</sup>. Per Thibon, quindi, esiste una dipendenza morta, che schiaccia l'essere umano, e una viva, che lo fa fiorire<sup>129</sup>. Del resto, come sintetizza Musio, «il problema della libertà non è dipendere, ma dipendere da qualcosa che *non ci ama, non si ama* o che *non si può amare*»<sup>130</sup>.

Tuttavia, la necessità di far riemergere il contenuto problematico, inconscio, sembra rimandare inevitabilmente a un lavoro di tipo psicoanalitico e non filosofico<sup>131</sup>. Certo, la

<sup>127</sup> GRIMES, *Philosophical Midwifery from Problems of Addiction to the Anagogic level*, cit., p. 70.

<sup>128</sup> G. THIBON (1943), *Ritorno al reale: nuove diagnosi*, trad. it. I. de Giorgi, Volpe, Roma 1972, p. 109.

<sup>129</sup> Cfr. Ibi, p. 110.

<sup>130</sup> MUSIO, *Chiaroscuri*, cit., p. 63.

<sup>131</sup> La proposta di elaborare una pratica di consulenza filosofica a partire e in dialogo con la psicoanalisi si ritrova anche nel pensatore italiano Romano Màdera. È bene innanzitutto specificare che per il pensatore – e il collega e collaboratore Luigi Vero Tarca – la forma più completa di pratica filosofica è la compagnia filosofica o comunità filosofica, in cui è possibile sperimentare dei rapporti tra i partecipanti ispirati ai principi filosofici. I due pensatori, entrambi cattedratici all'università Cà Foscari di Venezia, hanno dato via a dei seminari di gruppo, la Compagnia di Ognuno, in cui si è sperimentata questa versione di gruppo della pratica filosofica. L'obiettivo è rendere la filosofia uno stile di vita, sviluppata a partire dall'esperienza autobiografica (Cfr. MÀDERA, TARCA, *La filosofia come stile di vita*, cit.). La *biografia*, infatti, è la nozione cardine su cui si sviluppa la rilettura della pratica filosofica proposta dei due autori, imperniata su uno stretto rapporto con la psicoanalisi. Ciò nonostante, per Màdera, la consulenza filosofica individuale costituisce un «ausilio prezioso ai praticanti» (Ibi, p. XXIX), essendo una forma connaturata delle pratiche filosofiche. Secondo l'autore, tuttavia, dovrebbe svilupparsi secondo queste linee guida: «a) la tradizione filosofica; b) gli insegnamenti delle tradizioni religiose sulla meditazione e la contemplazione; c) le psicologie del profondo; d) i metodi della ricerca autobiografica e biografica; e) le regole della comunicazione biografico-solidale» (Ibi, pp. XXIX-XXX). In particolare, Màdera ritiene fondamentale la conoscenza delle psicologie del profondo, di cui la psicoanalisi junghiana è il suo riferimento primario, in quanto strumento cruciale per una ricerca biografica di senso. Inoltre, afferma che «al di là di steccati disciplinari che spesso inducono il sospetto di essere ricalcati sugli steccati degli ordini professionali, psicologia del profondo e pratica diadica della filosofia biografica spesso si incontrano, si intrecciano e si sovrappongono, soprattutto se, come a me pare, la psicologia del profondo viene pensata come una pratica etica, di una "nuova etica", più che come

situazione è ben diversa se invece si tratta di un esempio di malafede, in cui, allora, l'indagine filosofica diventa centrale e preminente.

La questione che rileva Grimes sta nel fatto che il soggetto deve innanzitutto realizzare di avere un problema, riuscendo a identificarlo nella propria esperienza – e nella propria coscienza.

Non a caso, infatti, la differenza tra conscio e inconscio viene adottata anche al di fuori dell'ambito psicoanalitico per distinguere due sistemi mentali separati che possiedono funzioni autonome. Ad esempio, nel campo delle scienze cognitive – che notoriamente rifiuta le categorie freudiane – si utilizzano queste nozioni in almeno tre modalità distinte<sup>132</sup>.

Dunque, il soggetto deve innanzitutto essere in grado di riproporre l'esperienza a livello verbale. Solo così è possibile procedere con l'arte socratica. È vero che lo stesso Socrate, attraverso le sue interrogazioni, prima rende il suo interlocutore cosciente della questione che intende affrontare e poi inizia a dialogare. Tuttavia, non si tratta di far emergere contenuti rimossi, bensì di esporre le proprie opinioni di partenza per poi sottoporle al vaglio della ragione.

Ad ogni modo, sulla scorta di questi presupposti, l'autore americano decide di espandere il suo campo di ricerca e ricomprende nei suoi studi anche i sogni dei pazienti.

Inizia così l'esplorazione della dimensione anagogica dell'esperienza umana: «si può dire che lo stato anagogico si verifica nei sogni quando un significato spirituale

---

l'applicazione di un'incerta scienza» (Ibi, p. XXX). Il rapporto, di fatto, è sbilanciato nei confronti delle psicologie del profondo, che assumono un ruolo fondamentale nella costruzione della *biografia* della persona, a partire da cui è possibile sviluppare una filosofia intesa come stile di vita.

<sup>132</sup> «Un processo o stato mentale è conscio solo se coinvolge l'*attenzione selettiva*, cioè quel processo percettivo orientato a selezionare uno o più stimoli entro una serie di stimoli. Al contrario, un processo è inconscio se non coinvolge l'attenzione selettiva. Un processo o stato mentale è conscio se il soggetto può accedervi attraverso l'*introspezione* e quindi può fornirne un resoconto verbale. Al contrario, un processo è inconscio se il soggetto non può fornire un resoconto verbale. Un processo o stato mentale è conscio se il soggetto può esercitare un qualche *controllo volontario* su di esso. Al contrario, un processo è inconscio se il soggetto non può esercitare tale controllo». A. CORRADINI, N. GAJ, *Una o più menti? Alcuni commenti critici riguardo a due definizioni della distinzione tra conscio e inconscio*, pp. 121-131, pp. 121-22 in M. CRUCIANI, M. E. TABACCHI (a cura di), *Nuovi sguardi sulle scienze cognitive*, Corsico Edizioni, Roma-Messina 2017. Per un approfondimento si rimanda a G. LO DICO, *Philosophical and Empirical Approaches to Psychology. Mentalism vs. Antimentalism*, Lexington Books, Lanham 2016.

precedentemente non riconosciuto viene rivelato dai metodi dell'ostetricia filosofica»<sup>133</sup>. Secondo Grimes, infatti, è possibile procedere con un'analisi filosofica a partire dal materiale onirico che rivela una parte più profonda e nascosta del sé. L'obiettivo non è tanto interpretare il contenuto del sogno ma utilizzarlo come materiale esperienziale su cui basare il dialogo di tipo socratico. Il procedere maieutico, dunque, è un procedere non interpretativo che utilizza il sogno come una metafora da cui estrapolare i contenuti veritativi.

La procedura nel nostro studio dei sogni include (1) accettare un sogno come un tipo di allegoria significativa; (2) esaminarlo come un dramma; (3) giudicarlo come se offrisse una rassegna di un successo o fallimento dei nostri inseguimenti; (4) cercare il significato di ciascuna delle immagini nel sogno come metafore; (5) esaminare ciascuno degli stati dell'anima, o della mente, dei partecipanti al sogno come similitudine; (6) concentrarsi sulle similitudini che esprimono stati dell'anima; (7) esplorare se il sognatore può trovare analogie con quello stato nella sua esperienza recente; (8) esplorare il primo ricordo della trasmissione di queste immagini e credenze; (9) mettere alla prova la propria comprensione affrontando situazioni analoghe a quelle iniziali<sup>134</sup>.

Grimes ritiene che l'analogia che si mette in atto possa funzionare molto bene per raggiungere delle sfere profonde dell'essere di cui non sempre si è consapevoli. Si rifà alle considerazioni che Platone presenta nella *Repubblica*<sup>135</sup> circa il ruolo dei sogni come strumento per raggiungere la verità sul proprio passato, sul presente e sul futuro.

Secondo Grimes, infatti, una volta preso in considerazione l'intero contenuto del sogno

il processo di ostetricia finisce e non resta altro da fare per l'ostetrica che aspettare di vedere se l'individuo può procedere attraverso ciò che prima lo bloccava e, in caso

<sup>133</sup> GRIMES, *Philosophical Midwifery from Problems of Addiction to the Anagogic level*, cit., p. 70.

<sup>134</sup> P. GRIMES, *Plato's Republic and Philosophical Midwifery*, «Practical Philosophy» Autunno 2007, pp. 36-39, p. 38 (tutte le citazioni di questo testo sono tradotte da chi scrive).

<sup>135</sup> PLATONE, *Repubblica*, 571d-572b.

contrario, vedere cos'altro deve essere esaminato prima che la forza del *patologos* possa essere dissipata<sup>136</sup>.

Visti i risultati positivi ottenuti, l'autore approfondisce il metodo utilizzato e delinea le caratteristiche principali della maieutica filosofica. Viene così definita come un'arte, nel senso platonico del termine, ossia «una conoscenza che porta al soggetto un'eccellenza necessaria»<sup>137</sup>. Con questa formulazione, il pensatore statunitense fa riferimento ai risultati che quest'arte può apportare: se applicata a un soggetto bisognoso, lo conduce a uno stato di benessere superiore rispetto a quello in cui si trovava prima di iniziare il trattamento.

Ora, il metodo di Grimes presenta in dubbiamente dei tratti interessanti e costituisce una rivisitazione innovativa del metodo socratico, che viene applicato alla psicoterapia. La domanda che tuttavia sorge è se davvero si possa parlare di una pratica filosofica o se in questo caso non dovremmo invece fare riferimento a quel tipo di terapie, che rimangono psicologiche, seppur utilizzino dei metodi filosofici.

Infatti, sono due gli elementi che si discostano dai principi di base condivisi dalle pratiche filosofiche: innanzitutto Grimes fa riferimento a pazienti, soggetti che presentano delle condizioni patologiche o cliniche. Non rispecchiano quindi la rosa di persone che solitamente si rivolgono alla consulenza filosofica. Tuttavia, potrebbe ancora costituire un'applicazione della pratica filosofica a soggetti clinici, come del resto faceva l'italiano Neri Pollastri nel centro di salute mentale di Firenze<sup>138</sup>.

Nondimeno, la questione non è circoscritta al tipo di cliente che si presenta, bensì anche al tipo di esperienza che viene presa in esame. La dimensione onirica, infatti, rappresenta un'area di ricerca complessa. Se, dunque, un'indagine fenomenologica non può non tenere in considerazione anche l'ambito del sogno, tuttavia il materiale onirico ha una natura differente rispetto alla vita cosciente.

---

<sup>136</sup> *Ibi*, p. 73.

<sup>137</sup> *Ibidem*.

<sup>138</sup> Nel 2003-2004 Pollastri apre uno sportello di consulenza filosofica presso la circoscrizione 4 di Firenze e dal 2010 al 2015 lavora presso un Centro di Salute Mentale di competenza dell'ASL del capoluogo toscano.

Utilizzare quindi il metodo socratico con i sogni, metodo pensato per essere applicato a un tipo di ragionamento razionale, rischia di snaturare l'essenza stessa del sogno, estraneo a questo tipo di riflessioni.

Non a caso Freud stesso afferma che «l'interpretazione dei sogni è in realtà la via regia per la conoscenza dell'inconscio»<sup>139</sup>.

Dunque, sebbene Grimes utilizzi Platone come riferimento, è evidente che l'interpretazione che Platone attribuisce ai sogni e quella di Grimes divergono non poco. Il filosofo greco, infatti, li interpreta come anticipazione e svelamento parziale del mondo delle idee, mentre il pensatore statunitense fornisce una lettura psicologica, quasi psicoanalitica, che vede nel sogno il manifestarsi degli stadi più profondi del nostro essere. Come si è detto, fa riferimento al metodo socratico ma in realtà, contenutisticamente, ne prende le distanze. Non a caso la *Repubblica*, insieme alle *Leggi*, rappresenta il culmine della filosofia platonica, ormai autonoma rispetto agli insegnamenti del maestro.

Infine, parlare di *patologos* significa utilizzare delle categorie che rientrano già, fin dal principio, nel linguaggio terapeutico e condizionano così tutto il procedere dell'analisi successiva.

Per tutte queste ragioni, dunque, a dispetto del nome che possiede, si ritiene che il metodo dell'*ostetricia filosofica* non possa rientrare nella classificazione delle pratiche filosofiche e rimanga, invece, all'interno di quel gruppo di terapie che si avvicinano alla filosofia e ne auspicano una commistione.

Dall'analisi fin qui condotta si possono individuare alcuni punti conclusivi: è risultato evidente che il tentativo di combinare la consulenza filosofica con la psicoterapia, qualsiasi sia la sua forma specifica, porti a risultati controproducenti, dal momento che si assiste a un inevitabile tentativo di fagocitarsi di una nell'altra.

Le discipline, del resto, sono diverse e attingono a metodologie e conoscenze differenti che difficilmente possono essere interscambiabili. Non solo, poiché le finalità psicologiche non coincidono con quelle filosofiche, il lavoro con la persona differisce nella forma e nei contenuti.

---

<sup>139</sup> FREUD, *Cinque conferenze sulla psicoanalisi*, cit., p. 49.

Questa distanza è ben visibile già nei tentativi, più moderati, di includere la filosofia nel *counseling*; diventa poi evidente quando la si vuole utilizzare come strumento per la psicoanalisi.

Il tentativo di commistione, dunque, non convince, proprio perché produce una mescolanza di strumenti e processi che non hanno esito positivo. È giusto, invece, rispettare la diversa natura di filosofia e psicologia, propendendo per una collaborazione tra i due settori che li veda, seppur separati, in dialogo. In fondo, la persona è unica e può beneficiare di un percorso psicoterapeutico tanto quanto di una consulenza filosofica.

Tuttavia, è solo ammettendo i diversi ambiti di competenza che si riconosce il valore di entrambe le discipline e lo spazio entro cui possono operare.

A questo punto, una volta chiarita l'annosa questione del rapporto con la psicoterapia, si può nuovamente volgere lo sguardo esclusivamente sulla consulenza filosofica. Quali finalità si prefigge e attraverso quali metodi operi la pratica filosofica sono argomenti che ora devono essere approfonditi.

## PARTE II. LA VIA AL FINE

### CAPITOLO QUATTRO

## Saggezza e formazione

«Qual è il tuo scopo nella filosofia?  
Mostrare alla mosca la via d'uscita dalla sua trappola»  
L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*

### *1. Formarsi alla saggezza*

Sono due le finalità principali che si possono identificare nell'intrico dei posizionamenti sulla consulenza filosofica: la saggezza e la formazione. Esiste infatti un filone, che segue le orme di Achenbach, che vede nel raggiungimento della "saggezza" l'obiettivo principale della consulenza filosofica. La saggezza, così intesa, assume spesso un valore neutro, se non privato, e rimane circoscritta a un cambiamento che avviene esclusivamente a livello personale e che non presenta alcun riverbero pubblico né politico.

D'altra parte, invece, altre prospettive vedono nella disciplina una pratica eminentemente formativa che vuole istruire i consultanti all'esercizio filosofico, da applicare nella propria esistenza. L'esigenza formativa assume un valore normativo al punto che, se non si raggiungono i risultati prefissati, la consulenza filosofica fallisce.

Ora, queste nuove modalità di intendere la saggezza e la formazione sollevano alcune questioni, dal momento che costituiscono un rovesciamento a livello filosofico di non poco conto. Se, infatti, nella prospettiva contemporanea la formazione rappresenta quanto avviene nel pubblico, sulla base di scopi oggettivi, e la saggezza un *habitus* privato, nella



storia del pensiero, al contrario, quest'ultima non ha mai avuto un'accezione privatistica. La saggezza, infatti, non può essere tale perché implica l'etica e cambia di senso a seconda del contenuto che le si attribuisce.

Per capire allora il portato che il termine possiede e, dunque, le sue implicazioni per la consulenza filosofica, è bene ripartire dalla nozione di saggezza in Aristotele.

Lo Stagirita, infatti, propone una distinzione sistematica tra le “disposizioni con le quali l'anima dice il vero” e quelle che non lo perseguono; tra queste seconde, il filosofo pone anche la saggezza, definendola come «la capacità di ben deliberare su ciò che è bene e utile per lui, non negli ambiti particolari [...], ma in ciò che lo è per la vita buona in generale»<sup>1</sup>. La saggezza, dunque, non è né scienza né arte perché riguarda «ciò che può essere diversamente»<sup>2</sup>: viene quindi ridefinita come «uno stato abituale veritiero, unito a ragionamento, pratico, che riguarda ciò che è bene e male per l'essere umano»<sup>3</sup>. È la virtù pratica per eccellenza, che si occupa di analizzare e valutare se le azioni che si stanno compiendo volgono al bene oppure no. L'oggetto d'esame della *phronēsis* sono le azioni particolari, specifiche e singolari degli uomini, che vengono rilette in vista del concetto di bene universale: ciò che è bene o male, dunque, lo è per il caso particolare, sebbene il giudizio rientri in una prospettiva universale che sappia definire il bene «per la vita buona in generale»<sup>4</sup>.

Secondo Aristotele dunque «la saggezza non riguarda solo gli universali, ma deve conoscere anche i casi particolari, infatti è pratica, e la prassi riguarda i casi particolari: per questo anche in altri campi vi sono alcuni, gli esperti, che, pur senza conoscere l'universale, sono più capaci di agire di quelli che lo conoscono»<sup>5</sup>. Il focus sulla prassi, dunque, sull'agire concreto è ciò che specifica la *phronēsis* e che indirizza le azioni umane e le classifica come moralmente buone o meno.

Porre quindi la saggezza come finalità della consulenza filosofica significa adottare una prospettiva etica che sia in grado non solo di *esaminare* ma anche di *valutare* le azioni. Il

---

<sup>1</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit., VI, 5, 1140a.

<sup>2</sup> Ibi, 1140b.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Ibi, VI, 8, 1141b.

che non è compatibile con un'assunzione di fondo che releghi la saggezza nell'ambito del privato: il suo legame con la prassi non esclude il riferimento all'universale. In questo modo, inoltre, decade ogni possibile contrapposizione tra saggezza e formazione che anzi si implicano e richiamano a vicenda.

Da una parte, infatti, il filosofo si propone come un insegnante che mette a disposizione il proprio sapere e gli strumenti conoscitivi che possiede, allo scopo di formare l'altra persona fornendole quelle competenze che le permettono di diventare autonoma nel processo filosofico.

Dall'altra, il dialogo filosofico conduce alla saggezza; sta al singolo la capacità di accogliere questa proposta e di farla propria come trasformazione esistenziale.

Se, invece, si mantiene la dicotomia tra le due nozioni, si rischia di realizzare una svolta intimista che emerge nella denuncia del carattere impolitico della consulenza filosofica, elaborata, ancora una volta, da Dal Lago.

L'autore, infatti, mette a segno un'ulteriore provocazione, affermando che «la CF non ignora il fuori. Semplicemente – in questo, davvero erede di una tradizione più che bimillenaria – lo subordina all'interiorità. [...] L'esterno viene ridefinito radicalmente. L'esterno è essenzialmente un'ombra dell'interiorità»<sup>6</sup>.

Se, quindi, come sostiene Dal Lago, la consulenza filosofica priva l'esteriorità di ogni importanza, decade come conseguenza anche il nesso con quella prospettiva universalistica che abbiamo delineato e che funge da riferimento per la saggezza aristotelica. Non è più rilevante «ciò che è la vita buona in generale»<sup>7</sup>, ma solo cos'è bene a livello individuale.

Del resto, per Aristotele, «la felicità non è una vicenda privata. Si costituisce attraverso un agire responsabile dentro la *polis* e si esprime in una gerarchia di relazioni»<sup>8</sup>. Non è un affare privato, dunque, e nemmeno soggettivo, dichiara Pessina commentando il testo dello Stagirita, bensì il rapporto tra il bene della città e quello dell'essere umano, pensato sempre all'interno di una comunità<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> DAL LAGO, *Il business del pensiero*, cit., p. 17.

<sup>7</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VI, 5, 1140a.

<sup>8</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit., 1095 15.

<sup>9</sup> Cfr. A. PESSINA, *L'io insoddisfatto. Tra Prometeo e Dio*, Vita e Pensiero, Milano 2016, p. 33.

La felicità è quindi connessa alla vita buona, ossia all'esercizio delle virtù morali, al benessere fisico e sociale e all'attività contemplativa<sup>10</sup>; non è un *movente* dell'io, né un suo *desiderio* o un suo *progetto*<sup>11</sup>.

Invece, analogamente alla filosofia gnostica, che vedeva nella vita spirituale l'unica via di salvezza dalla prigione corporea, disprezzando tutto ciò che esulava dallo spirito, vita pubblica compresa, secondo Dal Lago la consulenza filosofica ignora programmaticamente tutto ciò che concerne il pubblico, arroccandosi nei meandri della soggettività, intesa come interiorità che svaluta l'esterno<sup>12</sup>. Per Dal Lago, l'aspetto più rilevante si individua nel "silenzio sulla politica"<sup>13</sup>, conseguenza inevitabile di questo movimento di chiusura su sé stessi, che esclude qualsiasi forma «di ricerca della felicità pubblica»<sup>14</sup> o di messa in discussione della realtà.

Dunque, prosegue il ragionamento, il rischio insito a questa modalità di consulenza filosofica è l'assoggettamento della persona che ad essa si rivolge attraverso una sua riduzione alla sfera dell'interiorità. Puntando l'attenzione solo sugli aspetti interni al soggetto, infatti, il mondo esterno viene completamente escluso da qualsiasi riflessione, rendendo il consultante un io chiuso in sé stesso che ha perso totalmente di vista il suo essere anche un soggetto politico.

Ora, prescindendo dall'aspetto prettamente politico a cui fa riferimento l'autore, che esula dall'analisi specifica di questo capitolo – ne parleremo successivamente – si ritiene tuttavia utile riprendere la critica di Dal Lago a una visione intimista della pratica filosofica, in cui il centro e l'unica chiave di lettura rimarrebbe il soggetto e il suo modo di interpretare la realtà. Dal Lago, dunque, diventa utile per individuare verso quale tipo di consulenza filosofica non si deve procedere. Una consulenza filosofica che riparta dalla filosofia aristotelica può invece intrecciare il suo operato con quella valenza etica che

---

<sup>10</sup> Cfr. Ibi, p. 37. Non a caso Aristotele ritiene di non poter definire nessun essere umano "felice" finché è in vita, dal momento che potrebbero sempre venir meno le condizioni che lo rendono tale. Solo una volta morto, allora, si potrà affermare che "è stato felice" perché ha condotto una vita buona.

<sup>11</sup> Cfr. Ibi, p. 33.

<sup>12</sup> Cfr. DAL LAGO, *Il business del pensiero*, cit., p. 17.

<sup>13</sup> Cfr. Ibi, p. 16.

<sup>14</sup> Ibi, p. 18.

necessita di un equilibrio tra l'interiorità e l'esteriorità e tra la dimensione individuale e quella universale.

Questo legame con l'ambito etico si trova determinato in modi differenti nelle proposte di consulenza filosofica dei diversi autori. L'analisi delle principali correnti di pensiero, dunque, permette di entrare nel merito delle singole posizioni, per esaminare di volta in volta in che modo la saggezza e la formazione vengano declinate e se sia tenute insieme o, al contrario, rese due opzioni escludenti.

## 2. *La modalità privata della saggezza pratica*

Achenbach associa la consulenza filosofica all'antica saggezza filosofica, che trova in Socrate la sua massima espressione. A partire dall'idea che una vita non esaminata sia una vita non pienamente vissuta, quindi sprecata, il filosofo tedesco ritiene che la consulenza filosofica sia costituita dallo sforzo e dalla ricerca per la *saggezza pratica*: la saggezza, ne diventa così la nozione chiave.

[La saggezza] qualifica la consulenza come *filosofica*, determina i suoi *orientamenti*, rende comprensibile la sua istanza scettica nei confronti delle affermazioni della conoscenza teoretica, spiega la sua cauta *relazione coi problemi* con cui si confronta, pone l'attenzione sulla premurosa relazione del consulente filosofico *con sé stesso* e sulla relazione con il visitatore<sup>15</sup>.

Achenbach utilizza così il concetto di saggezza pratica per mostrare nuovamente come la filosofia debba essere ridefinita a partire dal concetto di pratica<sup>16</sup>. Se, dunque, si associa il concetto di saggezza alla consulenza filosofica, la filosofia può riappropriarsi delle sue origini e ritrovare il suo vero significato.

---

<sup>15</sup> G. B. ACHENBACH, *On Wisdom in Philosophical Practice*, Lecture for the "Third International Conference on Philosophical Practice", New York, 22-24 July 1997, pp. 1-9, p. 2, (tutte le citazioni di questo testo sono tradotte da chi scrive).

<sup>16</sup> «Come pratica filosofica, la filosofia rinnova il suo impulso primario e originale per realizzarlo in un nuovo territorio» afferma Achenbach (*Ibidem*).

La giustificazione di questa proposta interpretativa si trova, secondo il consulente tedesco, ancora una volta nelle stesse origini della filosofia, più specificamente nella figura socratica. Per Achenbach, infatti,

ciò che la filosofia ha cercato non è stata in primo luogo la conoscenza “pura”, ma una coscienza, cioè una condizione e una forma di vita accettabile. La filosofia si occupava non solo della cognizione ma, in modo più esigente, della vita riuscita. La filosofia nella tradizione della saggezza era lo sforzo necessario per imparare “come vivere”, o, in modo socratico, era la “cura dell’anima”<sup>17</sup>.

Questo significa, per la filosofia, essere ben più pretenziosa, perché non si limita a una conoscenza ideale, ma mira a una vita riuscita – che nei termini socratici dipende da una vita esaminata.

Achenbach ridefinisce inoltre la consulenza filosofica come *Aufklärung*, Illuminismo, ricalcando il significato kantiano che la intende come «l’entrata dell’individuo in uno stato di responsabile maggioranza che gli consente di guidare con serenità la propria condotta e di non spaventarsi dinanzi alla propria vita»<sup>18</sup>. È dunque attraverso questo percorso verso la saggezza che l’essere umano può elevarsi e raggiungere il kantiano “stato di responsabile maggioranza” che lo rende saggio. Questo, per Achenbach, è il significato profondo della saggezza filosofica, e il merito che attribuisce a colui che la esercita. Secondo l’autore, infatti, «la più grande virtù del consulente è la saggezza a distanza, la capacità di accogliere l’altro nella sua incertezza ma senza perdere noi stessi in lui»<sup>19</sup>.

La consulenza filosofica, quindi, come domanda e ricerca di *saggezza pratica* dovrebbe diventare per Achenbach necessariamente una domanda personale che interpella l’individuo a livello esistenziale, in un’ottica che tiene tuttavia insieme il personale e l’universale.

Bisogna comprendere, dunque, in che modo si possano unire questi due elementi. Ebbene, per cogliere il nesso tra i due aspetti è decisivo ritornare ad alcune fondamentali riflessioni

---

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> ACHENBACH, *La Philosophische Praxis*, cit., p. 164.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

di Jean Paul Sartre. Il filosofo esistenzialista – che nega che l'essere umano abbia un'essenza che preceda la sua esistenza – mette in luce, tuttavia, come la capacità di comunicazione e di comprensione tra gli esseri umani derivi da alcuni tratti distintivi, definiti da Sartre «l'insieme dei limiti a priori che delineano la situazione fondamentale dell'essere umano nell'universo»<sup>20</sup>. Tutti gli esseri umani li condividono in quanto umani e permettono di capire ciò che l'altro sta vivendo e sta comunicando, pur non avendolo mai vissuto in prima persona, poiché rappresentano «l'universalità umana di condizione»<sup>21</sup>.

Questa possibilità di condivisione delle proprie esperienze, anche di quelle problematiche, è possibile proprio in virtù di queste costanti umane: Sartre non rinnega la particolarità del vissuto specifico del singolo, ma lo accoglie in una più ampia visione di carattere universale. Questa connessione tra la nozione di essere umano e quella di singolarità riporta inevitabilmente alle riflessioni sartriane sul tema della responsabilità. Infatti, il filosofo francese ritiene che ogni volta che l'essere umano compie una scelta, questa scelta abbia un carattere non solo personale, bensì universale. Attraverso la scelta, dunque, si fornisce una testimonianza a tutti di ciò che si ritiene essere bene. «Così, sono responsabile per me stesso e per tutti e creo una certa immagine dell'essere umano che scelgo. Scegliendomi, io scelgo l'essere umano»<sup>22</sup>. Quindi, quando si compie una scelta non si sceglie mai solo per sé stessi: per Sartre ogni scelta fatta dal singolo comporta una doppia responsabilità, verso sé stesso e verso tutti gli altri uomini, dal momento che fornisce una testimonianza per tutto il genere umano.

La necessità di decidere, dunque, mette in gioco il soggetto sia come singolo sia come essere umano: si richiama così il «*doppio movimento tra la nozione di essere umano e quella di io*»<sup>23</sup>, poiché rende possibile l'esperienza umana. Secondo il pensatore, infatti, le due nozioni si implicano vicendevolmente: come mostrato magistralmente da Sartre, infatti, nella scelta del singolo è sempre presente l'elemento universale, la responsabilità

---

<sup>20</sup> J. P. SARTRE (1946), *L'esistenzialismo è un umanismo*, trad. it. G. Re Mursia, Mursia, Milano 1990, pp. 42-43.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> Questa espressione è stata coniata da Alessio Musio, nel testo *Chiaroscuri*, analizzando i brani sartriani relativi all'autenticità e alla responsabilità. (Cfr. MUSIO, *Chiaroscuri*, cit., p. 68)

verso l'umano. I due concetti, dunque, sono connessi tra di loro e, come mostra Musio, devono rimanere uniti e non possono essere separati. Questo perché, da soli, manifestano una certa povertà che solo la loro unione elimina<sup>24</sup>.

Ogni situazione umana, quindi, per quanto personale e particolare possa essere, rientra all'interno della gamma di quelle esperienze umane che sono comprensibili proprio grazie ai "limiti a priori" sartriani che caratterizzano l'essere umano e che permettono la comprensione interpersonale tra i soggetti, data dalla "universalità umana di condizione". Dunque, coniugare l'elemento personale con quello universale nella consulenza filosofica significa garantire la comunicazione e la comprensione tra consulente e consultante. Infatti, è grazie ai "limiti a priori" della condizione umana che il filosofo è in grado di capire le esperienze del consultante, pur non avendole vissute in prima persona<sup>25</sup>.

Quindi, il modo in cui Sartre pone il nesso tra universalità e particolarità in relazione al soggetto umano diventa la chiave di lettura per capire l'operazione che propone Achenbach.

Il consulente tedesco, infatti, riparte dall'idea che l'essere umano sia un essere reale, concreto, «questo particolare individuo»<sup>26</sup>: ogni egoità è un sé unico che cerca risposte adeguate e adattate alla sua specifica condizione. Secondo Achenbach, ciò comporta il

---

<sup>24</sup> Per Musio, infatti, «è come se, in sostanza, l'universalità della nozione di essere umano – la sua astrattezza, la sua capacità di valere per ogni figlio d'essere umano di qualsiasi tempo, di là della sua peculiarità– ne segnasse anche una sorta di ultima povertà, che viene a essere colmata, attraverso la nozione (essa stessa universale) di io, dalla ricchissima concretezza della vicenda biografica di ciascuno, del tutto a prescindere da quanto questa possa essere poi povera in termini comparativi individuali. Nello stesso tempo, però, il passo indietro, la distanza, rispetto alla particolarità che appartiene alla nozione di essere umano, permette di vedere meglio, mettendola più a fuoco, la vicenda esistenziale soggettiva. L'unicità e l'irripetibilità della situazione in cui ciascuno si trova potrebbero, infatti, in alcuni casi apparire un peso difficile da sopportare» (*Chiaroscuri*, cit., p. 69).

<sup>25</sup> «Non esiste un metodo scientifico che sia il solo ad aprire le vie della conoscenza. Dobbiamo procedere per tentativi con le cose, ora con malvagità, ora con bontà verso di esse, ed avere per loro successivamente equanimità, passione e freddezza. [...] Come tutti i conquistatori, gli scopritori, i navigatori, gli avventurieri, noi indagatori abbiamo una moralità temeraria e dobbiamo permettere che in complesso ci prendano per malvagi». F. NIETZSCHE (1881), *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, trad. it. F. Masini e M. Montinari, Adelphi, Milano 1978, p. 216. Achenbach riprende questo passaggio di Nietzsche per sottolineare l'impossibilità di generalizzare le esperienze personali riferendole indifferentemente a chiunque. Bisogna invece procedere per tentativi, in base al singolo caso che si incontra. Nondimeno, sebbene Achenbach abbia ragione a non voler generalizzare, è però grazie alla condivisione della condizione umana, ossia a una concezione universalistica, che si possono capire le esperienze altrui pur non avendole vissute in prima persona. Per questa ragione, se viene meno questo elemento, viene meno la possibilità di comprendere l'altro – e dunque anche la consulenza filosofica.

<sup>26</sup> ACHENBACH, *On Wisdom in Philosophical Practice*, cit., p. 9.

riconoscimento della propria soggettività, tanto quanto il riconoscimento della soggettività altrui.

Scrive infatti:

La sottolineatura dell'importanza della soggettività è tutto fuorché una frivola negazione della verità o la deriva in un gioioso arbitrio. Si nega solo l'idea che ciò che dovrebbe essere vero in senso orientativo per la vita possa essere vero in modo non soggettivo, soprattutto perché alla domanda che conta si può rispondere solo in relazione a una vita particolare, con le sue circostanze particolari e le sue condizioni biografiche uniche. Per dirla in termini hegeliani: la verità non decide sul concreto, ma deve trovare sé stessa all'interno del concreto<sup>27</sup>.

E in fondo, si potrebbe dire in sede di commento teoretico, l'universale non esclude il soggettivo, per la semplice ragione che il singolo soggetto è appunto *un* essere umano, dunque una forma concreta di questa universalità. Ora, la lettura di Achenbach diventa tuttavia più complessa, dal momento che il riferimento per una vita esaminata per lui ha il volto e la filosofia di Montaigne, il quale si compiaceva di sottolineare proprio questa curvatura individualistica.

«Non mi occupo di dire quel che si deve fare al mondo, ci pensano già abbastanza gli altri, ma di quel che ci faccio io: *Mihi sic usus est; tibi, ut opus est facto, face*»<sup>28</sup> – afferma il filosofo francese in un celebre passo dei *Saggi* che Achenbach riprende.

La centratura sull'io di Montaigne, dunque, non si presenta come testimonianza per gli altri, bensì come riflessione più privata che personale che non vuole e non può programmaticamente aprirsi al confronto pubblico. A testimonianza di ciò si possono riprendere le prime righe di apertura dei *Saggi*:

---

<sup>27</sup> Ibi, p. 6.

<sup>28</sup> M. DE MONTAIGNE (1580), *Saggi*, trad. it. F. Garavini, Bompiani, Milano 2012, p. 351. Montaigne riprende un passo di Terenzio: «questa è la mia abitudine; quanto a te, fai come credi sia meglio» (TERENZIO, *Heautontimoroumenos*, trad. it. L. Piazzzi, Mondadori, Milano 2017, 1, i 80).



questo, lettore, è un libro sincero. Ti avverte fin dall'inizio che non mi sono proposto con esso alcun fine, se non *domestico e privato*. Non ho tenuto in alcuna considerazione né il tuo vantaggio né la mia gloria. [...] Voglio che mi si veda qui nel modo d'essere semplice, naturale e consueto, senza affettazione né sacrificio: perché è me stesso che dipingo. [...] Così, lettore, sono io stesso la materia del mio libro [...]<sup>29</sup>.

Questa sottolineatura sul soggetto merita dunque di essere compresa. È Adriano Pessina che ne mostra la problematicità filosofica. Infatti, con il pretesto di presentare solo il suo punto di vista, Montaigne può così sottrarsi all'obbligo di dover fornire una giustificazione per i propri giudizi e pensieri – in fondo, sono solo privati<sup>30</sup>. In questo modo, tuttavia, il pensatore francese può costruire «un edificio che ha nella sua frammentarietà il suo vero punto di forza»<sup>31</sup>. La propria esperienza, le debolezze e le contraddizioni, presentate come private, diventano il fulcro di un «relativismo culturale» molto simile a quello imperante al giorno d'oggi nella società liberale, che erige il privato a valore incommensurabile da tutelare. Montaigne rappresenta così «un ottimo esempio in cui il *privato* si fa istanza universale, non diversamente da oggi, quando lo stesso relativismo vuole essere riconosciuto come valore da tutelare»<sup>32</sup>. Ogni io, con i propri vissuti, le proprie debolezze e le proprie convinzioni crea così un mondo a sé, una bolla privata, di cui però si pretende il riconoscimento.

Utilizzare Montaigne come esempio per la saggezza pratica, quindi, non è un'operazione neutrale proprio perché lede quel nesso tra universalità e singolarità che Achenbach vorrebbe e dovrebbe mantenere. Il consulente filosofico non risolve l'ambiguità, che non viene meno neppure quando dichiara: «è il lato “privato” che alla fine, come avete visto, riflettendo ha smesso di essere “solo” privato»<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> Ibi, p. 3. Il passo è ripreso da Pessina (*L'io insoddisfatto*, cit., p. 12), il quale spiega come Montaigne «possa essere riletto come antesignano dell'individualismo contemporaneo. [...] è evidente che l'intento teorico è quello di trasformare la prospettiva soggettiva in una vera e propria saggezza universale e che questo tentativo non può essere letto soltanto come una testimonianza» (*Ibidem*).

<sup>30</sup> Ibi, p. 11.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> ACHENBACH, *On Wisdom in Philosophical Practice*, cit., p. 7.

Come delineare, infatti, quell'«attitudine di attenzione e di vigilanza che riflette sulla vita»<sup>34</sup> da lui ricercata, se questa è promossa solo in termini privatistici? Ma non è su queste basi che si può realizzare neppure il programma stesso di Montaigne: «il nostro grande e glorioso capolavoro è vivere come si deve. Tutte le altre cose, regnare, ammassar tesori, costruire, non sono per lo più che appendicoli e ammennicoli»<sup>35</sup>: come si può determinare, infatti, questa esclusione in termini semplicemente privatistici? Senza una prospettiva universalistica in fondo ogni contenuto – e non solo l'ammassar tesori – rischia di essere un ammennicolo.

«La domanda di Montaigne su un'effettiva preoccupazione pratica» specifica, tuttavia, Achenbach «non è “cosa devo fare?” ma piuttosto “cosa sto facendo?”»<sup>36</sup>. La prospettiva, dunque, sembrerebbe personale e autoreferenziale.

È interessante notare, seguendo ancora le riflessioni pessiniane, come etimologicamente “privato” significhi mancante<sup>37</sup>. Il termine, che presenta in sé un'accezione negativa, è invece al giorno d'oggi diventato il garante dell'io, che si costituisce «per sottrazione dal noi»<sup>38</sup>. Si assiste così a un ribaltamento di cui non si ha neanche piena coscienza e che conduce alla formazione di un circolo vizioso da cui è difficile districarsi<sup>39</sup>. Pessina, dunque, sottolinea la debolezza del ragionamento e l'impossibilità di fondare la soggettività solo sull'ambito individuale.

Sebbene, dunque, Achenbach punti l'attenzione sull'importanza del vissuto soggettivo, nondimeno questo elemento da solo non basta. Infatti, questa declinazione

---

<sup>34</sup> Ibi, p. 6.

<sup>35</sup> MONTAIGNE, *Saggi*, cit., p. 2069 in *Ibidem*.

<sup>36</sup> ACHENBACH, *On Wisdom in Philosophical Practice*, cit., p. 6.

<sup>37</sup> Cfr. PESSINA, *L'io insoddisfatto*, cit., p. 4. Come osserva Pessina, infatti, il privato se da un lato vuole eliminare il soggetto, ritenendolo superfluo, dall'altro lato «ne riafferma la consistenza e pensa di essere in grado di comprendersi scrivendo esistenzialmente la propria privata autobiografia» (Ibi, p. 11). Diventa così il luogo dove si sviluppa la soggettività, che si manifesta in tutte le sue sfaccettature al riparo dal noi, dall'ambito pubblico.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> Spiega infatti Pessina: «la sfera della propria intimità personale è la fonte delle relazioni e quindi del significato proprio di ciò che è pubblico, cioè interpersonale; dall'altra, è proprio la cultura nella quale si sviluppa l'io che gli consegna i contenuti e i valori che dovrebbero appartenere alla sua irripetibile soggettività. L'esperienza di ciò che è *personale* rischia di diventare impensata o impensabile laddove l'io è soltanto il prodotto di una rilettura sociale e culturale della condizione storica dell'essere umano» (*L'io insoddisfatto*, cit., p. 6).

individualistica, se non costituisce una semplice descrizione, continua a necessitare di un criterio che rimandi al dovere, per poter davvero costituire un interrogativo per il soggetto. La pratica filosofica di Achenbach pone dunque attenzione all'esperienza vissuta del soggetto, partendo dal dato di soggettività e particolarità del singolo: la consulenza filosofica non vuole elaborare teorie ma giustamente partire sempre dall'esperienza personale per tornare a essa attraverso circonvoluzioni speculative, che, però, non vogliono mai perdere di vista il soggetto né imporre su di esso teorie preconfezionate o letture astratte e fumose dell'essere umano. L'autore ritiene che, solo in questo modo, sia possibile instaurare un dialogo filosofico accogliente nei confronti dell'altro. Ignora, tuttavia, che senza la reciproca condivisione dei "limiti a priori" dell'essere umano, all'accoglienza non potrebbe seguire alcuna comprensione, perché le esperienze rimarrebbero esclusivamente private.

Manca, dunque, un'antropologia filosofica esplicita a cui fare riferimento, elemento che ogni teoria della consulenza filosofica dovrebbe ricomprendere. Achenbach, che considera certamente l'idea di essere umano, anche visto il suo retroterra hegeliano, tuttavia, non fornisce un'immagine di essere umano in senso universalistico, preferendo invece soffermarsi sulla disamina delle diverse concezioni dell'uomo che nel corso della storia sono state fornite<sup>40</sup>.

Ciò nonostante, Achenbach compie un'operazione interessante. Non si limita a porre la saggezza come obiettivo della pratica filosofica, bensì elabora una proposta ulteriore, che affianca alla saggezza la formazione, nella sua accezione di *Bildung*.

Il risultato: l'essere umano saggio dotato di *Lebenskönnerschaft*.

### 3. *Bildung e Lebenskönnerschaft: formarsi alla "capacità di vivere"*

---

<sup>40</sup> Cfr. G. B. ACHENBACH (2001), *Il libro della quiete interiore. Trovare l'equilibrio in un mondo frenetico*, trad. it. R. Soldani, Feltrinelli, Milano 2018, pp. 29-48.

Achenbach presenta le sue analisi sulla *Bildung* in occasione della *International Conference on Philosophical Practice* a Copenaghen nel 2004<sup>41</sup>, proponendone una rilettura in connessione alla pratica filosofica. Con il termine *Bildung* si indica generalmente la formazione e l'educazione dell'essere umano.

Secondo Achenbach, una persona che ha sviluppato la *Bildung* rappresenta il prototipo dell'*intellettuale* nel significato più elevato del termine: una persona che è *gebildet*<sup>42</sup>, è un individuo «che vive in più di un mondo e, in particolare, che non è schiavo del suo mondo contemporaneo»<sup>43</sup>.

È dunque presente un fine nell'essere umano e il bisogno di non essere dominati dalla società in cui vive.

Per il consulente tedesco, dunque, significa essere capace di rendere presenti e contemporanei gli antichi maestri del passato, senza rimanere circoscritto al proprio presente.

Epperò, riappare anche in questo caso quell'ambiguità non risolta tra l'essere solo una singolarità o tenere insieme il nesso con l'universalità. Infatti, in che modo gli autori del passato possono costituire un esempio per il presente, se non attraverso la condivisione della condizione umana?

Achenbach deve scegliere: o l'essere umano saggio di derivazione kantiana o il soggetto privato di Montaigne. Ma la scelta non sembra poter essere lasciata al caso o alla preferenza.

Applicata alla consulenza filosofica, secondo Achenbach, la *Bildung* rappresenta infatti la capacità di far emergere e di farsi ispirare da qualsiasi autore si prenda come riferimento, senza dubitare del fatto che un autore del passato possa davvero essere utile per la

---

<sup>41</sup> Il testo completo dell'intervento di Achenbach è reperibile sul sito dell'autore: G. B. ACHENBACH, *Philosophical Practice. A question of Bildung*, [https://www.achenbach-pp.de/detail/achenbach\\_gerd\\_philosophical\\_practice\\_bildung.asp?bURL=de/Achenbach\\_Dr\\_Gerd\\_philosophical\\_practice\\_english.asp](https://www.achenbach-pp.de/detail/achenbach_gerd_philosophical_practice_bildung.asp?bURL=de/Achenbach_Dr_Gerd_philosophical_practice_english.asp) (data ultima visita: 12 gennaio 2022 - tutte le citazioni di questo testo sono tradotte da chi scrive).

<sup>42</sup> Il termine *gebildet* è la forma del participio passato del verbo *bilden*, formare, formarsi, che a livello filosofico è un termine denso di significato. Da questo verbo, infatti, deriva la nozione di *Bildung*, che non sta a indicare solo la formazione scolastica o l'educazione del giovane, bensì una formazione a più ampio spettro che coinvolge tutta la persona a livello profondo.

<sup>43</sup> ACHENBACH, *Philosophical Practice. A question of Bildung*, cit.

comprensione della propria esperienza. Tuttavia, è bene specificare come i riferimenti ad autori specifici, non solo filosofi, possano essere i più variegati e non necessitino di essere resi espliciti nel dialogo filosofico. Vengono chiamati in causa in modo indiretto, rappresentano degli esempi e degli spunti di riflessione fondamentali che possono essere riconosciuti dall'occhio esperto all'interno del dialogo filosofico, ma che non si pretende debbano essere conosciuti dal consultante. La pratica filosofica, infatti, non deve mai tramutarsi in una lezione di filosofia.

Secondo Achenbach, dunque, parlare di *Bildung* significa fare riferimento a una conoscenza che rimane sempre presente e viva. Grazie a questo tipo di formazione, quindi, si è in grado di prendere le distanze da ciò che è troppo vicino, il presente, e allo stesso tempo di far rivivere la presenza del passato: ciò che è stato non è perduto né dimenticato, può essere vivificato nuovamente. Ora, secondo il filosofo tedesco, è grazie a questa accezione più specifica che è possibile porre la formazione come obiettivo della consulenza filosofica, dal momento che si possono utilizzare e recuperare gli autori e le filosofie del passato per attualizzarle all'interno dei dialoghi tra consulente e consultante. Tuttavia, la lettura positiva di Achenbach si scontra con alcune interpretazioni negative che sono state elaborate sul concetto di *Bildung*. In particolare, l'autore riprende le considerazioni di Nietzsche, secondo cui si tratta di una conoscenza fittizia poiché non è stata davvero interiorizzata e fatta propria dal soggetto. Il filosofo del superessere umano afferma, infatti, che «un'istruzione senza vivificazione, [...] un sapere in cui l'attività si infiacchisce [...] ci debbano essere odiosi – per il fatto che mancano ancora del più necessario, e che il superfluo è nemico del necessario»<sup>44</sup>. Nietzsche fa riferimento a un sapere che costituisce una ripetizione sterile di ciò che è stato detto e non un interesse interiore del soggetto. «L'essere umano moderno» – secondo il filosofo – «si porta in giro un'enorme quantità di indigeribili pietre del sapere, che poi all'occorrenza rumoreggiano puntualmente dentro di noi, come avviene nella favola»<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> F. NIETZSCHE (1873), *Considerazioni inattuali*, trad. it. G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1972, p. 259.

<sup>45</sup> Ibi, p. 288.

Achenbach recupera la posizione nietzschiana, in aperta critica con il modello ottocentesco del sapere, e la utilizza in modo analogo per criticare la concezione attuale della filosofia, sterile e non vivificata. Ciò che vuole smascherare, dunque, è quel tipo di conoscenza «che non è stata realmente acquisita e non è diventata una preoccupazione interiore»<sup>46</sup>. Ergo: quella conoscenza (filosofica) che non è stata messa in pratica.

Achenbach ritiene quindi che la critica di Nietzsche sia fruttuosa per la pratica filosofica, dal momento che se la consulenza filosofica si riducesse a una riproposizione di temi e questioni lette e ripetute sarebbe totalmente inutile. Al contrario, la forza della consulenza filosofica sta nel fatto che il suo punto di partenza non sia costituito da letture o da spiegazioni di ciò che si conosce, bensì si fondi sull'ascolto e la comprensione.

Per questa ragione l'unica vera critica che per il consulente filosofico tedesco è possibile rivolgere alla *Bildung* si basa sulla capacità di comprensione che il consulente sviluppa nei confronti dell'ospite. Non è vera formazione se rimane un'apposizione e una ripetizione dei contenuti che il filosofo già possiede e padroneggia; invece, se il consulente riesce a capire davvero *con* il cliente ciò che il cliente sta comunicando, allora inizia il percorso vero e proprio.

«La *Bildung* filosofica» – afferma dunque Achenbach – «non è un allenamento della bocca ma piuttosto un perfezionamento dell'orecchio. Non riconosco una persona con una tale *Bildung* filosofica in quello che dice, ma piuttosto in come ascolta»<sup>47</sup>. Rappresenta, quindi, la capacità di ascoltare l'altro, di soffermarsi a cogliere le differenze, le sfumature, i toni. La *Bildung* a cui si fa riferimento nella consulenza filosofica è proprio questa «capacità di saper ascoltare in modo significativo»<sup>48</sup>. Il primo soggetto che deve acquisirla è il consulente, per potersi porre in un atteggiamento di ascolto nei confronti del consultante. Inoltre, tornando all'originaria versione achenbachiana, se la *Bildung* è innanzitutto formazione, e questo primo significato non si può né ignorare né eliminare, non si comprende perché debba trasformarsi nella conoscenza del vissuto dell'altro. Questo elemento, sicuramente imprescindibile per il procedere del dialogo filosofico, non sembra

---

<sup>46</sup> ACHENBACH, *Philosophical Practice. A question of Bildung*, cit.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

tuttavia coincidere con l'esito di un processo formativo. È vero che Achenbach ridefinisce la *Bildung* come «un perfezionamento d'orecchio», ma è proprio questa proposta definitoria a essere messa in dubbio.

Nondimeno, Achenbach arriva così a formulare un ulteriore significato di *Bildung*, che ritiene fondamentale per la consulenza filosofica:

è un'attitudine che viene acquisita davvero, non solo [come] contenuto di una possibile conoscenza, bensì [come] costituzione della persona. Per dirlo in breve: la pratica filosofica è stata fino a questo momento una questione di *Bildung*, riguardante in primo luogo non solo cosa sappia o pensi il filosofo pratico, bensì chi è. Più precisamente: chi è diventato. E il risultato di questo divenire è il risultato della sua *Bildung*<sup>49</sup>.

Sebbene non esplicitamente, il consulente tedesco tiene sullo sfondo queste considerazioni e si rifà ancora una volta alle parole di Montaigne: «il nostro grande e glorioso capolavoro è vivere come si deve»<sup>50</sup>, per indicare il principio etico che deve guidare il dialogo di consulenza filosofica.

A questo punto, però, non è chiaro come Achenbach possa tenere insieme questa nozione di dovere con il precedente riferimento alla premessa debole di Montaigne ('cosa sto facendo' non 'cosa devo fare'). L'autore sembra quindi virare per una posizione di più esplicita derivazione etica, che connota la consulenza filosofica in modo nettamente più deciso. Nel momento in cui si fa riferimento a una valutazione etica, del resto, si esce dall'ambito privato e si apre alla sfera pubblica, in cui i criteri morali sono riconosciuti e condivisi. Attribuire, dunque, alla consulenza filosofica questa valenza, significa non solo far uscire dall'*ombra dell'interiorità* la pratica e inserirla, come fa notare giustamente Dal Lago, nel contesto sociale di cui deve prendersi cura, ma anche aprirsi alla dimensione universale, rifiutando così di cadere nella dinamica del relativismo.

---

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> MONTAIGNE, *Saggi*, cit., p. 2069.

Secondo Achenbach, dunque, la controprova della scelta si verifica nel momento in cui quella scelta di vita può fungere da esempio per gli altri. «Ciò corrisponde al seguente principio della riflessione etica: la prova della vita è se può servire da esempio. Non se faccio ciò che penso, ma se posso pensare ciò che faccio, è la decisione da prendere»<sup>51</sup>.

Il filosofo tedesco affiancherà poi al concetto di *Bildung*, quello nuovo di *Lebenskönnerschaft*, neologismo da lui stesso coniato per indicare il fine ultimo della consulenza filosofica, tradotto in italiano come “capacità di saper vivere”<sup>52</sup>. Tuttavia, una precisazione è necessaria: la versione italiana non rispecchia il significato dei termini utilizzati in tedesco. Il verbo *können*, infatti, significa essere capaci e inerisce alle abilità che si possiedono. Traducendo invece con “sapere vivere” si inserisce un elemento veritativo che nell’originale achenbachiano non è presente. Una versione più corretta, dunque, potrebbe essere “capacità di vivere” o “abilità di vivere”. Si predilige dunque questa seconda opzione, più fedele al significato tedesco.

Ad ogni modo, la *Lebenskönnerschaft*, nozione difficile da identificare e ancor più da tratteggiare, costituisce il punto di arrivo di un percorso di formazione ed evoluzione costante del soggetto. Achenbach è molto scrupoloso nel sottolineare la differenza tra *l’arte di vivere* e la *capacità di vivere*, attribuendo solo a questa seconda concezione la finalità della consulenza filosofica.

Il fulcro dell’arte di vivere è la felicità; il fulcro della *Lebenskönnerschaft* è di meritarsi la felicità. L’esperto dell’arte di vivere modella la sua vita; il maestro di vita (*Lebenskönnner*) mette alla prova sé stesso. L’esperto dell’arte di vivere si fa strada nella vita; il maestro di vita sta dalla parte di ciò che è giusto. [...] L’esperto dell’arte di vivere cerca le curiosità della vita, il maestro di vita vuole essere curato da una vita noiosa, sbagliata e povera. Mentre il primo sa come trasformare una necessità in virtù, il secondo difende la virtù quando è necessario. [...] Mentre l’esperto dell’arte di

---

<sup>51</sup> Cfr. ACHENBACH, *On Wisdom in Philosophical Practice*, cit., p. 6.

<sup>52</sup> Cfr. G. ACHENBACH, (2006), *Saper vivere. Per una vita piena di valore e di significato*, trad. it. R. Soldani, Apogeo, Milano 2013.



vivere fornisce una risposta alla domanda sulla vita, il maestro di vita è alla ricerca della domanda per cui la vita è la risposta<sup>53</sup>.

Il maestro di vita, dunque, è colui che ha già messo alla prova la sua vita e che ha acquisito una conoscenza pratica del mondo. Non è semplicemente colui che si prende cura di sé stesso e che pone attenzione alla propria esperienza, ma chi ha già messo praticamente alla prova la sua vita e ha raggiunto una condizione di saggezza.

Del resto, Achenbach non si arresta a un livello semplicemente descrittivo, prendendo invece posizione a livello valutativo. Il maestro di vita, dunque, è colui che «sta dalla parte di ciò che è giusto», e che «vuole essere curato da una vita noiosa, sbagliata e povera»<sup>54</sup>. Queste affermazioni implicano una prospettiva etica da seguire, per distinguere le scelte giuste da quelle sbagliate, e forniscono anche delle indicazioni di ciò che la vita saggia non è, ossia una vita noiosa, sbagliata e povera. Ma si tratta di nozioni formali che dipendono dal contenuto specifico di volta in volta assegnato loro. In ogni caso, l'elemento importante da sottolineare è che Achenbach prende posizione, allontanandosi da quella postura neutrale che in altri contesti vuole mantenere.

Arriva, addirittura, a indicare quale debba essere l'obiettivo finale della capacità di vivere: non tanto la felicità ma la consapevolezza di potersi meritare questa felicità.

Tuttavia, la nozione di felicità non è un concetto facilmente gestibile. Vale la pena, in proposito, riprendere l'analisi di Adriano Pessina, per il quale sono due le principali caratteristiche del modo in cui il discorso sulla felicità è oggi presentato.

La prima afferma che ognuno si prefigura come vuole il suo ideale di felicità, così che ognuno è legittimato a decidere da sé e per sé in ordine al contenuto della propria felicità, diventata una questione che riguarda l'io e non l'essere umano in quanto tale; la seconda, che la felicità è un'esigenza così radicale che deve essere tutelata, trasformandola da fatto a valore e da valore a diritto da tutelare<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> G. ACHENBACH, *Philosophical Practice opens up the trace of "Lebenskönnerschaft"*, Lecture for the 6<sup>th</sup> International Conference on Philosophical Practice, Oslo, July 2001, pp. 1-9, pp. 3-4 (tutte le citazioni di questo testo sono tradotte da chi scrive).

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> PESSINA, *L'io insoddisfatto*, cit., p. 44.

Secondo la raffinata analisi di Pessina, dunque, questa concezione della felicità diventa così il principale movente, privato e personale, che muove l'io nelle sue scelte. A differenza dell'antichità, dove la felicità coincideva per Aristotele<sup>56</sup> con la vita buona, ossia l'agire responsabile nello spazio pubblico, prevedendo una esplicita gerarchia nelle forme di vita, la società contemporanea ha trasformato la felicità in una questione privata, formale, il cui contenuto è deciso dal singolo per il singolo.

Quando Achenbach, quindi, sostiene di potersi meritare la felicità bisogna tenere a mente i possibili significati che il termine assume nella cultura di oggi. Secondo il pensatore, tuttavia, la differenza, cruciale, che intercorre tra la felicità e il meritarsi la felicità, si individua proprio nella presa di coscienza da parte del soggetto. Colui che raggiunge la *Lebenskönnerschaft* è qualcuno che ha raggiunto una condizione di saggezza: non è quindi alla ricerca del successo a ogni costo, proprio perché capace di riflettere sugli scopi e gli obiettivi che si prefigge e, soprattutto, dei modi per raggiungerli. Il meritarsi la felicità, dunque, viene a coincidere con la consapevolezza che si acquisisce rispetto alla propria vita e ai propri desideri.

Ora, se si inseriscono queste considerazioni all'interno di un lavoro di consulenza filosofica, si comprende come porre la capacità di vivere come scopo possa risultare molto più complesso e problematico rispetto al cercare di risolvere il problema specifico che viene sottoposto all'attenzione del filosofo pratico.

Lo stesso Achenbach, infatti, non crede che sia una conoscenza trasmissibile; tutt'altro. In fondo, non si tratta proprio di un sapere trasferibile ma di una modalità esistenziale che ogni persona può cercare di raggiungere singolarmente; tuttavia, la consulenza filosofica può costituire un modo per aiutare l'altro a intraprendere questo percorso. Non si può rendere nessuno un maestro di vita, ma si può aiutare l'altro a diventarlo<sup>57</sup>.

Secondo Achenbach, dunque, il modo migliore per mostrare e vivificare la *Lebenskönnerschaft* è attraverso l'esempio vivente dell'essere umano saggio. Ecco,

---

<sup>56</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, cit.

<sup>57</sup> ACHENBACH, *Philosophical Practice opens up the trace of "Lebenskönnerschaft"*, cit., p. 6.

dunque, il legame che traccia tra i due significati con cui declina la finalità della *Philosophische Praxis*.

In quanto personificazione della *Lebenskönnerschaft*, nel maestro di vita «le parole diventano carne»<sup>58</sup>, afferma Achenbach. Questa esperienza, questo esempio vivente può avere un effetto dirompente su chi ne è testimone, perché l'esperienza lo cambia. «Ciò che raggiunge l'essere umano sono i personaggi e le storie» afferma il consulente filosofico tedesco; «rendono comprensibile cosa sia la saggezza – e lo fanno in un modo che non lascia l'altro indifferente»<sup>59</sup>.

L'esempio di uno, dunque, può essere riproposto in modo diverso in ogni persona, capace di non ripercorrere semplicemente la via indicata dall'altro ma di vivificarla nella sua esperienza personale e di renderla propria e unica.

La consulenza filosofica, quindi, diventa l'occasione e il modo per intraprendere un cammino di cambiamento, che passa attraverso un percorso di formazione, una *Bildung*, e mira alla capacità di vivere, eticamente indirizzata.

Il tentativo di Achenbach, che mira a tenere insieme i possibili esiti della pratica filosofica, costituisce l'esempio a cui gli altri autori si rifanno, per seguirne le orme o per prenderne le distanze. Achenbach, del resto, continua a costituire un interlocutore, talvolta scomodo, con cui le altre voci non possono non confrontarsi.

#### 4. Amicizia e saggezza: una pratica di libertà

Shlomit Schuster, forse la voce più fedele alla proposta achenbachiana, ne raccoglie i contenuti ma spezza il legame tra saggezza e formazione.

La pensatrice, infatti, sceglie di definire la consulenza filosofica solo alla luce della saggezza. Rifiuta invece ogni elemento formativo connesso alla pratica, per evitare di cadere in comparazioni o analogie con la filosofia accademica<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> Ibi, p. 8.

<sup>59</sup> Ibi, p. 8.

<sup>60</sup> Specialmente per quanto concerne il rapporto con l'accademia, Schuster porta avanti una distinzione molto chiara: se, da una parte, infatti, si situa la filosofia universitaria, divisa in aree e sotto aree sempre più

Schuster è tuttavia molto più esplicita nelle sue dichiarazioni rispetto ad Achenbach, prendendo posizione circa il contenuto morale della consulenza filosofica. La consulenza filosofica viene così riletta come una pratica etica di libertà che si esplica e si realizza nell'amicizia e nella saggezza.

*Etica. Amicizia. Saggezza.* Tre grandi temi di cui bisogna chiarire i legami per comprendere la direzione verso cui li orienta Schuster.

Per la pensatrice israeliana la consulenza filosofica deve costituire innanzitutto una pratica di libertà.

Prima ancora di tratteggiare le caratteristiche specifiche della consulenza, dunque, Schuster pone l'attenzione sull'elemento fondante la pratica stessa: la libertà di parola e di azione<sup>61</sup>.

Schuster fa direttamente riferimento alla *Dichiarazione Internazionale dei Diritti Umani*<sup>62</sup> per sottolineare come la libertà, qualsiasi sia la sua specificazione, rimanga un diritto fondamentale di ogni essere umano.

La critica, solo parzialmente implicita<sup>63</sup>, è rivolta contro quei consulenti filosofici che ritengono che la libera pratica della filosofia sia un danno più che un beneficio alle

---

specifiche e specializzate, tanto da essere ridefinita da Schuster come “provinciale” (*La pratica filosofica*, cit., p. 6), la pratica filosofica invece non fa riferimento a nessun tipo di interpretazione o metodo specifico, bensì alla filosofia nel senso più universale del termine. L'intenzione dell'autrice, infatti, si coglie nella riformulazione della stessa pratica filosofica, che lei ridefinisce – come si è visto – *philosophy practice*, proprio per voler porre sullo stesso piano, attraverso due sostantivi, sia la filosofia sia la pratica, senza attribuire una predominanza all'uno o all'altro aspetto, per sottolineare che chi si occupa di pratica filosofica sta filosofando, è un filosofo e niente di più. La pratica filosofica diventa per Schuster un'alternativa alla filosofia accademica e, più specificamente, a quelle aree della filosofia che hanno fallito nel loro tentativo di essere pratiche.

<sup>61</sup> S. SCHUSTER, *We Must Be Free or Die: Human Rights and the Virtue of Philosophical Counsellors*, «Entheléquia. Filosofia Prática», <https://sites.google.com/site/entelequiafilosofiapratica/aconselhamento-filosofico-1/we-must-be-free-or-die> (data ultima visita: 31 gennaio 2022 – tutte le citazioni di questo testo sono tradotte da chi scrive).

<sup>62</sup> Schuster fa riferimento specificamente agli articoli 18 e 19, che riportiamo in traduzione: 18. Ogni individuo ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione; questo diritto include la libertà di cambiare la propria religione o il proprio credo, e la libertà, da solo o in comunità con altri e in pubblico o in privato, di manifestare la propria religione o il proprio credo nell'insegnamento, nelle pratiche, nel culto e nell'osservanza. 19. Ogni individuo ha diritto alla libertà di opinione e di espressione; questo diritto include la libertà di avere opinioni senza interferenze e di cercare, ricevere e diffondere informazioni e idee attraverso qualsiasi mezzo e indipendentemente dalle frontiere. Per consultare la Dichiarazione completa si rimanda al sito di riferimento: <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights> (data ultima visita: 31 gennaio 2022).

<sup>63</sup> La critica di Schuster è rivolta principalmente alla APPA di Lou Marinoff che ha proposto, a livello legislativo, l'inserimento di una licenza statale per ottenere il titolo di consulente filosofico negli USA. Il

persone, volendo per questo limitarla a un gruppo ristretto di praticanti. Schuster è molto netta nel giudizio, ritenendo che la filosofia, in quanto espressione dello spirito umano non possa subire alcun tipo di limitazione<sup>64</sup>.

Il rispetto delle libertà fondamentali e la non interferenza con i diritti umani diventano dunque i capisaldi dell'*ethos* su cui si costruisce la pratica filosofica di Schuster.

Nondimeno, Schuster non dimentica di porre attenzione agli standard di professionalità del settore – vera preoccupazione di coloro che vorrebbero limitarne l'accesso. Anche questo ulteriore punto, infatti, per la pensatrice è risolvibile: «un impegno verso un codice etico comune, o un impegno ad essere un agente morale, e un discorso continuo riguardante gli standard della pratica etica sono tutti modi appropriati per creare e mantenere standard professionali di alta qualità»<sup>65</sup>. La libertà, dunque, non può in alcun modo essere limitata in favore di una supposta richiesta di professionalità, che può essere mantenuta in altro modo<sup>66</sup>. Per la pensatrice, infatti, i filosofi devono essere agenti morali

---

caso fa riferimento alla proposta di legge che il politico Ruben Diaz Jr presenta nel 1998 per rendere più rigoroso il riconoscimento della professione attraverso una certificazione. Tra i requisiti richiesti ci sono il possesso del titolo di Dottore di ricerca in filosofia, una formazione accademica specifica in consulenza filosofica, il superamento di un esame finale e il pagamento delle relative tasse. La proposta suscita un grande clamore e viene interpretata come una limitazione importante della libertà personale dei consulenti filosofici. Schuster fa parte dei detrattori e si espone apertamente giudicando la proposta una grave limitazione della libertà del pensiero e di parola, un elemento tirannico che viola la democrazia. Alla fine, il progetto di legge viene bloccato e non procede oltre. Per un approfondimento della questione si rimanda a BARRIENTOS, *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica*, cit., pp. 32-35.

<sup>64</sup> Per questo, bisogna difendere la libertà a ogni costo: «come i patrioti sono morti per difendere le frontiere del loro paese, e i santi sono morti per la professione e la pratica della loro fede, i filosofi in modo simile hanno santificato la libertà di pensiero. Un filosofo che non difende la libertà di pensiero e la sua pratica mi sembra privo della più essenziale virtù professionale» (SCHUSTER, *We Must Be Free or Die*, cit.).

<sup>65</sup> *Ibidem*.

<sup>66</sup> Tuttavia, come fa notare la consulente Donata Romizi, l'eccessiva libertà porta alla proliferazione dei finti filosofi, coloro che si professano tali senza possedere le conoscenze e le competenze necessarie, ma avendo semplicemente frequentato un qualche tipo di corso. Per questo motivo la pensatrice è più propensa a riconoscere delle linee guida di riferimento che possano essere condivise dai diversi consulenti filosofici. Pur mantenendo le proprie specificità, infatti, ritiene inopportuno sostenere una libertà illimitata, che costituisce in ogni caso una semplificazione sia dal punto di vista filosofico sia professionale. Infatti, «da un lato, la filosofia ha sempre avuto anche una componente normativa, e molti filosofi hanno anche tentato di elaborare metodi come parte di un generale lavoro sistematico» (*Intervista a Donata Romizi*, cit., p. 77); dall'altro, «l'assenza di orientamenti metodologici e di standard di qualità comunicabili al pubblico è quasi un suicidio» (*Ibidem*). D'altra parte, Romizi vuole precisare come sia fondamentale mantenere la libertà intellettuale di ognuno e di poter, in questo senso, garantire la possibilità di sviluppare la propria interpretazione. La posizione di Romizi, quindi, è conciliante nei confronti delle singole interpretazioni della pratica, ma ribadisce la necessità di aprire un dialogo per identificare i capisaldi comuni della disciplina. Nondimeno, Romizi nota come gli stessi protagonisti tendano molto più frequentemente a ostacolare questo progetto invece di supportarlo e sostenerlo, essendo ancora legati a una visione troppo individualista della

che seguono un codice etico condiviso ben preciso: non c'è spazio per dubbi e indecisioni, è una presa di posizione chiara nei confronti del contesto in cui si vive.

Il soggettivismo, seppur non venga menzionato esplicitamente, è escluso da questo quadro, che prevede non solo la presenza dell'etica nella pratica filosofica, ma anche un codice etico *comune*. La condivisione della morale elimina così la possibilità del relativismo.

A partire da queste considerazioni iniziali, che inquadrano la pratica filosofica nel segno dell'etica, Schuster delinea, quindi, due caratteristiche fondamentali: l'amicizia e la saggezza.

Per quanto concerne l'amicizia, rappresenta l'elemento costitutivo del dialogo filosofico. Per l'autrice, infatti, la consulenza si basa non tanto sulla condizione mentale del cliente – dal momento che è una «pratica per chiunque»<sup>67</sup> - bensì su «un amore e un'amicizia intellettuali»<sup>68</sup>, intesi come un'arte, un'idea da mettere in atto<sup>69</sup>. Non a caso la pensatrice fa riferimento alla concezione aristotelica per cui esistono tre tipi di amicizia: per l'utile, per il piacere e l'amicizia perfetta.

Come afferma Aristotele, però, «coloro che si amano reciprocamente in vista dell'utile non si amano per sé, ma in quanto ognuno trae dall'altro un qualche bene; lo stesso vale

---

pratica. Come mostra la consulente italiana, infatti, «l'agire nel mondo richiede un certo grado di dogmatismo e l'esistenza di una professione presuppone una certa omogeneità di pensiero tra chi la pratica: cose che riescono tipicamente difficili ai filosofi. [...] I filosofi escono dalla torre d'avorio accademica per andare nel mondo, ma non sanno poi giocare seguendone le regole. [...] Qualche filosofo la chiamerebbe “dialettica” e se ne aspetterebbe buoni frutti. Un imprenditore la chiamerebbe “confusione” e prospetterebbe un esito fallimentare» (D. ROMIZI, *Prenderla con filosofia* in: *Chiedilo al filosofo*, «Robinson - La Repubblica», 2017/n.43, p. 13). È quindi presente l'urgenza di cercare di fornire un volto almeno genericamente omogeneo a una professione che vive ancora troppo del particolarismo e dell'iniziativa dei singoli.

<sup>67</sup> S. SCHUSTER, *Everybody's Philosophical Counseling*, «The Philosopher's Magazine», <https://archive.philosophersmag.com/everybodys-philosophical-counselling/> (data ultima visita: 31 gennaio 2022 – tutte le citazioni di questo testo sono tradotte da chi scrive).

<sup>68</sup> SCHUSTER, *La pratica filosofica*, cit., p. 117.

<sup>69</sup> È interessante notare come Schuster, nell'attività di telefono amico portata avanti con i Samaritani, utilizza l'idea di amicizia come strumento per apportare sollievo e benessere a coloro che tentano il suicidio. L'amicizia offerta a queste persone in stato di sofferenza risulta, il più delle volte, più efficace rispetto a un consiglio razionale. Per questa ragione, questo servizio di volontariato, si fonda sull'idea che “nel bisogno si conosce un amico” (in italiano il gioco di parole dell'originale inglese non rende allo stesso modo: “A friend in need is a friend indeed”). Cfr. *Ibidem*. (Per la versione originale, SCHUSTER, *Philosophical Practice*, cit., p. 93).

per coloro che si amano per il piacere»<sup>70</sup>. I primi due tipi di amicizia, dunque, sono imperfetti perché non si cerca l'altro in quanto tale ma perché procura un qualche bene o piacere. L'amicizia perfetta, invece, si distingue per il fatto di volere il bene dell'altro senza nessun fine ulteriore: «perfetta è l'amicizia tra i buoni e coloro che sono simili per virtù. Costoro infatti, in quanto buoni, desiderano allo stesso modo reciprocamente l'uno il bene dell'altro, e sono buoni di per sé»<sup>71</sup>.

Dunque, la concezione etica di Aristotele sembra diventare per Schuster il modello su cui basare la relazione tra consulente e consultante: infatti, se inizialmente si tratta di un'amicizia per l'utile, dal momento che entrambi i soggetti ne traggono vantaggio (l'uno economicamente, l'altro apprendendo il ragionamento e la comprensione filosofica), secondo Schuster il rapporto poi si evolve a un tipo di amicizia più vero. Sulla scia della tradizione filosofica, dunque, ritiene che l'amicizia sia «un ideale etico che influenza il modo di vivere e il benessere dell'individuo». «E più di questo: Aristotele intendeva l'amicizia come fondamentale nella buona società»<sup>72</sup>. Non è dunque necessaria solo per il bene del singolo, bensì funge da propulsore anche per una buona cittadinanza.

Schuster, quindi, legge l'amicizia come «un'idea filosofica da praticare»<sup>73</sup> più che un sentimento. Elabora la sua concezione di pratica filosofica proprio intorno a questo tipo di amicizia perché ritiene che, come l'amore, renda possibile la comprensione e il vivere. «Avvicinarsi ai "sé" con atteggiamento amorevole, corrisponde all'atteggiamento del consulente filosofico in generale. In questo modo amare la saggezza e avvicinarsi a essa comprende in generale l'amore per tutti gli esseri»<sup>74</sup>.

Il tema dell'amicizia, che sembra permettere di far fiorire i rapporti, appare tuttavia controverso se applicato alla pratica filosofica. Porre infatti l'amicizia come base per la consulenza filosofica significa presupporre e auspicare che il rapporto tra consulente e consultante si sviluppi in questa direzione. Nondimeno, se si fa riferimento alla forma pura

---

<sup>70</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit., 1156a 3.

<sup>71</sup> Ibi, 1156a 4.

<sup>72</sup> SCHUSTER, *Everybody's Philosophical Counseling*, cit.

<sup>73</sup> SCHUSTER, *La pratica filosofica*, cit., p. 117.

<sup>74</sup> Ibi, p. 118.

dell'amicizia di derivazione aristotelica, nel momento in cui la consulenza evolve in amicizia cessa inevitabilmente di essere una prestazione professionale<sup>75</sup>.

Il modo con cui ci si relaziona con un amico è, giustamente, molto diverso da quello con cui ci si occupa di un cliente. Esistono limiti, professionali e personali, che non devono essere superati che portano i soggetti in gioco a ricoprire un ruolo ben preciso, ruolo che risponde alle esigenze dello scambio professionale.

Questo, tuttavia, significa mostrare solo una parte della propria persona, inerente alla prestazione fornita o richiesta, eludendo tutto il resto. Nell'amicizia, al contrario, si mostra sé stessi nella propria interezza, sapendo che dall'altra parte non interessa valutare le abilità professionali dell'altra persona.

Secondo il consulente filosofico Andrea Poma, infatti, il filosofo, in quanto professionista, non deve accedere «ad ambiti di relazione estranei a quella professionale (magisteriale, terapeutica, amicale, ecc.)»<sup>76</sup>. Tra consulente e consultante, quindi, non devono intercorrere «rapporti parentali o amicali preesistenti», né il consultante deve attendersi dal consulente «altre prestazioni o disponibilità se non quella professionale»<sup>77</sup>. La possibilità di un rapporto amicale è dunque esclusa da Poma, che situa ogni forma relazionale non professionale al di fuori del perimetro deontologico della consulenza filosofica. Una cosa è l'ambito lavorativo, un'altra sono le interrelazioni personali che possono nascere al di fuori, nel momento in cui la prestazione si è conclusa.

In aggiunta, c'è un ulteriore elemento da tenere in considerazione, ossia la transazione economica. Se, infatti, in merito a un servizio professionale, lo scambio economico è richiesto e giustificato, e dovrebbe garantire i limiti dei rapporti tra specialista e cliente,

---

<sup>75</sup> Nella sua *Filosofia del denaro*, Georg Simmel evidenzia come nei rapporti veicolati dal denaro, come quelli professionali, sono due i tipi di persone con cui non si dovrebbero mai fare affari: gli amici e i nemici. «ci sono due uomini con cui non si dovrebbero mai fare affari, l'amico e il nemico. L'oggettività indifferente dell'attività finanziaria crea nel primo caso un conflitto che non è quasi mai del tutto compatibile con il carattere personale del rapporto, nell'altro caso proprio la stessa circostanza dà ampio spazio alle intenzioni ostili, collegandosi profondamente al fatto che le nostre forme giuridiche in materia finanziaria non sono mai così precise da escludere con sicurezza la possibilità del dolo. Il partner più indicato per l'attività finanziaria, verso il quale, come si è detto giustamente, cessa ogni rapporto di intimità, e la persona che ci è del tutto indifferente, che non è impegnata né a nostro favore, né contro di noi». (1900, *Filosofia del denaro*, trad. it. A. Cavalli e L. Perucchi, UTET, Torino 1984, p. 332).

<sup>76</sup> POMA, *La consulenza filosofica*, cit., p. 37.

<sup>77</sup> *Ibidem*.



basati esclusivamente sulle prestazioni, nella relazione amicale, invece, il denaro non è concepito né concepibile.

È vero che per Schuster è cruciale ricordare ai consulenti che «il guadagno non [è] lo scopo principale del loro lavoro e che la loro pratica non si rivolga solo ai ricchi e non abbia il solo fine di arricchire finanziariamente chi la esercita»<sup>78</sup>. In ogni caso, i rapporti commerciali sono basati e giustificati dallo scambio economico e il servizio prestazionale della consulenza filosofica non è escluso da questa dinamica – né si comprende perché dovrebbe esserlo, dal momento che si presenta come professione.

Dunque, porre l'amicizia come riferimento per la pratica filosofica rischia di confondere i confini entro cui si sviluppa la consulenza e la relazione filosofo-consultante.

Ciò nonostante, si può pensare a un'interpretazione dell'amicizia che potrebbe essere applicata anche all'interno della pratica filosofica.

Nella rilettura di Hannah Arendt, l'amicizia aristotelica diventa il modo per conoscere sé stessi. Aristotele, infatti, ritiene che «i rapporti di amicizia che si hanno con gli amici, e cioè quelli attraverso i quali le amicizie vengono definite, paiono derivare da quelli che si hanno verso sé stessi»<sup>79</sup>. È dunque fondamentale approfondire la relazione che si ha con il proprio sé, volendo instaurare una situazione di concordanza e di pace prima di esportare questo tipo di rapporto all'esterno con gli altri.

Per questo Aristotele parla di una sorta di amicizia, a partire dall'idea che si possa dialogare con sé stessi come faceva Socrate, essere d'accordo o in disaccordo, in contraddizione o in armonia.

Secondo Arendt, dunque, solo chi è capace di essere in armonia con il proprio sé può essere anche un vero amico: infatti, se per Aristotele l'amico è «un altro sé stesso»<sup>80</sup>, solo chi non si contraddice può essere un vero amico, perché risulta attendibile<sup>81</sup>.

L'amico, dunque, secondo Aristotele diventa lo specchio in cui possiamo vedere noi stessi. Infatti,

---

<sup>78</sup> SCHUSTER, *La pratica filosofica*, cit., p. 119.

<sup>79</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit., IX, 4, 1166a.

<sup>80</sup> *Ibi*, IX, 9, 1170b

<sup>81</sup> ARENDT, *Socrate*, cit., p. 41.

se [...] l'essere umano eccellente si comporta verso l'amico come si comporta verso di sé, dato che l'amico è un altro sé stesso, allora, così come per ciascuno è desiderabile il suo proprio esserci, è desiderabile l'esserci dell'amico, o quasi. [...] Quindi, siccome ognuno di questi tratti è tipico dell'essere umano dabbene nei confronti di sé stesso, dato che si atteggia con l'amico come con sé stesso e dato che l'amico è un altro sé stesso, l'amicizia pare essere qualcuno dei rapporti sopra descritti, e amici quelli cui tali rapporti si applicano<sup>82</sup>.

Il rapporto di consulenza filosofica, inteso con Schuster come rapporto amicale, potrebbe essere riletto come tale a partire da questa interpretazione specifica dell'amicizia. Elaborare il dialogo filosofico intorno a elementi come l'attendibilità, la credibilità, l'onestà, che costituiscono il nucleo del rapporto amichevole con sé stessi, significa costruire la relazione tra il consulente e il consultante su una base reciproca e salda di rispetto e apertura nei confronti dell'altro. Se, infatti, l'altro diventa lo specchio per comprendere me stesso, diventa fondamentale mostrarsi sinceramente senza mentire a sé stessi o all'altro.

È inevitabile, a questo punto, richiamare le riflessioni sul dialogo interiore di Hannah Arendt, pensatrice politica che ha reso il due-in-uno lo strumento di resistenza al male criminale.

Con l'espressione "due-in-uno" Arendt elabora l'idea che siano presenti due io all'interno della stessa persona con la capacità di dialogare tra di loro. Nondimeno, per Arendt il due-in-uno non costituisce uno sdoppiamento del proprio essere, né una forma patologica di scissione interna, bensì un'apertura e una comunicazione con il proprio sé, consapevole e attiva. Pensare, infatti, per Arendt significa parlare con sé stessi, cioè con il proprio secondo io, testimone di tutto ciò che si pensa e si fa. Ora, questo dialogo interiore con sé stessi diventa un bene prezioso da difendere<sup>83</sup>. Infatti, se la facoltà del linguaggio, come

---

<sup>82</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, IX, 9, 1170b.

<sup>83</sup> Cfr. H. ARENDT, (1966), *Alcune questioni di filosofia morale*, trad. it. D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2015, p. 52.

sostengono i filosofi greci, è ciò che distingue e caratterizza l'essere umano, allora «in questo silenzioso dialogo tra me e me risiede la mia stessa umanità»<sup>84</sup>.

Dialogare con sé stessi significa così essere disponibili a cercare la verità su di sé, a investigare il proprio vissuto morale: «la sincerità verso di sé» – evidenzia in proposito Alessio Musio – «è il *prerequisito*, e nello stesso tempo già il *contenuto*, di una vita moralmente buona»<sup>85</sup>. Il primo passo per definire una buona moralità è dunque quello di non mentire a sé stessi.

Come scrive Arendt: «Questo io non è affatto un'illusione; si fa sentire parlandomi – io parlo a me stesso, non sono soltanto cosciente di me stesso. E in tal senso, benché io sia uno solo, io sono anche “due-in-uno”. E può esserci armonia e disarmonia con l'io»<sup>86</sup>.

Il dialogo interiore di Arendt può quindi essere inteso come una rielaborazione dell'amicizia con sé stessi di stampo aristotelico a cui si ispira Schuster.

In quest'ottica, la relazione professionale, a pagamento, può diventare così una condizione per giungere all'amicizia con sé stessi. Solo in questo modo, dunque, è possibile concepire la pratica filosofica nel segno dell'amicizia. Del resto, Schuster dichiara che «la relazione di consulenza non è una relazione emotiva, ma una relazione etica che facilita la libertà di pensiero e di comprensione»<sup>87</sup>, di sé e degli altri<sup>88</sup>.

Sebbene questa sia l'unica forma di amicizia contemplabile all'interno della consulenza filosofica, permangono tuttavia i limiti strutturali di un rapporto professionale, che possono accogliere questa proposta interpretativa solo in modo circoscritto, per evitare fraintendimenti. Del resto, se il consulente fosse davvero un amico del consultante, sarebbe impossibile procedere con un'analisi delle questioni problematiche senza farsi coinvolgere, non potendo quindi assumere un punto di vista esterno.

---

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> MUSIO, *Chiaroscuri*, cit., p. 149.

<sup>86</sup> ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 49.

<sup>87</sup> SCHUSTER, *La pratica filosofica*, cit., p. 119.

<sup>88</sup> In linea con la prospettiva di Schuster, poi, è Augusto Cavadi, che vede nell'amicizia l'unica possibilità di dialogare con sé stessi. Afferma infatti che «se davvero il consulente non potesse essere amico del consultante, non potrebbe in alcune fasi cruciali della vita fare il consulente di un soggetto a cui è presumibilmente particolarmente affezionato: sé stesso. Non potrebbe intraprendere e coltivare quel dialogo fra sé e sé in cui può cercare di 'oggettivare' alcuni dilemmi per trovare le vie d'uscita più opportune» (CAVADI, *Filosofia di strada*, cit., p. 286).

Ad ogni modo, accanto all'elemento dell'amicizia, come suo complementare, Schuster pone la saggezza. L'autrice, infatti, parla della consulenza filosofica ridefinendola un'amicizia combinata alla saggezza. La saggezza fa in questo caso riferimento specificamente al contenuto del dialogo filosofico; l'amicizia da sola non è sufficiente per rendere un qualsiasi dialogo filosofico, è necessario l'elemento del pensiero e della riflessione. Schuster, tuttavia, non entra nel merito specifico del modo in cui si può raggiungere la saggezza.

Ogni incontro è a sé stante, non ci sono schemi precisi da seguire né fasi da rispettare: essendo il dialogo libero, la pensatrice non vuole etichettare in alcun modo le esperienze, ogni volta nuove e ogni volta diverse che vive con i suoi consultanti. Per questa ragione, anche nel suo manuale, evita di presentare qualsiasi metodologia, preferendo mostrare alcuni casi concreti che, però, rappresentano l'esperienza del singolo cliente e non un esempio da cui partire per elaborare astrazioni concernenti la pratica in sé. In questo senso, Schuster lascia la porta aperta al singolo, affidandogli il compito di tracciare il proprio percorso personale con il suo aiuto.

Certamente, questa prospettiva, personale e singolare, collide con quell'orizzonte etico di cui si fa esponente quando parla di libertà e diritti umani. Se, dunque, da un lato Schuster presenta la consulenza filosofica come una pratica etica e addirittura auspica un codice etico comune per tutti i professionisti, d'altra parte, al momento di mettere la teoria alla prova della pratica, non riesce a tener fede alle riflessioni proposte. Schuster, infatti, non propone alcun codice etico specifico che possa fungere da esempio per l'elaborazione di un comune codice a cui fare riferimento.

In ogni caso, la pensatrice recupera l'elemento esperienziale, che diventa cruciale per la stessa definizione della disciplina. Schuster, infatti, dichiara che

la consulenza filosofica ha un tono personale. [...] Il consulente filosofico [...] pratica la filosofia sulla base della sua esperienza con la questione e discute il problema con empatia. La prassi richiede [...] un'esperienza personale della conoscenza della professione. Come per l'accento, la consulenza filosofica accentua

la pratica della filosofia attraverso il dialogo - non attraverso un dialogo scritto, accademico, ma attraverso una conversazione reale con una persona reale.<sup>89</sup>

Nondimeno, rinuncia a declinare in modo chiaro la finalità della pratica, lasciando la nozione di saggezza priva di contenuti.

Per questa ragione, si potrebbe sollevare qualche perplessità circa la sua impostazione. Considerando che la consulenza filosofica è, prima di tutto, una pratica, forse qualche indicazione ulteriore gioverebbe a una comprensione migliore del modo in cui si ritiene si debba procedere.

Se, dunque, Schuster pone dei presupposti filosofici molto forti, ma poi non riesce a realizzarli in una pratica filosofica reale volta alla saggezza, le fa da contraltare la versione di Guro Hansen Helskog<sup>90</sup>, pensatrice svedese che sviluppa una versione della pratica filosofica declinata a livello pedagogico ed elaborata intorno al concetto di saggezza.

Helskog riparte dalla nozione di *Bildung*, che per l'autrice rappresenta il modo attraverso cui raggiungere la saggezza<sup>91</sup>. Reimpostando il modello pedagogico su di essa, infatti, si può realizzare una *pedagogia orientata alla saggezza*, che viene proposta come una possibile pratica filosofica.

La *Bildung*, così ripensata, non coincide tanto con l'acquisizione di una conoscenza, ma quanto con «la sua elaborazione, il suo cambiamento e la sua ricostruzione»<sup>92</sup>. Una lettura pedagogica del concetto di *Bildung*, dunque, va nella direzione di un'acquisizione di

---

<sup>89</sup> SCHUSTER, *Philosophical Practice*, cit., p. 33.

<sup>90</sup> Guro Hansen Helskog è Professoressa associata in Pedagogia presso la *University of South-Eastern* in Norvegia. Si forma presso l'Università di Oslo dove completa anche il percorso dottorale con una tesi sulle metodologie di ricerca qualitative in ambito educativo. Le sue ricerche vertono principalmente sull'intersezione degli approcci metodologici nei diversi ambiti applicativi, indirizzati allo sviluppo umano della saggezza, che per Hansen rappresenta un concetto olistico che coinvolge la maturazione e l'illuminazione della persona in senso ampio.

<sup>91</sup> Il primo approccio della pensatrice al concetto di saggezza è la partecipazione a un progetto diretto dal Professore di Filosofia dell'educazione Lars Løvlie sul concetto di *Bildung* negli anni 1993-1995. Lo scopo del progetto è quello di riproporre la *Bildung* – che Hansen traduce con “edificazione” – nella società contemporanea. Løvlie intende «liberare il concetto dalle limitazioni della cultura borghese e usarlo per analizzare la cultura, [intesa] come la creazione di un'identità individuale e comune in un tempo in cui vigono la separazione e la frammentazione delle sfere della vita» (G. HANSEN HELSKOG, *Philosophising the Dialogos Way towards Wisdom in Education. Between Critical Thinking and Spiritual Contemplation*, Routledge, Abington on Thames 2019, p. 39 (tutte le citazioni di questo libro sono tradotte da chi scrive)).

<sup>92</sup> *Ibidem*.

determinate conoscenze e competenze per apportare un cambiamento. Secondo Helskog, si può applicare questo concetto filosofico alla prospettiva pedagogica allo scopo di apportare delle trasformazioni qualitative «alla conoscenza e all'intuizione, alla comprensione e alla capacità di cambiare»<sup>93</sup>.

Il concetto di saggezza che guida l'approccio di Helskog

è un ideale che implica diverse dimensioni interrelate che devono essere tutte presenti per chiamare una persona "saggia". Come ideale, esso ha bisogno di essere continuamente sviluppato e praticato in situazioni concrete, che sono sempre uniche. Così, è come un orizzonte che si distanzia sempre lontano da noi mentre noi apparentemente andiamo avanti. Quindi non è mai raggiungibile una volta e per tutti<sup>94</sup>.

La saggezza, dunque, nell'approccio di Helskog appare come una virtù polidimensionale che comprende la relazione dell'individuo con sé stesso, con gli altri e con il mondo. Come il faro kantiano, tuttavia, deve essere seguita ma non sarà mai raggiunta. Rimane in ogni caso un ideale a cui aspirarsi e su cui modellare la propria vita. Per questo Helskog la pone come la finalità ultima del suo metodo.

Tuttavia, la pensatrice elabora sei dimensioni che ritiene essere fondamentali per riuscire a mettere in pratica la consulenza filosofica pedagogica e per avvicinarsi, almeno in parte, all'ideale di saggezza. La prima dimensione che Hansen prende in considerazione è quella esistenziale-emotiva. Quest'ultima «implica lo sviluppo della conoscenza di sé in senso lato, combinata con la comprensione della condizione umana esistenziale universale»<sup>95</sup>. Questo significa riuscire ad affrontare la propria vita emotiva inserendola all'interno di una visione universale che contempra l'intera umanità. Hansen è infatti molto attenta a tenere insieme la dimensione individuale con quella universale, che per lei si esplica nella relazione, ma che fa riferimento a una nozione universale di essere umano. La seconda

---

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> G. HANSEN HELSKOG, M. WEISS, *Wisdom and the Art of Living in 8<sup>th</sup> Grade Teachers' Experiences of Philosophizing the Dialogos Way*, in «Hacer. Revista Internacional de Filosofía Aplicada», 2021/n.12, pp. 75-106, p. 79.

<sup>95</sup> *Ibi*, p. 80.

dimensione, invece, è quella della saggezza relazionale-comunicativa, che comporta lo sviluppo delle capacità prettamente relazionali. Nello specifico,

la capacità di impegnarsi in un dialogo profondo e significativo e in una comunicazione cuore a cuore con gli altri, con l'obiettivo di raggiungere la comprensione reciproca, e quindi di impegnarsi nella vita di altre persone in modi che fanno crescere gli altri e sé stessi<sup>96</sup>.

Il tipo di relazionalità che Hansen prevede per questa seconda fase non ha limiti di età, poiché si basa sulla capacità di connettersi con l'altro, che sia un adulto, un bambino o un ragazzo. L'elemento cruciale è apprendere quando le relazioni che si sono create sono appropriate e quando invece devono essere limitate e contenute, per evitare invasioni non gradite nell'esistenza dell'altro. La terza dimensione è quella della saggezza culturale-storica, che mira a sviluppare la capacità di leggersi come un io, un'individualità, che vive e interagisce con le persone, all'interno di un contesto culturale e storico ben preciso, che presenta delle caratteristiche specifiche di cui bisogna essere coscienti per poterne prendere le distanze. Questo implica la «capacità di “leggere” sé stessi e gli altri come “testo” che è con-testualizzato nella storia e nella cultura che è particolare a quel contesto, ma che ha sempre aspetti universali»<sup>97</sup>. Ancora, la quarta dimensione, è la dimensione della saggezza critico-analitica. Questa fase è quella che maggiormente caratterizza l'educazione e alcuni tipi di pratiche filosofiche (come, ad esempio, il dialogo socratico di Nelson). «Si tratta di sviluppare la capacità di criticare, analizzare, concettualizzare, confrontare, sintetizzare, creare astrazioni e fare argomentazioni»<sup>98</sup>. È una fase chiaramente filosofica, legata specialmente al filone analitico di autori quali Frege e Russell. Delle sei dimensioni le ultime due sono quelle maggiormente collegate all'ambito filosofico.

È infatti nella quinta dimensione, inerente alla saggezza spirituale-ideale, che entra in gioco la *Bildung* come strumento per ottenere questo nuovo stadio di saggezza. Si intende

---

<sup>96</sup> *Ibidem*.

<sup>97</sup> *Ibi*, p. 81.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

così superare i limiti della tradizione filosofica analitica, aprendosi a dimensioni alternative dell'esperienza e della vita, che suscitano «soggezione, meraviglia e umiltà riguardo ai limiti di ciò che possiamo conoscere ed esprimere esplicitamente»<sup>99</sup>.

L'ultima dimensione, la sesta, è la dimensione etico-pratica, volta a «sviluppare la capacità di agire con sensibilità in situazioni concrete, facendo idealmente la cosa giusta nel modo giusto e al momento giusto verso le persone giuste per il giusto»<sup>100</sup>. In quest'ultima fase, tutte le dimensioni precedenti si incanalano nell'azione pratica, che costituisce l'esito concreto di ciò che si è appreso nelle precedenti fasi. L'azione eticamente connotata, quindi, rappresenta il culmine e la sintesi di quello che si è compreso e interiorizzato, nonché l'esito pratico del metodo di Helskog.

In questo modo, secondo la pensatrice l'approccio pedagogico da lei formulato si avvicinerebbe e affiancherebbe le pratiche filosofiche. Sebbene, dunque, non costituisca una prospettiva puramente filosofica, l'approccio ibrido di Helskog declina in modo molto preciso in che modo sia possibile acquisire la saggezza. A differenza di Schuster, che invece rifiuta qualsiasi commistione con altre aree disciplinari, ma fallisce nell'intento di chiarire in che modo ottenere la saggezza attraverso il dialogo filosofico, la versione pedagogica, con tutti i limiti di una proposta che esce dai criteri definatori della consulenza filosofica *tout court*, riesce a proporre una via per raggiungere la saggezza, presentata in modo molto preciso.

L'esempio di Helskog, dunque, è utile per mostrare, in controluce, i limiti di un approccio che si appella alla tradizione filosofica ma non riesce a tenerle fede nella pratica.

E questa è la critica più grande che si può rivolgere alla versione di Schuster.

A differenza della pensatrice israeliana, invece, il suo connazionale Ran Lahav sviluppa in una fase matura del suo pensiero una versione di consulenza filosofica che si concentra esclusivamente sulla contemplazione come via per ottenere la saggezza. Attraverso esercizi, ritiri spirituali e meditazione filosofica, Lahav sostiene che si possa attuare una profonda trasformazione interiore. La saggezza ancora una volta viene postulata come

---

<sup>99</sup> *Ibidem*.

<sup>100</sup> *Ibi*, p. 82.



finalità della consulenza filosofica, nella forma di una sua ulteriore declinazione, intimistica e privata.

### 5. *Dalla rivoluzione alla contemplazione*

L'autore rilegge la consulenza filosofica in senso platonico<sup>101</sup>, rifiutando una lettura che si proponga solamente come risoltrice di problemi e come analisi linguistico-concettuale, incapace di realizzare un vero cambiamento nell'individuo. Per Lahav, dunque, la pratica filosofica diventa la modalità che conduce alla trasformazione di sé: come nella metafora della caverna di Platone, il filosofo è colui che, una volta scoperto il mondo vero, ha il compito di tornare e risvegliare i compagni ancora imprigionati, così il consulente filosofico, ora più semplicemente filosofo, aiuta il consultante nel percorso di scoperta del vero senso della propria esistenza, senza limitarsi a risolvere il problema specifico che viene presentato all'inizio della consulenza.

Lahav utilizza quindi l'immagine della caverna per esporre il percorso che si deve fare per raggiungere la saggezza attraverso la pratica filosofica. Il filosofo, colui che ricerca la saggezza, deve lasciare la caverna per inoltrarsi in un mondo più ampio, per partecipare a una realtà più estesa.

La pratica filosofica – il filosofare – è connessa al nostro intero essere. Essa risveglia in noi quel desiderio di andare oltre, verso un livello più profondo delle nostre cose quotidiane. Verso un qualche tipo di trasformazione che ci aprirà a un mondo più grande fuori dalla caverna o, se preferite, alla luce. Essa sarebbe quindi la metafora generale di quella visione che possiamo definire la concezione *platonica* della consulenza filosofica<sup>102</sup>.

---

<sup>101</sup> Non a caso Lahav utilizza a più riprese la metafora della caverna platonica; addirittura, uno dei suoi libri prende il nome proprio dal mito del filosofo greco. Cfr. R. LAHAV (2016), *Uscire dalla caverna di Platone. Consulenza filosofica, pratica filosofica e auto-trasformazione*, trad. it.V. Quintabà, Loyev Book, Vermont 2017.

<sup>102</sup> R. LAHAV, *Consulenza filosofica come filosofia speculativa*, «Phronesis», 4/aprile 2005, pp. 33-46, p. 40.

Lahav, dunque, accoglie e prosegue il lavoro iniziato da Achenbach, spingendolo verso ulteriori orizzonti. Infatti, adottando la metafora della caverna platonica, sottolinea il compito fondamentale che il filosofo assume nella liberazione dalle catene concettuali a cui gli altri sono costretti, attribuendogli così una enorme responsabilità e un peso molto rilevante all'interno del percorso trasformativo dell'altro. Lahav non disconosce al consultante il compito di dover compiere da sé, in ultima analisi, le scelte sulla propria vita; tuttavia, è evidente che il filosofo non rappresenti un semplice interlocutore con cui confrontarsi, bensì una guida e un maestro.

Se, dunque, l'obiettivo della consulenza filosofica è una ricerca libera verso la saggezza, Lahav prende così le distanze da una strumentalizzazione della filosofia: «fare uso della filosofia è molto diverso dal fare filosofia»<sup>103</sup>. La cosiddetta terapia filosofica, dunque, non ha niente a che vedere con la vera pratica filosofica.

Dichiara, infatti, che

se vogliamo usare la filosofia per la nostra ricerca, questa filosofia deve essere di tipo speciale, che merita di essere parte della *filo-sofia*. Non ogni discorso filosofico è filo-sofia. Il nostro primo compito, quindi, è trovare una forma di discorso filosofico che possa essere d'aiuto nella nostra ricerca, in altre parole si qualifichi come (o sia un elemento) della filo-sofia<sup>104</sup>.

Con l'espressione *filo-sofia* Lahav fa riferimento a un «processo filosofico che cerca di guidare gli individui a espandere ed elevare la propria vita»<sup>105</sup>. Decide di riferirsi a questo percorso con il termine *filo-sofia* per ricalcare, anche visivamente, il senso che la parola aveva nell'antica Grecia di amore per la sapienza. All'interno della *filo-sofia*, distingue tra pratica filosofica – intesa come autoriflessione filosofica – e una seconda fase, che definisce *trans-sofia*, ossia l'andare al di là delle descrizioni e delle analisi.

---

<sup>103</sup> R. LAHAV (2010), *Oltre la filosofia, Alla ricerca della saggezza*, trad. it. di V. B. Sala, Apogeo, Milano 2010, p. 40.

<sup>104</sup> *Ibidem*.

<sup>105</sup> *Ibi*, p. 6.

Giustamente, l'autore inoltre mantiene la distinzione tra filosofia e pratica filosofica, non dimenticando che non tutti i discorsi filosofici coincidono con essa. Si concentra dunque sul tipo di filosofia che può essere utile per condurre l'incontro di consulenza, ossia quella che tocca gli aspetti più profondi dell'essere e che può, così, indurre alla trasformazione. Per il filosofo israeliano, dunque, la filosofia dovrebbe trascendere l'ambito della nostra comprensione per aprirsi a nuovi orizzonti del reale; deve «chiamare in causa la persona come un tutto, in modo da poter facilitare una vera trasformazione personale»<sup>106</sup>.

Ebbene: se davvero la filosofia vuole diventare qualcosa di diverso da un dispositivo atto alla costruzione di teorie astratte e alla mera risoluzione di problemi, deve liberarsi dalle maglie in cui è cresciuta e si è sviluppata finora, ossia dalla creazione di «prodotti intellettuali – teorie, soluzioni, definizioni, conclusioni»<sup>107</sup>.

Al contrario, infatti, diventa impossibile uscire definitivamente dalla caverna platonica, finendo invece per costruire caverne alternative, che restano, però, pur sempre caverne. L'attenzione di Lahav, dunque, si concentra sul rischio che il filosofo intravede nell'accontentarsi di teorie già date che vengono applicate nella pratica; la sua proposta invece costituisce una presa di distanza netta dall'accettazione passiva della tradizione e propende per una riconsiderazione di quelli che sono gli autori fondamentali per la ricerca della saggezza.

Per Lahav, infatti, nell'essere umano è presente un anelito a vivere l'esistenza in modo più profondo, «una *chiamata* – a trasformare noi stessi e a giungere a una vita più grande, più ricca e ampia»<sup>108</sup>. La via per raggiungere questo stadio esistenziale è una rivoluzione

---

<sup>106</sup> *Ibidem*.

<sup>107</sup> *Ibi*, p. 21. La provocazione è rivolta alla filosofia accademica che per Lahav, in linea con le critiche di Achenbach – seppur più ridimensionate – appare limitata perché resta vincolata e si sviluppa all'interno della cornice che essa stessa si costruisce. L'attività di un professore universitario, secondo il pensatore israeliano, è cosa altra rispetto alla ricerca della saggezza. Infatti, i professori universitari – e lui ha svolto la professione per oltre venti anni – sono impegnati in questioni teoriche, nell'elaborazione di teorie e nell'analisi delle idee di altri filosofi. Ad ogni modo, sebbene programmaticamente Lahav propone di prendere le distanze dalla filosofia come è stata intesa finora, è vero anche che non rifiuta né nega il ruolo e l'importanza di ciò che viene insegnato in università. La storia della filosofia è piena di testi e insegnamenti preziosi che si possono ritrovare nell'approccio Lahav: infatti, il pensatore prevede la lettura di testi, sia direttamente durante gli incontri, sia successivamente come materiale di riflessione e di approfondimento personale, e la discussione delle diverse teorie dei filosofi proposti.

<sup>108</sup> *Ibi*, p. 121.

della propria esistenza, che può essere facilitata ed incentivata proprio dalla filosofia, che in quanto pratica si esplica attraverso la figura del filosofo.

Il vero filosofo è un agitatore, un rivoluzionario, e per un'ottima ragione: la ricerca della saggezza richiede di mettere in discussione l'ovvio, di dimenticare le nostre precedenti convinzioni, di sacrificare il nostro auto-appagamento e la nostra sicurezza per volgere le spalle ai bisogni e valori percepiti e avventurarsi in un terreno inesplorato<sup>109</sup>.

Ebbene, la sfida dell'autore è quella di trasformarsi nel rivoluzionario e indurre anche negli altri la forza di abbandonare le certezze e le sicurezze per immergersi nel *terreno inesplorato*.

Nondimeno, Lahav fa seguire un secondo stadio speculativo completamente diverso, quella che potremmo definire la *Kehre* lahaviana. Questa trasformazione nel modo di intendere la pratica filosofica porta l'autore a distanziarsi dall'idea canonica di consulenza filosofica, per sviluppare una modalità alternativa per ripensare la filosofia in chiave contemplativa.

La sfida che lancia ai suoi colleghi – e che rappresenta la sua presa di distanza e il suo ritiro dal dibattito – è di «esplorare nuovi modi di correlarsi alle idee, da un luogo di noi che è più profondo – “più profondo” è una metafora – che coinvolge l'intero essere»<sup>110</sup>. Questa nuova direzione del filosofo israeliano lo porta su una strada che si allontana sempre di più dalla pratica filosofica intesa come consulenza per sperimentare modalità alternative esperienziali, più vicine alla meditazione. La ricerca della saggezza, lontana da qualsiasi intento formativo, assume una forma esasperata che, addirittura, rinnega la consulenza filosofica per come lo stesso autore l'aveva pensata fino a questo momento. La mossa di Lahav, in ogni caso, estremizza una tendenza già presente a volersi connette con il proprio essere, attribuendo alla filosofia un compito trasformativo.

---

<sup>109</sup> LAHAV, *Uscire dalla caverna di Platone*, cit., p. 109.

<sup>110</sup> LAHAV, *Consulenza filosofica come filosofia speculativa*, cit., p. 41.

Per Lahav, in questa nuova fase, «il processo inizia con una riflessione filosofica su noi stessi, nello spirito della pratica filosofica. Ma poi deve continuare oltre il dominio dell'analisi filosofica, alla fase del passaggio al di là di noi stessi – non solo nel pensiero ma nella pratica – verso orizzonti più ampi»<sup>111</sup>. Recupera dunque il secondo stadio della *filo-sofia*, ovvero la *trans-sofia*, che sta a indicare una «trasformazione interiore verso un modo più ampio di essere»<sup>112</sup>.

Per l'autore, l'elemento che la connota nel profondo è il fatto che

io sono più di me stesso – o, più precisamente, più del mio io perimetrale. Anche se di solito sono limitato a una ristretta gamma di *pattern* e di concezioni che sono controllati da forze meccanicistiche, cionondimeno posso andare oltre i miei confini attuali e prendere parte a più ampi orizzonti di vita<sup>113</sup>.

È Peter Sloterdijk il filosofo che meglio di chiunque altro ha messo a tema il rischio e la potenza della

*meccanicità antropotecnica*, l'idea per cui l'essere umano agisce e si inserisce nel contesto sociale adottando una serie di regole e comportamenti di cui non è consapevole e che ripete in modo meccanico.

Sembra quindi rilevante riprendere le considerazioni del filosofo tedesco per comprendere, fino in fondo, in che direzione volge la proposta di Lahav.

Secondo Sloterdijk, dunque, l'antropotecnica rappresenta il *quid* dell'essere umano, il suo elemento caratterizzante, ciò che di fatto lo determina: l'autore vuole così «disvelare l'essere umano come quell'essere vivente che nasce dalla ripetizione»<sup>114</sup> dal momento che «l'essere umano produce l'essere umano attraverso una vita di esercizi»<sup>115</sup>. L'immagine dell'essere umano che ne deriva, tuttavia, è molto problematica perché presuppone la completa subordinazione e accettazione di regole che vengono imposte dall'esterno e che

---

<sup>111</sup> LAHAV, *Oltre la filosofia*, cit., p. 4.

<sup>112</sup> Ibi, p. 148.

<sup>113</sup> *Ibidem*.

<sup>114</sup> P. SLOTERDIJK (2009), *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, trad. it. S. Franchini, Raffaello Cortina, Milano 2010, p. 12.

<sup>115</sup> Ibi, p. 394.

vengono apprese alla stregua di un addestramento, senza rendersene conto. «L'importante è eseguire l'esercizio e non ragionarci sopra»<sup>116</sup>. Al contrario, invece, l'essere umano deve essere in grado di vagliare ciò che gli viene proposto, per decidere, consapevolmente se le opzioni presentate debbano essere scelte o meno. In questo senso, «la *riflessione*, nella forma del giudizio morale, su ciò che qui e ora è oggettivamente bene fare»<sup>117</sup> – come evidenzia Musio – diventa lo strumento filosofico cruciale per riappropriarsi della capacità valutativa.

Similmente, Lahav ritiene la filosofia, nella sua forma di *trans-sofia*, lo strumento per uscire dai propri *pattern* che limitano e circoscrivono l'esperienza personale. Lahav, dunque, vede nella *trans-sofia* quel passaggio fondamentale che permette all'essere umano di superare le forze meccanicistiche del perimetro d'abitudine entro cui si vive, gli esercizi ripetuti di Sloterdijk, acquisendo così «più ampi orizzonti di vita», ulteriori possibilità di realizzazione che vengono scelti consapevolmente.

Attraverso questa nuova definizione della pratica filosofica, Lahav vuole quindi mostrare il proseguo del lavoro di pratica filosofica inteso come scoperta della visione del mondo dell'altro. Parla quindi di una trasformazione interiore, facendo riferimento a quegli orizzonti e quelle possibilità che si possono aprire nel momento in cui il consultante diviene consapevole dei suoi limiti perimetrali – e può dunque superarli.

Il pensatore israeliano mette in atto delle modalità di attuazione molto differenti rispetto alla precedente fase. Infatti, il dialogo filosofico a due non è più considerato sufficiente, bisogna intraprendere un viaggio personale di trasformazione per risvegliare e riscoprire la propria dimensione interiore.

La *trans-sofia* assume così la forma della *via della contemplazione filosofica*, che

consiste, per prima cosa, nell'esplorare il linguaggio “parlato” dal proprio perimetro e dalla propria dimensione interiore; e in secondo luogo nell'usare testi filosofici collegati ad esso per risvegliare la dimensione interiore col darle voce, o più

---

<sup>116</sup> Ibi, pp. 180-81.

<sup>117</sup> MUSIO, *Chiaroscuri*, cit., p. 81.

precisamente col contemplare filosoficamente i concetti fondamentali che richiamano la sua attenzione<sup>118</sup>.

Lahav presenta, in una serie di manuali<sup>119</sup> i vari metodi e le varie tecniche individuali e di gruppo utili per intraprendere questo percorso di *Filosofia Profonda*<sup>120</sup>, come lui la definisce. Prende così le distanze dai colloqui individuali o di gruppo che caratterizzano la consulenza filosofica per ritirarsi nella meditazione personale.

La filosofia viene ora definita come «una voce che ci parla e parla a noi, una voce che ci invita ad entrare in risonanza con essa ed esprime la vita come questa parla in noi»<sup>121</sup>.

Ancora una volta torna alla mente il riferimento al dialogo interiore di Arendt. La risonanza di cui parla Lahav, infatti, richiama l'armonia che per la pensatrice deve sussistere tra i due io.

Questo elemento, del resto, è cruciale poiché Arendt sottolinea come non ci si possa allontanare dal proprio sé: non si possono *alzare i tacchi per svignarsela*<sup>122</sup>, per cui, se l'io non è in armonia con le proprie scelte e le proprie decisioni si verifica una situazione di contrasto e conflitto interno. Secondo la pensatrice politica, nessuno può desiderare una

---

<sup>118</sup> *Ibi*, p.175.

<sup>119</sup> Cfr. R. LAHAV (2014), *Manualetto di filosofia contemplativa*, trad. it. S. Peronaci, Solfanelli, Chieti 2014; ID. (2016), *Manuale della compagnia filosofica. Principi, procedure, esercizi*, trad. it. S. Peronaci, Loyev Books, Hardwick 2016; ID. (2018), *Contemplazione filosofica. Teorie e tecniche del contemplativo*, trad. it. F. D'Andrea, Loyev Books, Hardwick 2018.

<sup>120</sup> Cfr. R. LAHAV, *What is Deep Philosophy. Philosophy from our inner depth*, Loyev Books, Vermont 2021 (tutte le citazioni di questo libro sono tradotte da chi scrive). In questo ultimo lavoro, Lahav delinea le caratteristiche principali della *Deep Philosophy*, fornendo allo stesso tempo un quadro teorico di riferimento e i rispettivi esercizi da mettere in pratica. L'autore fornisce una definizione della Filosofia Profonda per cui in essa «contempliamo questioni fondamentali della vita dalla nostra profondità interiore, insieme ai nostri compagni e ai testi filosofici storici» (p. 14). Questo, secondo l'autore, significa innanzitutto fare riferimento a una forma di filosofia, sebbene sia un tipo di filosofia particolare che, a differenza di quella accademica, riflette a partire dalla profondità interiore, dalla contemplazione. Inoltre, Lahav specifica che la Filosofia Profonda si pratica primariamente in gruppo: i partecipanti «riflettono insieme, risuonando l'uno con l'altro come musicisti che improvvisano insieme, creando insieme una polifonia filosofica» (p. 15). Infine, l'autore sottolinea il legame con i precedenti pensatori della storia: vengono utilizzati testi filosofici o si fa riferimento ad autori del passato, senza però considerarli delle autorità, bensì come materiale di lavoro per sviluppare la propria comprensione personale (cfr. p. 15).

<sup>121</sup> LAHAV *Uscire dalla caverna di Platone*, cit., p. 203.

<sup>122</sup> Cfr. *Ibidem*.

situazione simile, perché significherebbe «vivere con un ladro, un assassino o un bugiardo»<sup>123</sup>; in altri termini, con «il nostro peggior nemico»<sup>124</sup>.

Il due-in-uno costituisce così lo strumento per sviluppare una buona coscienza: «sii come vorresti apparire agli altri»<sup>125</sup>. Arendt mostra in questo modo come non si sia mai davvero da soli e per questo bisogna sempre comportarsi come se ci fosse qualcun altro. Il secondo io, infatti, è sempre presente ed è sempre il testimone della realtà<sup>126</sup>. Se si decide di agire come se si fosse completamente da soli, si rischia di scegliere il male, senza realizzare che quell'assassino, quel ladro o quel bugiardo è una parte del sé e diventerà un compagno di vita da cui non è possibile liberarsi. Dunque, rileva Arendt, «questo doppio disaccordo, la contraddizione logica e la cattiva coscienza etica, sarebbe un unico e medesimo fenomeno»<sup>127</sup>.

Nella versione di Lahav, tuttavia, il dialogo interiore non viene più definito come un'auto-indagine filosofica ma diventa il modo per superare i confini perimetrali e intraprendere la via della contemplazione. Assume così un'accezione intimistica e perde il respiro etico-politico da cui invece era caratterizzato nella concezione di Arendt.

Lahav, del resto, sviluppa la sua filo-sofia sulla trasformazione interiore, al solo scopo di raggiungere quella dimensione profonda del sé che rappresenta l'apice del cambiamento. Abbandona dunque la critica sociale mossa in una prima fase speculativa, cedendo così alla critica di Dal Lago. Il filosofo israeliano, infatti, rappresenta proprio colui che, dimentico della sfera pubblica, relega l'esteriorità all'ombra dell'interiorità e si focalizza esclusivamente su questa dimensione.

Lahav fa dunque riferimento a una “voce” con cui cercare di entrare in contatto e in risonanza. Il due-in-uno, rimodellato in questo modo, può quindi iniziare un dialogo a più voci per raggiungere la *consapevolezza polifonica*, ossia una polifonia di voci attraverso cui si esprime la realtà.

---

<sup>123</sup> Ibi, p. 50.

<sup>124</sup> *Ibidem*.

<sup>125</sup> SENOFONTE, *Memorabili*, trad.it. A. Santoni, BUR, Milano 1989, II, 6, 39.

<sup>126</sup> Cfr. ARENDT, *Socrate*, cit., p. 43.

<sup>127</sup> Ibi, p. 45.



Nella Filosofia Contemplativa [...] presto ascolto alla pluralità delle voci filosofiche della realtà umana che fluiscono dentro di me o che mi raggiungono dal di fuori dando voce a un dialogo continuo fra di esse. Durante questo processo, rendo più profonda la mia comprensione filosofica di quella complessa sinfonia che è la realtà umana<sup>128</sup>.

Per il filosofo israeliano la forma migliore per la contemplazione è la *compagnia filosofica*, un gruppo di persone che settimanalmente si incontrano, di persona o online, per contemplare insieme a partire da un testo filosofico. Questa modalità appare la migliore perché permette ai partecipanti di pensare insieme, di *risuonare* l'uno con l'altro e con il testo. Proprio l'elemento pluralistico è ciò che rende peculiare la compagnia filosofica, perché rende possibile mettere in pratica l'idea di sinfonia polifonica<sup>129</sup>.

L'obiettivo, dunque, è di raggiungere un livello di profondità interiore con gli altri e grazie agli altri, di esercitare la propria dimensione interiore attraverso la filosofia<sup>130</sup>. È fondamentale procedere in gruppo, dal momento che si vuole cercare di costituire un pensiero comune e non mettere a tema il proprio io. È chiaro che Lahav sceglie di

---

<sup>128</sup> LAHAV, *Manualetto di filosofia contemplativa*, cit., pp. 38-39.

<sup>129</sup> «I compagni riflettono su un'idea o su un testo filosofico partendo dalla loro profondità interiore e non pensando o interagendo con una parte superficiale e circoscritta di loro stessi, sulla base di schemi mentali, opinioni o spirito analitico. Essi cercano piuttosto di dar voce alla loro interiorità. [...] I compagni pensano e conversano insieme. Invece di pensare *intorno alle* idee altrui, pensano *con l'altro*» (LAHAV, *Manuale della compagnia filosofica*, cit., p. 2).

<sup>130</sup> Esistono dei veri e propri esercizi che vengono praticati durante gli incontri della compagnia, ispirati agli antichi esercizi filosofici, atti a raggiungere una dimensione di contemplazione. Infatti, sebbene l'azione contemplativa si origini dal desiderio di andare oltre i propri limiti per raggiungere una realtà più profonda, «tuttavia, le tecniche o i metodi possono aiutare la concentrazione ed il rafforzamento dello spirito contemplativo» (Lahav, *Contemplazione filosofica*, cit., p. 48) Ora, senza entrare specificamente nel merito di queste pratiche, che porterebbero lontano rispetto all'analisi che si sta sviluppando, ci si limita a fornire alcune informazioni fondamentali per delineare il tipo di esercizi che vengono proposti. Normalmente si applicano queste tecniche a partire da alcuni testi filosofici scelti, che vengono ad esse adattati. Tra i vari metodi esistenti, ne richiamiamo alcuni: prima di tutto la lezione del silenzio, un adattamento della Lectio Divina durante la quale si legge in silenzio un testo filosofico e si ascolta interiormente la risposta che deriva dalla lettura. Esiste poi la lettura vaga, un tipo di lettura volante per cui si legge un testo breve mentre si tiene intenzionalmente la mente distratta e deconcentrata. La *ruminatio*, invece, consiste nella lettura di una frase scelta e ripetuta infinitamente. Un altro metodo è la risonanza con idee, che mette in dialogo le idee del testo con il vissuto personale del soggetto: i pensieri filosofici, così, dialogano con la sua esperienza personale. Le immagini filosofiche guidate, invece, mirano a visualizzare metaforicamente l'idea centrale del testo che si è letto; infine, la contemplazione calligrafica è costituita dalla trascrizione di una frase particolarmente significativa in modo preciso e bello, tale da poter focalizzare la propria attenzione sulla scrittura delle lettere. (Cfr. LAHAV, *Contemplazione filosofica*, cit., cap. 6 pp. 48-59; ID. *Manuale della compagnia filosofica*, cit., cap. 4, pp. 44-62; ID. *Manualetto di filosofia contemplativa*, cit., pp.43-64).

distanziarsi notevolmente dalla prima fase del suo pensiero, propendendo per una direzione che lo allontana dal mondo della consulenza filosofica, per immergersi in un viaggio personale alla ricerca della profondità interiore. Lahav decide infatti di ritirarsi a vita contemplativa perché ritiene che la pratica filosofica come impiego abbia fallito nei suoi intenti, ragion per cui bisogna rileggerla in chiave alternativa.

Tuttavia, questa scelta operata dall'autore non è esente da perplessità. Infatti, questa seconda fase speculativa, imperniata sulla contemplazione, spegne completamente quella spinta rivoluzionaria, anticonformista, *critica* che riconosceva nella figura del filosofo l'agitatore rivoluzionario che mette in crisi lo *status quo*. Se, dunque, inizialmente Lahav assegna al filosofo il compito di risvegliare le coscienze addormentate, di rientrare nella caverna e di liberare i compagni dalle false credenze e dalle illusioni, sembra invece che operi una regressione, riportando la contemplazione all'interno della caverna platonica.

Lahav torna così a concentrare l'attenzione sull'interiorità, su quella sfera del privato che si estende fino a ricomprendere l'intera soggettività nella sua area di influenza. Tuttavia, la filosofia profonda, seppur praticata in gruppo, non si apre davvero alla pluralità, alla comunità umana per far sentire la sua voce. Rimane così un esercizio contemplativo, indubbiamente interessante, che però prende totalmente le distanze dall'iniziale obiettivo della consulenza filosofica, disattendendone le aspettative.

La saggezza, ancora una volta, viene privata del suo contenuto e relegata a mera trasformazione personale.

È vero che il cambiamento assume un ruolo centrale, ma nella forma di una profonda conversione in senso intimistico che, per Lahav, costituisce lo scopo della *deep philosophy*.

In modo analogo, seppur con evidenti differenze, sempre il cambiamento gioca un ruolo fondamentale nelle proposte di Raabe e Marinoff, che vedono nella risoluzione del problema immediato l'obiettivo della consulenza filosofica. Il consultante, deve inoltre imparare, attraverso un processo di formazione, a diventare autonomo e ad affrontare future questioni problematiche in modo indipendente.

Bisogna, tuttavia, capire cosa si intende per processo formativo e quali sono gli elementi che lo caratterizzano.

## 6. *Cambiamento e autonomia: la pretesa formativa*

Secondo Peter Raabe, il consulente filosofico

non è nient'altro che un filosofo ben preparato, il quale aiuta un individuo a occuparsi di un problema o di una questione che lo preoccupa. Ciò può anche essere svolto in contesti di gruppo. Il consulente filosofico sa che la maggioranza delle persone sono perlopiù in grado di risolvere la maggior parte dei propri problemi quotidiani da sole, oppure con l'aiuto delle persone che hanno con loro relazioni importanti. È quando i problemi diventano troppo complessi [...] che un filosofo formatosi alla consulenza filosofica può essere di aiuto più di un amico o un familiare. E, mentre in tutti i trattamenti medici un paziente ha bisogno di essere guidato, nella consulenza filosofica la discussione tra il filosofo e il suo cliente ha un ruolo decisivo<sup>131</sup>.

Raabe, dunque, postula la risoluzione del problema del cliente come elemento definitorio della consulenza filosofica. Questa caratteristica lo pone già in fase preliminare in contrapposizione con Achenbach, autore con cui il canadese si confronta criticamente nel corso di tutte le sue analisi.

Per Raabe la risoluzione del problema costituisce il fulcro della pratica filosofica nonché il suo obiettivo principale: l'autore fa anche un'ulteriore specificazione circa il tipo di problema che può essere affrontato in una consulenza filosofica. Non si tratta infatti di qualsiasi tipo di problema quotidiano, superabile attraverso il confronto con una persona cara – e in questo senso evidenzia già l'importanza del confronto e del dialogo come fonte di risoluzione – bensì fa riferimento a quei problemi “troppo complessi” che devono essere affrontati e analizzati grazie all'aiuto dello specialista-filosofo. Traccia, inoltre, un'ulteriore differenza tra il trattamento medico – e quindi la trasformazione del problema in patologia da curare – e la consulenza filosofica, che invece si limita a considerare il problema come l'occasione per iniziare una discussione tra un filosofo e il suo cliente. Il soggetto che presenta il problema in questione non è dunque considerabile né considerato

---

<sup>131</sup> RAABE, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, cit., p. 227.

alla stregua di una paziente, bensì di un cliente che si rivolge a un professionista per usufruire del servizio che gli viene offerto.

Allo stesso modo, anche per Marinoff la consulenza filosofica coincide con la risoluzione di un problema immediato; è un servizio, parallelo a quello terapeutico, che mira ad apportare sollievo e benessere ai membri della società.

La consulenza filosofica aiuta le persone a risolvere o gestire i problemi quotidiani il cui focus biologico non è principalmente in questione, ma il cui focus culturale richiede illuminazione o elaborazione. Questa è una formulazione orientata all'obiettivo, perché c'è un problema specifico e identificabile che ha bisogno di essere affrontato come una figura prominente contro uno sfondo contestuale che noi riteniamo essenzialmente o relativamente stabile<sup>132</sup>.

Il suo obiettivo specifico, dunque, è la risoluzione del problema che porta l'individuo al di fuori del contesto di riferimento, che, con le parole dell'autore, è «essenzialmente o relativamente stabile».

Anche Marinoff, inoltre, imposta il lavoro di consulenza sul dialogo, ritenendo quest'ultimo lo strumento per antonomasia della filosofia. È grazie al dialogo, infatti, che il consultante insieme al consulente può esplorare la parte noetica di sé, arrivando a gestire o risolvere il proprio problema. Non si tratta mai di un dialogo conflittuale né agonico, in quanto il compito del filosofo rimane quello di guidare e supportare l'altro nella comprensione della questione; tuttavia, è altrettanto cruciale che segnali incongruenze ed errori nel ragionamento, in modo tale che il cliente possa rivedere i propri giudizi a partire da una riflessione razionale su di essi.

Già a partire da questi primi accenni, è possibile rintracciare alcuni punti di congiunzione e di distanza dalla filosofia di Achenbach. Se, da un lato, infatti, Raabe e Marinoff vogliono sottolineare la presa di distanza dalla concezione achenbachiana di consulenza filosofica intesa come pratica che mira all'acquisizione della saggezza e non alla

---

<sup>132</sup> L. MARINOFF, *Philosophical Practice*, Academic Press, San Diego 2002, p. 78 (tutte le citazioni di questo libro sono tradotte da chi scrive).

risoluzione dei problemi, ritenendo poco efficace questa proposta interpretativa, dall'altra parte, come il filosofo tedesco, considerano il dialogo l'elemento costitutivo della pratica filosofica, su cui basare l'incontro filosofico e la distinzione con i trattamenti medici o la psicoterapia. Il dialogo, infatti, viene inteso come forma strutturale e sostanziale della consulenza filosofica da entrambi gli autori.

Tuttavia, l'elemento cruciale che distingue i due approcci si individua nell'accezione formativa che, specialmente Raabe, attribuisce alla pratica filosofica. Sebbene anche Achenbach faccia riferimento alla *Bildung*, tuttavia la sua concezione di formazione rimane un percorso di accrescimento personale. La presenza del filosofo facilita e supporta ma non è mai pensata alla stregua di un insegnante che trasmette un sapere specifico.

Al contrario, per Raabe, la consulenza filosofica si caratterizza per il suo esplicito intento istruttivo: il consultante si rivolge al filosofo per apprendere determinate competenze che non possiede. Il consulente filosofico, quindi, deve assumere su di sé il ruolo di insegnante diretto e «al momento giusto praticare vigorosamente un intenzionale corso di pedagogia»<sup>133</sup>, in modo da poter indirizzare il cliente a scegliere per sé stesso autenticamente e consapevolmente circa le questioni politiche e morali, fornendogli tutti gli strumenti concettuali per renderlo, successivamente autonomo. L'elemento politico, come quello morale, diventa così una parte del percorso di formazione che avviene durante gli incontri filosofici. La prospettiva, dunque, non è introspettiva, bensì fin dall'inizio declinata in senso pubblico.

Raabe, tuttavia, si affretta a precisare che non fa riferimento a un modello educativo preciso, anche se ribadisce che «deve esserci un'intenzione crescente all'istruzione, che richiede necessariamente elementi come la pianificazione e la valutazione»<sup>134</sup>. Lo scopo, dunque, è chiaro. La formazione diventa l'elemento su cui si imposta l'intero dialogo filosofico, intesa contemporaneamente come obiettivo da raggiungere e come percorso da compiere insieme. La formazione, del resto, se non viene intesa come cammino da seguire

---

<sup>133</sup> Ibi, p. 239.

<sup>134</sup> Ibi, p. 240.

rimane un concetto privo di contenuto. Rimane infatti una nozione che richiede di volta in volta di essere riempita di contenuti specifici<sup>135</sup>.

Raabe ritiene inoltre cruciale che il cliente sia in possesso di una competenza minima di sapere: quest'ultimo deve dunque saper pensare in modo autonomo e critico per poter essere in grado di investigare le strutture del proprio pensiero<sup>136</sup>.

Questo dato, che Raabe considera cruciale per elaborare insieme al consulente un ragionamento filosofico, appare però problematico: se infatti si restringe la via d'accesso alla consulenza filosofica soltanto a coloro che possiedono già un pensiero critico, non solo si rende elitario e limitato il bacino di clienti che possono usufruire della pratica ma inoltre si pone come presupposto un elemento che dovrebbe costituire un obiettivo della disciplina.

Richiedere quindi al consultante di essere già in grado di pensare in modo autonomo e critico rappresenta un cortocircuito nella presentazione di Raabe, dal momento che costituisce l'obiettivo della consulenza filosofica, ciò che si vuole raggiungere – e insegnare, nei termini di Raabe – al cliente.

Nondimeno, questo elemento può essere attenuato da un'altra peculiarità che viene delineata come tipica della pratica filosofica: la relazione di cooperazione tra il cliente e il consulente. Infatti, per Raabe, le persone fioriscono grazie al rapporto e alla relazione con gli altri.

Ciò significa che questo elemento di relazionalità deve essere mantenuto e incentivato anche nella consulenza filosofica, in cui

---

<sup>135</sup> Sulla scia di Raabe, anche il consulente filosofico Moreno Montanari vede nella formazione la finalità della consulenza filosofica. In quest'ottica, il compito di ogni consulente è quello di agevolare l'acquisizione «di una capacità di pensare e di agire che non si riveli utile esclusivamente rispetto alla specifica questione che si è posta in analisi, ma sia in grado di caratterizzare in maniera duratura il modo di pensare e di vivere di chi vi ha fatto ricorso» (M. MONTANARI, *Filosofia come Cura*, in ID., *La consulenza filosofica: terapia o formazione?*, cit., pp. 25-38, p. 32). In questo modo, una volta terminata la consulenza filosofica, il consultante non avrà più bisogno del supporto del consulente: sarà infatti in grado di ragionare in modo strutturato ed efficace, oltre ad aver imparato ad assumersi la responsabilità delle proprie scelte (Cfr. *Ibidem*).

<sup>136</sup> Cfr. RAABE, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, cit., p. 232.

l'apprendimento cooperativo, la reciprocità di informazione e suggerimenti, l'indagine creativa e critica, l'apprendimento maieutico invece che mimetico, l'ascolto rigoroso che precede il domandare chiarificante, l'alleanza piuttosto che la persuasione, il dialogo e il discorso invece della "scomposizione dialettica"<sup>137</sup> rappresentano i modi in cui si esplica e si delinea un dialogo di consulenza.

A partire da questi elementi, che sembrano non implicare un sapere pregresso, si può forse supporre che l'autore intenda piuttosto un'apertura e una predisposizione alla conoscenza, piuttosto che un vero e proprio sapere, come prerequisito della consulenza filosofica. In fondo, l'apprendimento cooperativo, quello maieutico, l'ascolto e il dialogo, per menzionarne alcuni, sono elementi che non presuppongono una conoscenza da parte del consultante, bensì la concepiscono, al massimo, come obiettivo. Non si capisce, dunque, come le precedenti affermazioni di Raabe possano conciliarsi con questa descrizione molto dettagliata di come debba essere svolta una consulenza filosofica.

Questo nodo non è risolto dall'autore, che mantiene entrambi gli elementi insieme, senza apparentemente realizzare che si escludono a vicenda.

Un'altra caratteristica che Raabe ritiene fondamentale per realizzare la sua idea di consulenza filosofica è l'autonomia del cliente. Il cliente deve poter scegliere il programma di lavoro, ossia decidere come procedere nella consulenza filosofica. Questo dato, che dal punto di vista del consulente implica la conoscenza di diversi e molteplici approcci filosofici da mettere a disposizione del consultante, lascia però dei dubbi circa la capacità del cliente di poter scegliere davvero fino in fondo il tipo di percorso che vuole intraprendere. Ciò, infatti, comporterebbe una conoscenza molto approfondita del mondo della filosofia, che invece non dovrebbe costituire un prerequisito fondamentale per accedere alla pratica filosofica. È vero che Raabe postula come necessaria una competenza filosofica minima del consultante, ma questo non dovrebbe implicare il padroneggiare l'ambito filosofico al punto di poter scegliere il proprio percorso. Se questo fosse il caso, infatti, significherebbe ridurre il bacino di utenti a un limitato e ristretto gruppo di persone

---

<sup>137</sup> G. CORRADI FIUMARA, *The Other Side of Language. A Philosophy of Listening*, Routledge, Londra 1995, p. 13 in RAABE, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, cit., p. 233.

già edotte in filosofia. Inoltre, non si comprenderebbe più la necessità del consultante di rivolgersi al filosofo per una consulenza: se il cliente possedesse già tutti gli strumenti necessari, allora potrebbe procedere con percorso autonomo, come quello operato da Achenbach su sé stesso.

A queste premesse si può aggiungere un'ultima questione cruciale: Raabe pone il cambiamento del cliente come requisito necessario della pratica filosofica. Per il filosofo canadese, infatti, è di capitale importanza produrre un cambiamento nel cliente – che, tra l'altro, a sua volta produce una modificazione nel consulente. Raabe, infatti, sostiene che

un elemento fondamentale di tutte le sedute di consulenza filosofica sia lo sforzo verso il cambiamento, il miglioramento e il beneficio<sup>138</sup> del cliente, qualunque forma questo possa prendere. La questione normativa, naturalmente, è se il cambiamento, il miglioramento e il beneficio del cliente *debbano* essere gli obiettivi della consulenza filosofica. La risposta a questo interrogativo sembra a sua volta presente in un'altra questione: se *non* devono essere i suoi obiettivi fondamentali, allora cos'altro è?<sup>139</sup>.

Raabe si posiziona dunque in modo più netto rispetto ad Achenbach, che pone il cambiamento come risultato auspicabile, seppur non sicuro, della *Lebenskönnerschaft*. Per il filosofo canadese, invece, diventa l'obiettivo ultimo della consulenza filosofica, nonché il banco di prova su cui valutare l'effettivo processo formativo. Infatti, se il cliente apprende e interiorizza i contenuti proposti dal filosofo, allora la consulenza avrà esito positivo e non solo il processo di formazione sarà portato a termine, bensì si esplicherà in un cambiamento del consultante.

Viceversa, una consulenza filosofica che non regge la prova del cambiamento mostra così la propria debolezza.

Pretendere, tuttavia, un cambiamento da parte del cliente, a livello normativo, appare ad ogni modo problematico. Sembra infatti che si presupponga fin dall'inizio il

---

<sup>138</sup> Si preferisce tradurre il termine originale inglese “benefit” con “beneficio” invece di adottare la traduzione ufficiale italiana in cui si usa la parola “avvantaggiamento”.

<sup>139</sup> RAABE, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, cit., p. 241.



miglioramento del cliente, senza aspettare la verifica pratica attraverso il dialogo filosofico, che può mostrare il bisogno e il desiderio di cambiamento o meno. Infatti, la consulenza filosofica può apportare benefici al consultante anche nella forma di una validazione della propria prospettiva, di cui si ottiene una comprensione migliore grazie alla pratica filosofica.

Se invece si ricerca in ogni modo una trasformazione, allora l'intero dialogo verrà sviluppato a partire da questo presupposto, che rischia di essere un pregiudizio che determina il procedere della consulenza.

Raabe, invece, non concepisce una teoria della consulenza filosofica che possa davvero prescindere dall'individuazione di uno scopo. Certo, il consulente non deve cercare di cambiare il consultante in base a ciò che egli ritiene essere il giusto cambiamento, però, dovrebbe favorire e aiutare il cliente nel suo percorso di cambiamento.

Per Raabe, dunque, se si prescinde da questo elemento, non si comprende come la filosofia possa in alcun modo giovare alle persone che la ricercano.

La consulenza filosofica [...] è unione di persone e filosofia, vita e meraviglia. La filosofia offerta come consulenza filosofica a persone che provano ad affrontare temi importanti e impegnativi della vita nel mondo di ogni giorno, si mostra nel suo aspetto originale: non come costruito teoretico o un esercizio accademico, ma come un modo per guardare il mondo in modo più attento. [...] È un tentativo di aiutare gli individui a trasformare loro stessi<sup>140</sup>.

La possibilità di modificare la propria esistenza, dunque, diventa la ragione di tutta la proposta di Raabe. Questa trasformazione, pensata come capacità di «guardare il mondo in modo più attento» è strutturalmente rivolta all'esterno: interiorità ed exteriorità, quindi, diventa i due lati di un'unica medaglia, l'essere umano, che deve riuscire a modificare sé stesso per migliorare il mondo in cui vive.

A differenza di Achenbach, dunque, che fatica a prendere posizione e rischia di cadere nelle accuse rivolte all'intero movimento della consulenza filosofica da Dal Lago, Raabe

---

<sup>140</sup> Ibi, p. 244.

invece non teme di sostenere una versione precisa di cosa sia la consulenza filosofica né di quale sia il suo scopo.

I limiti della proposta di Raabe, del resto, si posizionano su un piano diverso, nelle pretese normative che appone sul cambiamento del consultante e che determinano il procedere formativo della pratica.

Saggezza e formazione. Saggezza o formazione.

Sembra che le due opzioni, pensate congiuntamente o in modo escludente, non riescano a trovare un riscontro esaustivo nelle proposte degli autori della consulenza filosofica. Infatti, se da un lato la saggezza viene relegata a un'accezione privata o intimistica, che ne lede il significato originario e ne esclude il portato pubblico – oppure non viene declinata in alcun modo restando un concetto privo di significato – la formazione d'altro canto viene eretta a norma da imporre ai consultanti, pretendendo un doveroso miglioramento nella persona, che rischia di coincidere con una *performance* di acccontentamento piuttosto che con una vera trasformazione.

Neanche la proposta di Achenbach, che concilia entrambe le opzioni, riesce fino in fondo nell'intento, non volendo attribuire alla saggezza il giusto peso che la nozione conserva e riducendo la formazione ad autoformazione eventuale.

Non sembra, quindi, che si possa individuare in nessuna delle alternative presentate un modello da seguire senza apportare dei cambiamenti.

Dunque, sebbene la pluralità di intenti rispecchi la pluralità di prospettive della pratica filosofica e non rappresenti di per sé un elemento negativo, tuttavia, l'ambiente appare disomogeneo e incapace di rispondere alle critiche che gli vengono mosse.

Quando Dal Lago paragona la consulenza filosofica a una pratica gnosticizzante, che vuole separare e rinchiudere l'io nei meandri della sua interiorità, coglie infatti un nodo irrisolto di una proposta che spesso non sembra essere all'altezza delle questioni che le vengono rivolte.

Una pratica che non tiene conto dell'elemento pubblico disconosce infatti la sua origine e sconfessa il ruolo che le è stato attribuito. Similmente, se la formazione viene trasformata in una semplice regola da seguire, perde il suo significato e diventa meramente procedurale.

Al contrario, riconoscere il portato e le responsabilità che derivano dal porre queste due nozioni come obiettivi della consulenza filosofica, non per forza disgiunti, riuscirebbe ad arginare la fragilità che le proposte al momento possiedono. Rimane dunque un'opzione aperta da esplorare e approfondire.

In ogni caso, rimangono ancora da definire le modalità attraverso cui la consulenza filosofica vuole raggiungere la saggezza e/o concludere un percorso di formazione. È bene quindi aggiungere questo ulteriore tassello, per avere un quadro esaustivo che tenga conto dei metodi applicativi utilizzati.

Del resto, se con “metodo” si intendono i mezzi impiegati per raggiungere il fine, una volta chiariti quali sono gli obiettivi è tempo di approfondire invece i modi per provare a raggiungerli.

## CAPITOLO CINQUE

### La diatriba sul metodo

«Se non osiamo affrontare problemi che siano così difficili da rendere l'errore quasi inevitabile,  
non vi sarà allora sviluppo della conoscenza.

In effetti, è dalle nostre teorie più ardite, incluse quelle che sono erranee, che noi impariamo di più.

Nessuno può evitare di fare errori; la cosa più grande è imparare da essi»

K. POPPER, *Conoscenza oggettiva*

#### *1. Perché il metodo fa discutere?*

La questione del metodo è un tema che infiamma gli animi degli autori della consulenza filosofica. Se infatti sono tutti unanimi nel considerare il sapere filosofico come il bacino a cui attingere per svilupparne il relativo dialogo, divergono invece le posizioni per quanto concerne l'adozione o meno di una procedura metodologica fissa.

Il dilemma nasce dal rischio, intravisto da alcuni autori, che l'elaborazione di un metodo specifico avvicini troppo la consulenza filosofica all'ambito terapeutico. Se, infatti, in campo psicoterapeutico esistono le metodologie più disparate e una loro applicazione rigorosa ne determina la valutazione positiva – e questa, infatti, è una delle accuse rivolte alla psicoanalisi, il non possedere una vera metodologia scientifica – al contrario, per la consulenza filosofica la possibilità di adottare in modo plastico le diverse correnti filosofiche rappresenta una nota di merito, che la specifica e la caratterizza.

Non a caso, non si individuano specificazioni all'interno della consulenza filosofica, sebbene esistano differenze di approcci evidenti e preferenze rispetto alle correnti di pensiero maggiormente utilizzate.

Se dunque Achenbach, primo sostenitore dell'abolizione del metodo, indirizza il suo dialogo filosofico secondo una prospettiva etica, altri autori come Raabe, invece,

prediligono il metodo fenomenologico o, come gli autori di E.T.O.R., una versione ermeneutica.

Ora, è vero che queste distinzioni fanno innanzitutto riferimento a prospettive filosofiche più che a metodologie, tuttavia i diversi ambiti si distinguono a loro volta per l'adozione di metodi investigativi e punti di partenza differenti.

In ogni caso, se le diverse psicoterapie utilizzano il metodo per definirsi e distinguersi, nella consulenza filosofica questo non avviene. Il motivo è in realtà abbastanza semplice: si vuole mantenere aperta la possibilità di attingere al materiale filosofico in piena libertà, senza limitazioni dovute alle specificazioni che si adottano.

E allora in che cosa consiste il dibattito sul metodo?

La questione si sviluppa sulla possibilità o meno di adottare una procedura stabile da applicare ai colloqui di consulenza.

L'elemento valutativo, del resto, rimane uno dei criteri con cui analizzare la serietà e la profondità della proposta di consulenza filosofica. Se mancano gli elementi per procedere con la valutazione, la stessa pratica ne risente e rischia di retrocedere a una pratica personale, folkloristica o alla moda che però non può pretendere un riconoscimento formale come proposta di rinnovamento disciplinare, oltre che come professione.

Sarebbe in ogni caso assurdo se una pratica filosofica non fosse valutabile, considerando che la valutazione rimane una delle espressioni preminenti della filosofia.

Prendendo le mosse ancora una volta dalla versione di Achenbach, si esamineranno le diverse proposte, per valutarne, dunque, la liceità e la validità.

## *2. Oltre il metodo*

Achenbach ritiene che non sia necessario, né auspicabile, elaborare una metodologia specifica da applicare in modo standard a tutti gli ospiti. La consulenza filosofica, quindi, si deve basare esclusivamente su un libero dialogo tra il filosofo e il consultante: questo significa che ogni dialogo si sviluppa in modo del tutto autonomo e differente rispetto agli altri, sia all'interno della serie di incontri con lo stesso ospite, sia con ospiti differenti.

Per Achenbach, dunque, la consulenza filosofica non costituisce l'applicazione di una metodologia standard uguale per tutti; al contrario, «è la riflessione nel dialogo con il consulente che crea di volta in volta, a seconda del caso che si presenta, il suo modo di procedere»<sup>1</sup>.

Anche Donata Romizi, in questo in scia con il maestro, ritiene che «il dialogo filosofico non consiste tanto nell'applicazione di teorie filosofiche note, quanto nella elaborazione comune di nuove teorie sul mondo e su sé stessi»<sup>2</sup>. Si posiziona, dunque, in linea con quelle visioni che ritengono la pratica filosofica un modo per tornare a riflettere sulla propria esistenza. Attraverso un percorso di comprensione generato dalla riflessione si arriva a possedere una maggiore consapevolezza circa le proprie convinzioni e credenze, aprendo così la possibilità o a una conferma della propria lettura o a una sua modificazione.

Eppure, l'idea di Achenbach rischia di apparire troppo generica.

Non è chiaro in cosa consista esattamente questa libertà nel procedere dialogico, né come si possa esplicitare, proprio perché l'autore sceglie di non entrare in dettagli più specifici, fornendo invece dei principi di carattere generale.

Il nucleo del dialogo di consulenza filosofica, dunque, secondo Achenbach è costituito dal problema concreto che viene posto dal cliente, inteso come il punto di partenza per filosofare. Le due soggettività, sia quella del consulente sia quella del consultante, sono chiamate in prima persona nella costruzione comunitaria di questo filosofare, dal momento che il dialogo si sviluppa a partire dalla messa in discussione delle loro esistenze. Achenbach, dunque, rifiuta di parlare di un metodo specifico da applicare alle sessioni di consulenza, ritendo che tutt'al più si possa parlare di «risultato dialettico del processo di riflessione»<sup>3</sup>, che però non può essere predefinito fin dall'inizio.

Concretamente, l'autore fa invece riferimento alla «storia filosofica individuale e [a] un'appropriazione di sé»<sup>4</sup> che ciascun ospite elabora durante il dialogo: non si tratta di impartire contenuti filosofici all'altro, bensì ci si mette a disposizione dell'altro per

---

<sup>1</sup> ACHENBACH, *La consulenza filosofica*, cit., p. 5.

<sup>2</sup> D. ROMIZI, *Prenderla con filosofia*, cit., p. 13.

<sup>3</sup> ACHENBACH, *La consulenza filosofica*, cit., p. 71.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

guidarlo nella costruzione e nella scoperta di sé. Questo per Achenbach è il senso profondo della consulenza filosofica e il significato di una filosofia che diventa *pratica*, che torna a coincidere con un «pensare vitale e concreto»<sup>5</sup> attento alla vita personale.

Alcuni autori hanno definito il non-metodo achenbachiano come un *metodo-oltre-il-metodo*<sup>6</sup> (*method-beyond-method*). È bene sottolineare, però, come Achenbach non abbia mai fatto sua questa espressione e si sia sempre limitato a dire che «la filosofia agisce sui metodi e non coi metodi»<sup>7</sup>, come a intendere di non voler abbracciare o accettare definizioni di alcun tipo. In antitesi ai metodi complessi, infatti, Achenbach elabora un “protocollo di conversazione”<sup>8</sup> in cui paragona il suo metodo a una conversazione e usa come riferimento analogico la figura di Sheherazade in “Le mille e una notte”. La principessa, infatti, racconta alla sorella Dinazade come attraverso le riflessioni sul “sé” presenti nelle sue favole riesce a cambiare radicalmente il principe sanguinario ed evitare di essere uccisa. Ogni notte, dunque, il suo “metodo” varia, le storie si modificano e le diverse interpretazioni della vita aiutano il re a dimenticare i suoi istinti omicidi. Grazie alla pluralità di approcci utilizzati, quindi, Sherazade si salva; allo stesso modo, Achenbach adatta il dialogo filosofico alle necessità e alle specificità dell’ospite, modificandolo all’occasione. E questo è possibile proprio mantenendo una dinamicità nell’approccio, senza seguire un metodo rigoroso e prefissato.

È Peter Raabe, tra i diversi autori che si discostano da Achenbach, a spiccare per la sua analisi puntuale volta a decostruire la proposta del fondatore della consulenza filosofica. Infatti, Raabe si scontra con il progetto di Achenbach, che ritiene non essere rispondente alle richieste e alle aspettative dei clienti, oltre a non rappresentare un modello di consulenza filosofica efficace.

---

<sup>5</sup> Ibi, p. 69.

<sup>6</sup> Si tratta di una formula sintetica e schematica utilizzata da Shlomit Schuster nel suo *Philosophy Practice* poi diffusasi a livello internazionale. Rappresenta però una modalità rischiosa per indicare l’approccio del filosofo tedesco, perché riduce notevolmente il senso e il contenuto della sua proposta. Cfr. SCHUSTER, *La pratica filosofica*, cit., p. 47.

<sup>7</sup> ACHENBACH, *La consulenza filosofica*, cit., p. 13.

<sup>8</sup> Cfr. G.B. ACHENBACH e T. MACHO, *Das Prinzip Heilung*, Jürgen Dinter, Colonia 1985, pp. 49-81, in SCHUSTER, *La pratica filosofica*, cit., p. 47.

La principale critica che Raabe rivolge ad Achenbach è direzionata alla mancanza di una metodologia specifica. Il consulente filosofico tedesco viene definito un relativista postmoderno e il suo “metodo al di là del metodo” sembra non presentare basi solide su cui fondarsi.

La concezione della consulenza filosofica di Achenbach è sia postmoderna che antirealista. Essa non ammette alcun criterio con il quale valutare la legittimità dei modelli della pratica. Achenbach ha di fatto generosamente permesso ai consulenti del mondo di definire la consulenza filosofica in qualunque modo ritenessero appropriato. [...] è una posizione “tutto va bene”, che non autorizza alcuno standard di giudizio<sup>9</sup>.

Raabe, dunque, accusa Achenbach di adottare un approccio relativista, quel “tutto va bene” che permette a chiunque non solo di professarsi consulente filosofico, ma anche di procedere nel dialogo filosofico come meglio ritiene, senza appoggiarsi a un metodo rigoroso sicuro e consolidato. L’attacco di Raabe è rivolto all’assenza di criteri valutativi, che non solo espone l’approccio di Achenbach all’accusa di soggettivismo – se “tutto va bene”, infatti, allora qualsiasi opinione del consultante è accettabile e non deve essere messa in discussione – ma sembra addurre alla necessità di adottare un metodo valutativo, che permetta di esprimere dei giudizi. Senza esplicitarlo, Raabe sembra fare riferimento al procedere dell’etica, che non solo descrive ma valuta i contenuti che le vengono sottoposti.

In accordo con Raabe, anche altri consulenti filosofici hanno espresso le loro rimostranze circa il non-metodo achenbachiano. Margaret Goord e Ida Jongsma concordano con il canadese sull’esito incerto e vago dell’approccio di Achenbach, che scade, anche per loro, nell’*“anything goes”*, quel “tutto va bene” che sembra non fornire alcun criterio di valutazione. Se, dunque, per Goord, il rischio è di non poter distinguere «se un problema

---

<sup>9</sup> RAABE, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, cit., p. 191.



psicologico è suscettibile di una pratica filosofica o meno»<sup>10</sup>; per Jongsma, invece, il rischio è che il consulente filosofico possa permettersi di fare qualsiasi cosa<sup>11</sup>.

Anche il consulente Dries Boele critica l'approccio di Achenbach, ritenendo che «un metodo chiaramente definito permetterebbe l'articolazione di standard che potrebbero portare a un miglior processo di valutazione dei training per diventare consulenti»<sup>12</sup>.

Dunque, la mancanza di criteri precisi attraverso cui poter analizzare il procedere delle sessioni porta il consulente canadese e i suoi colleghi a sferrare un duro attacco all'approccio achenbachiano, che invece nasce come rifiuto di qualsiasi tipo di metodologia. Achenbach, infatti, prende le distanze da una valutazione standard e generalizzata, prediligendo invece l'adozione e l'utilizzo di criteri *ad hoc* per ogni nuovo ospite che non possono essere universalizzati né catalogati. Inoltre, ritiene di poter valutare l'esito degli incontri di consulenza filosofica solo al di fuori della relazione di consulenza, in un momento altro, per evitare di trasformare il dialogo filosofico in una forma di aiuto o di cura<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> M. GOORD, *Philosophical Counselling: The Case Against*, «The Philosopher's Magazine», <https://archive.philosophersmag.com/philosophical-counselling-the-case-against/> (nostra trad. - data ultima visita: 12 ottobre 2022).

<sup>11</sup> I. JONGSMA, *Philosophical Counselling in Holland*, cit., p. 31 (nostra trad.).

<sup>12</sup> D. BOELE, *The 'Benefits' of a Socratic Dialogue*, cit., p. 69.

<sup>13</sup> In linea con Achenbach si trova il consulente filosofico Alessandro Volpone che concorda nel sostenere l'impossibilità per la pratica filosofica di adottare un unico metodo specifico. Questo perché, a suo avviso, «in una sessione di pratica filosofica, a rigori, non si 'applica' nulla, ma si elabora, si crea, si co-costruisce qualcosa e lo si 'utilizza': il risultato della produzione non preesiste rispetto agli interlocutori e al contesto reale, poiché non si formulano ipotesi di soluzione se non v'è un problema, e l'oggetto di cui si discorre prende corpo all'interno del dialogo stesso, assumendo una forma e non un'altra» (*Questioni antropologiche concernenti le pratiche filosofiche*, cit. p. 242). Ora, la posizione di Volpone non convince fino in fondo. Infatti, non solo anche nell'applicazione di un metodo rigoroso il risultato non preesiste – sarebbe di fatti inutile applicarlo se si conoscesse già la risposta – ma inoltre la consulenza filosofica nasce e si sviluppa a partire da un problema posto dal consultante, per cui, in realtà, “l'oggetto di cui si discorre” esiste già e costituisce la ragione del dialogo filosofico. Certamente, nel corso della consulenza possono sorgere nuovi spunti di riflessione che ampliano l'orizzonte tematico, tuttavia, il punto di partenza è e deve restare la questione presentata dall'ospite. Al contrario, sarebbe più complicato giustificare l'esistenza della pratica e la sua utilità. Le motivazioni che fornisce Volpone, dunque, non sembrano rappresentare una ragione sufficiente per sostenere l'adozione o meno di un metodo specifico. In ogni caso, l'elemento su cui vuole puntare l'attenzione il pensatore italiano è la co-costruzione del discorso filosofico. Il *con-filosofare* si costituisce sulla scia di una pratica ermeneutica e argomentativa, cioè come un «ragionamento a più voci basato appunto sullo scambio, l'interpretazione, la critica, la riflessione, la giustificazione, eccetera e più in generale sulla razionalizzazione condivisa e la ragionevolezza» (*Pratiche filosofiche comunitarie. Scritti epistemologici 1999-2009*, Algra, Catania 2012, p. 33). Questa dimensione comunitaria è ciò che, secondo Volpone, specifica e caratterizza la consulenza filosofica. Del resto, il consulente filosofico è colui che si

Ad ogni modo, non è propriamente vero che Achenbach non voglia utilizzare alcun metodo, tuttavia ritiene limitante dover scegliere un'impostazione filosofica rispetto alle altre. Se, infatti, il dialogo è inteso come quella riflessione che si sviluppa a partire dalla specificità del consultante, assumere a priori uno sguardo per esempio ermeneutico, piuttosto che epistemologico per Achenbach non ha senso.

Si parte dalla natura del problema e si modula l'approccio di conseguenza.

La critica di Raabe, in ogni caso, appare eccessiva: non è vero che Achenbach non contempli alcun criterio di giudizio per valutare i modelli di consulenza filosofica, tuttavia, sceglie di non optare per un'unica metodologia specifica, lasciando aperta la possibilità di prediligere all'occasione un metodo filosofico su un altro. Certamente, se invece il metodo indicato è quello dell'etica, la non adesione a questa scelta diventa problematica. Un metodo, del resto, *non* vale l'altro.

In ogni caso, bisogna ricordare che la consulenza filosofica di Achenbach è eticamente connotata, elemento che stride con l'accusa di una posizione relativista. La versione di Raabe, quindi, non sembra tenere conto di tutti gli elementi presenti nella *Philosophische Praxis*.

Inoltre, Achenbach scardina il rapporto tra consulenza filosofica e risoluzione del problema e/o cambiamento del cliente, che invece si trova nel modello di Raabe.

Se, infatti, come si è visto, per Raabe una pratica che non abbia come obiettivo il cambiamento del cliente è una pratica priva di senso, – che cosa dovrebbe ricercare, infatti, il cliente che si rivolge al consulente filosofico se non questo? –, Achenbach invece non lo ritiene un elemento necessario per valutare la riuscita o meno della consulenza.

Infatti, secondo il filosofo tedesco il consulente filosofico deve agire a partire dalla situazione specifica che il cliente propone senza però limitarsi alla sua risoluzione, bensì utilizzandola come punto di partenza per un percorso più ampio e più esteso all'interno della vita personale.

Infatti, Raabe non coglie una differenza sottile ma cruciale nella lettura di Achenbach, che pone l'accento, criticamente, non tanto sul cambiamento, bensì sulla volontà di cambiare

---

mette a disposizione dei suoi ospiti per filosofare insieme. Rimane in ogni caso il dubbio sul perché si debba escludere l'adozione di un metodo, anche nel caso di una co-costruzione del discorso filosofico.

a tutti i costi. Achenbach, infatti, come spiega il consulente filosofico italiano Neri Pollastri,

invita il consulente a *non avere un'intenzionalità di cambiamento*, a favore di un mero intento dialogico di ricerca, cosa che, nella maggior parte dei casi, “indurrà” un cambiamento senza che questo avvenga in un contesto direttivo, produttivo, operativo, ma semplicemente attraverso il libero lavoro filosofico di ricerca<sup>14</sup>.

Questa differenza, che a prima vista potrebbe sembrare di secondaria importanza, denota invece una delle caratteristiche fondamentali della consulenza filosofica achenbachiana, ossia la sua non-direttività. Il cliente, infatti, deve sentirsi libero di procedere nell'analisi e nel ragionamento, tanto quanto nelle scelte che compie, per poter iniziare davvero un lavoro filosofico di ricerca. Al contrario, se il consulente si impone nel dialogo filosofico con l'intento di cambiare il proprio cliente, allora tutto il percorso appare condizionato fin dal principio.

Pollastri, del resto, come Achenbach rifiuta la possibilità di adottare un metodo specifico, dal momento che la filosofia viene intesa come ricerca di saggezza, aperta e senza limiti, il cui obiettivo è il raggiungimento della capacità di vivere. Pollastri amplia ulteriormente l'analisi, domandandosi se la filosofia – e non solo la consulenza filosofica – possa o meno avere un metodo.

Secondo Pollastri, il modo migliore per procedere nell'indagine filosofica è l'improvvisazione, ossia un approccio aperto all'imprevisto e capace di adattarsi ad esso in modo originale, a partire da solide basi filosofiche.

Come in ambito musicale, infatti, l'improvvisazione non prescinde da una conoscenza e uno studio approfondito della materia, anzi, costituisce la prova di una sua profonda interiorizzazione e rielaborazione, così in ambito filosofico, costituisce un modo di porsi e di aprirsi al dialogo che non determina il suo progresso ma ne accoglie gli sviluppi nuovi e impensati.

---

<sup>14</sup> POLLASTRI, *Un primo “manuale” per l'apprendista consulente filosofico*, cit., p. XXXII.

L'importanza di entrambi gli aspetti, la conoscenza e la competenza tecnica, da un lato, e la capacità creativa, dall'altro, sono dunque cruciali: il musicista, infatti,

ha anche bisogno della capacità di mettere interamente da parte tutte queste sue conoscenze nel momento in cui sale sul palco e interagisce con gli altri musicisti [...], con il pubblico e con l'ambiente circostante, perché, così come non sa da prima né cosa suonerà, né quali sollecitazioni gli verranno, neppure può sapere da prima quale delle sue molteplici competenze e conoscenze possa essere più adatta all'occasione<sup>15</sup>.

Allo stesso modo il filosofo deve essere in grado di prescindere da una metodologia o da un'interpretazione filosofica specifica per aprirsi alle esigenze e alle suggestioni fornite dal cliente. Questo non significa ignorare il proprio sapere filosofico, anzi, al contrario mostra la capacità di adattarlo plasticamente alla situazione che si presenta.

Solo in questo modo, per Pollastri, il dialogo filosofico è davvero *libero*: «il consulente – dunque –sposta l'onere della relazione tra sé stesso e il consultante dal possesso e dall'applicazione di tecniche alla sostanza del consulente in quanto tale. [...] È la persona del consultante nella sua unicità e irripetibilità a permettere la consulenza»<sup>16</sup>. L'ospite, dunque, resta sempre al centro e viene considerato in quanto persona, esemplare unico e irripetibile da far fiorire nel dialogo filosofico, attraverso l'interiorizzazione e la rielaborazione della propria visione del mondo.

È vero in ogni caso che tenere conto dell'unicità e dell'irripetibilità del soggetto non può costituire il motivo per cui si sceglie di non adottare una metodologia specifica. Sono infatti due cose diverse che non devono essere confuse tra loro. La scelta, a livello metodologico, dovrebbe quindi cercare le proprie ragioni da un'altra parte.

In ogni caso, quando Pollastri parla di rielaborazione e di interiorizzazione, non fa riferimento a una modificazione della sfera del *sentire*, che rimane estranea alle categorie del pensiero. Infatti, «l'obiettivo della consulenza filosofica non solo non è quello di

<sup>15</sup> N. POLLASTRI, *Consulenza e tradizione filosofica. Leggere attentamente prima dell'uso*, in M.L. MARTINI (a cura di), *Filosofie nella consulenza filosofica*, Liguori, Napoli 2013, pp. 225-255, p. 240.

<sup>16</sup> D. MICCIONE, *Achenbach come educatore. Considerazioni inattuali sulla pratica filosofica*, in N. POLLASTRI, D. MICCIONE, *L'essere umano è ciò che pensa. Sull'avvenire della pratica filosofica*, Di Girolamo, Trapani 2008, pp. 79-132, p. 110.

modificare il sentire, né deve esserlo»<sup>17</sup> per due ordini di ragioni: da un lato, si riafferma la distanza dalle psicoterapie, dall'altro, non si distoglie l'attenzione dal vero obiettivo della consulenza filosofica, ossia che le persone *filosofeggino*<sup>18</sup>.

In questo modo, il consultante può proseguire nella ricerca della verità, nella comprensione della realtà che lo porterà, come conseguenza, a comprendere anche sé stesso. Questo avviene grazie a una ricerca che non avviene «autisticamente nella propria intimità»<sup>19</sup> ma ricollocandosi nel mondo che si torna a frequentare con il pensiero<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> N. POLLASTRI, *Filosofia nient'altro che filosofia*, in A.A. V.V., *Filosofia praticata*, Di Girolamo, Trapani 2008, pp. 21-34, p. 32.

<sup>18</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Pollastri, del resto, considera la consulenza filosofica una pratica a tal punto libera e svincolata da paradigmi troppo serrati da poter essere utilizzata in qualsiasi caso. Porta come esempio la sua esperienza di filosofo presso un centro di salute mentale, per mostrare come sia possibile instaurare un dialogo filosofico con qualsiasi tipo di consultante, anche pazienti con diagnosi conclamate, e, allo stesso tempo, collaborare con altri specialisti di settori diversi. Avvia nel settembre 2010 una sperimentazione in quanto consulente filosofico presso il Modulo Operativo Multidisciplinare 4 (M.O.M), poi rinominato Struttura Operativa Semplice (S.O.S.), della ASL di Firenze sotto la supervisione della dott.ssa Gemma Brandi, psichiatra e psicoanalista, oltre che responsabile del centro e del progetto. Il progetto ha la durata di un anno e viene successivamente finanziato ulteriormente nell'anno 2013. A partire dall'idea che la consulenza filosofica sia una «pratica non terapeutica adatta anche a malati» (*Il consulente filosofico al centro di salute mentale*, in «Phronesis» 19-20, Aprile 2013, pp. 37-50, p. 42), Pollastri dà il via a questa collaborazione con la ASL di Firenze per portare la figura del filosofo consulente all'interno di un contesto clinico. L'impianto è quello multidisciplinare e collaborativo e l'autore si occupa di avvicinare i pazienti del centro in modo alternativo, attraverso un dialogo filosofico che considera l'altro nel suo essere una persona, un soggetto e un malato. L'intento è quello di una qualsiasi consulenza filosofica, ossia quello di addentrarsi nella visione del mondo del consultante per comprenderla meglio. È vero che i consultanti di Pollastri in questo caso sono anche malati, per cui la loro lettura del mondo potrebbe essere falsata e condizionata dal loro stato patologico, ma questo dato non impedisce di proseguire il lavoro. Del resto, seppur modificata, quella rimane la loro visione del mondo. Il dialogo filosofico, inoltre, si pone accanto e accompagna il lavoro di altri specialisti, che si prendono cura dell'ospite sotto altri punti di vista, elemento che Pollastri valorizza molto. Infatti, ritiene che «una tale differenza è in realtà solo il risultato di modi diversi di leggere e interpretare il medesimo fenomeno, vale a dire la difficoltà di adeguata interazione delle persone con il mondo circostante» (Ibi, p. 44). Dunque, procede con un lavoro prettamente filosofico che si occupa di analizzare, valutare – anche contestare – le idee del consultante attraverso il libero dialogo, spingendo l'ospite a giustificare la propria posizione, ossia ad «assumersi la responsabilità di quel che afferma[va]», «senza tuttavia pregiudicar[le] le idee come in sé insostenibili» (*Ibidem*). Infatti, ritiene che, anche all'interno di una visione del mondo influenzata dalla patologia, l'ospite possa riconoscere incongruenze, incoerenze ed errori nel ragionamento. Gli esiti di questa sperimentazione sono stati molto positivi e hanno messo in luce il possibile ruolo che il filosofo può occupare in ambito clinico, oltre ad aver ottenuto grandi risultati per quanto concerne il lavoro con i pazienti della clinica. Pollastri utilizza quindi la sua esperienza proprio per mettere in luce l'utilità e l'importanza che il lavoro filosofico possiede sia per il singolo sia per la comunità. I limiti che si impongono, dunque, non riguardano il tipo di consultante a cui la pratica filosofica può rivolgersi, bensì il campo d'azione in cui può attuare. Che, come si è mostrato, può collaborare ed intrecciarsi con il lavoro di altre discipline, nel rispetto e nell'accettazione reciproca: separate ma unite.

Tuttavia, Raabe mette in discussione anche questa dinamica dialogica elaborata da Achenbach e ripresa da Pollastri. Infatti, sebbene il dialogo in sé permanga come modalità fondamentale di comunicazione e di ricerca filosofica, Raabe ritiene che sia il consultante a pretendere di essere cambiato dal filosofo e si rivolge a lui in vista di un sapere e di competenze che lui non possiede. Per questa ragione il canadese sostiene la necessità di essere formati e guidati dal filosofo, che si presenta come un insegnante calato nella realtà personale del singolo.

In ogni caso, Achenbach non esclude in modo programmatico una possibilità di cambiamento nell'ospite, anzi, ma non la considera necessariamente come l'obiettivo e la finalità da raggiungere con il dialogo filosofico. Rimane un'opzione esistenziale che sta alla scelta personale dell'individuo e che può solo essere incentivata e supportata dalla pratica. Questo elemento garantisce un atteggiamento non impositivo da parte del filosofo, che in questo modo non richiede e non si aspetta dal consultante nulla in cambio. Sono due le conseguenze positive: da un lato, infatti, si tutela la libertà di scelta dell'ospite nei confronti della sua situazione problematica, che rimane un momento opzionale e successivo rispetto alla consulenza; dall'altro, esiste la possibilità che l'ospite decida di non cambiare. Questo non significa, però, che il dialogo filosofico non abbia avuto successo, in quanto l'obiettivo non è necessariamente il cambiamento, bensì la presa di coscienza rispetto alla propria situazione e la garanzia di aver acquisito gli strumenti filosofici per un procedere del ragionamento.

Non bisogna dimenticare, infatti, che lo stesso consulente filosofico si mette in gioco in prima persona: il dialogo filosofico resta innanzitutto un percorso di riflessione sull'esistenza alla ricerca della verità, che può portare alla comprensione e alla risoluzione del problema immediato che l'ospite propone ma che non si arresta davanti a esso. La consulenza filosofica, infatti, per Achenbach «non viene incontro al bisogno», bensì «spinge [l'individuo], attraverso un percorso di riflessione [...], a mettere in discussione le cosiddette verità imposte, a cercare invece le *sue* verità e ad *appropriarsene* in modo profondo, ma pur sempre aperto alla discussione»<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> SOLDANI, *Introduzione*, cit., p. 8.

Achenbach, dunque, non esclude che si possano ottenere delle risposte ai propri interrogativi, anzi, l'obiettivo rimane il raggiungimento di un contenuto veritativo, che deve tuttavia essere analizzato e discusso e non accettato in quanto tale perché appreso o suggerito dall'esterno.

A ogni modo, sceglie programmaticamente di non fornire indicazioni di alcun tipo circa la metodologia, ritenendo che ogni dialogo di consulenza filosofica sia unico e si modelli sul singolo individuo e sulla sua esperienza.

La particolarità dell'approccio di Achenbach, tuttavia, ha riscosso svariate critiche da una parte del mondo della consulenza filosofica, che invece ritiene fondamentale istituire un metodo preciso e chiaro da seguire, sia per rendere il più efficace possibile la pratica, sia per poterla inquadrare e poterle conferire una dignità e un riconoscimento professionale. La maggior parte dei consulenti filosofici, infatti, non adotta la prospettiva achenbachiana del libero dialogo, preferendo elaborare un percorso più definito.

Ogni autore presenta così una proposta diversa, che si distingue dalle altre per le sue specificità. Nondimeno, esiste un elemento comune: la suddivisione in fasi, progressive o meno, che si distinguono almeno nella loro teorizzazione.

### 3. *Perimetri, patterns e visioni del mondo*

Nella prima fase<sup>22</sup> del suo percorso speculativo, Ran Lahav elabora un metodo composto da quattro stadi, da mettere in atto specificamente nelle sessioni di consulenza filosofica per accompagnare il consultante nel suo percorso di ricerca della saggezza. Le quattro fasi

---

<sup>22</sup> Seguendo l'interpretazione che propone Barrientos (Cfr. *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica*, cit., pp. 114-126), si potrebbe distinguere tra un primo e un secondo Lahav, a partire dall'approccio che l'autore assume nei confronti della pratica filosofica. Se infatti nella prima fase speculativa del suo pensiero Lahav appare come una delle voci fondanti della consulenza filosofica, e si sofferma specialmente sull'elaborazione di un metodo volto alla risoluzione dei problemi, nella seconda fase, invece, vira alla ricerca della saggezza. Lahav si ritira dal mondo delle pratiche filosofiche e inizia un percorso personale di meditazione che si conclude con l'elaborazione del concetto di *filosofia profonda* (deep philosophy). Cfr. *What is Deep Philosophy?*, cit.

rappresentano i passaggi imprescindibili che il cliente deve compiere con l'aiuto del filosofo per avanzare nella ricerca.

Innanzitutto, è necessario esplicitare la *visione del mondo* del cliente, ossia il quadro di coordinate entro cui si sviluppa la sua vita. Bisogna quindi identificare le caratteristiche di questa cornice, per poterne poi esaminare i limiti e le incongruenze e cercare proposte alternative.

Solo in questo modo, infatti, per il pensatore israeliano è possibile il raggiungimento della saggezza, un atteggiamento per Lahav per cui

io vado al di là del mio io ristretto, dei limiti dei miei preconcetti e dei miei comportamenti; al di là delle mie opinioni particolari e dei miei desideri ai quali tendo ad attaccarmi; e al di là di tutto ciò che tendo a considerare incontestabile, già risolto, un dato di fatto finito. [...] L'incapacità di andare oltre tutto questo [...] imprigiona l'individuo in un mondo pietrificato e limitato e si manifesta come vuoto e senza senso<sup>23</sup>.

L'intento dell'autore, dunque, è identificare quell'insieme di atteggiamenti che caratterizzano il comportamento e il modo di essere del consultante.

Lahav utilizza anche in questo caso il mito platonico della caverna per illustrare i passaggi metodologici che devono essere compiuti per raggiungere una maggiore comprensione di sé stessi e dei propri limiti. Il primo passaggio è proprio quello di definire la caverna personale, che nel linguaggio di Lahav viene denominata *perimetro*. Il perimetro è la propria interpretazione del mondo, che simultaneamente «da una parte significa l'area protetta intorno a me, la zona familiare in cui sono a mio agio»; «dall'altra parte, la parola indica anche un confine, una limitazione»<sup>24</sup>.

Il primo passo è dunque costituito dal cliente che «descrive sé stesso e racconta episodi ed esperienze rilevanti, spesso con l'aiuto delle domande del consulente»<sup>25</sup>. In questa

---

<sup>23</sup> R. LAHAV, *Philosophical Counselling as a Quest For Wisdom*, «Practical Philosophy», marzo 2001, pp. 6-19, p. 8.

<sup>24</sup> LAHAV, *Oltre la filosofia*, cit., pp. 51-52.

<sup>25</sup> Ibi, p. 13.



prima fase risulta necessario fornire le esperienze personali o i contenuti personali che diventano l'avvio per far emergere la riflessione filosofica. «Una situazione personale è spesso un buon punto di partenza, poiché è qui che il tessuto della vita si spoglia della sua quotidianità, diventa visibile e si apre per un nuovo esame»<sup>26</sup>. L'obiettivo della filosofia di Lahav, in questo contesto, è proprio fornire gli strumenti per uscire dal proprio perimetro, «attraverso un lungo processo di indagine su sé stessi e di autotrasformazione per rendersi conto di quanto sia più ampio il nostro essere»<sup>27</sup> grazie alla guida del filosofo. Metodologicamente, l'indagine sul perimetro rileva che ci sono degli schemi di comportamento, di pensiero, emozionali, dei *pattern* secondo Lahav, che tendono a ripetersi nella persona. Questi *pattern* rappresentano il modo particolare con cui il soggetto si relaziona con la realtà, ossia il modo in cui comprende sé stesso, il mondo e gli altri. Ciò che il *pattern* esprime, dunque, è il secondo elemento della visione perimetrale, ossia la *concezione* del mondo, la personale teoria del significato che ognuno possiede. Per Lahav, infatti, «tutti abbiamo concezioni – teorie filosofiche – sulle questioni fondamentali della vita, anche se di solito non ne siamo consapevoli»<sup>28</sup>. Ora, *pattern* e concezioni del mondo sono molto resistenti e tendono a permanere e soprattutto, fanno resistenza ai tentativi di cambiamento.

Nella consulenza filosofica, è molto importante il passaggio da *pattern* a concezione del mondo perché delinea quello dal primo al secondo stadio del metodo di Lahav: dalla vita concreta si passa all'analisi filosofica. Non sempre, però, questo passaggio avviene con facilità: infatti non è per nulla facile cercare di delineare i contorni della caverna, tanto meno riuscire a uscirne. Uno dei motivi per cui è molto difficile uscire dagli schemi consolidati è che i *pattern* stessi possiedono delle strutture, cioè non sono casuali, bensì si pongono in relazione gli uni con gli altri e tendono a ripetersi. L'elemento della ripetizione, fondamentale e costitutivo della vita morale, può rappresentare uno scoglio complesso: come si è visto, infatti, la ripetizione può essere virtuosa, se consapevole e

---

<sup>26</sup> *Ibidem*. L'esperienza del cliente, dunque, rappresenta il trampolino di lancio per iniziare un percorso di analisi e di valutazione del suo perimetro, che dunque rappresenta quell'insieme di costellazioni di idee e comportamenti, risultanti da una serie di processi e meccanismi presenti nella persona e al di fuori di essa, che la connotano ma, allo stesso tempo, ne configurano e limitano le possibilità esistenziali.

<sup>27</sup> *Ibi*, p. 52.

<sup>28</sup> *Ibi*, p. 56.

valutata come diretta verso il bene, ma può anche essere una ripetizione viziosa o inconsapevole, che diventa così un meccanismo di cui non si è coscienti.

Ora, in merito alle riflessioni di Lahav circa i nostri schemi comportamentali, è interessante riprendere il ragionamento per cogliere come il dato problematico dei *pattern* si individui proprio nel fatto che il soggetto ne ignora l'esistenza e dunque li ripeta e li reiteri senza esserne consapevole. Dunque, metodologicamente, il primo stadio non può che essere costituito dalla presa di coscienza di questi schemi per una successiva loro comprensione.

A partire dalla descrizione della propria condizione personale – che, come Lahav dichiara esplicitamente, può sempre essere affrontata anche con un approccio psicologico – si passa alla seconda fase del metodo, caratterizzata dalla formulazione di un problema filosofico.

Il passaggio consiste proprio nel riconfigurare in chiave filosofica l'iniziale questione posta dal consultante. Per poter realizzare questo passaggio è cruciale il ruolo del consulente, che deve fornire al cliente non specializzato in filosofia gli strumenti necessari (ad esempio concetti, distinzioni, linee di pensiero) per ricomprendere la questione all'interno di una cornice filosofica.

È il filosofo che in questo caso fornisce al cliente tutte le conoscenze e le competenze necessarie per procedere nell'indagine filosofica. Sebbene questo non significhi impartire una *lezione* di filosofia, sicuramente il consulente deve porsi come l'esperto a cui fare riferimento proprio per la conoscenza che possiede. Tuttavia, è bene specificare che sebbene sia il consulente a predisporre il campo di lavoro procurando gli strumenti specifici, è poi il cliente che decide in modo autonomo come utilizzarli.

A questo punto entrano in gioco le ultime fasi del metodo di Lahav che non si preoccupano di cercare di risolvere la visione del mondo del consultante, bensì di comprenderla attraverso il ragionamento filosofico per poter poi avere la possibilità di superarla. Ancora una volta appare cruciale il lavoro congiunto di consulente e consultante. Infatti, il consulente è colui che possiede le competenze filosofiche, identificate dall'autore con la capacità di pensiero critico, la capacità di elaborare teorie filosofiche; una conoscenza approfondita delle teorie filosofiche della storia della filosofia e, infine, immaginazione e

creatività filosofiche, per comprendere l'unicità e la peculiarità di ogni visione del mondo. Il consultante, invece, deve riuscire a procedere con un *auto-esame* che lo metta nella disposizione di vagliare e valutare la sua struttura interpretativa della realtà e di seguire, allo stesso tempo, le suggestioni e le provocazioni del consulente.

Il terzo momento del metodo di Lahav, dunque, prevede di rimandare la risposta al problema filosofico, preferendo esplorare «la sua complessità e la gamma di possibili approcci ad esso, per poter elaborarne una comprensione [migliore] del suo significato e delle sue implicazioni»<sup>29</sup>. Questo stadio è immediatamente seguito dalla quarta fase, che consiste nel collegare la nuova comprensione filosofica alla vita del consultante. Molto spesso, il terzo e il quarto stadio vengono elaborati simultaneamente, e questo dà esito a un esame della questione che avviene in parallelo su due binari di discussione diversi: da una parte, a livello filosofico, si vuole indagare la rete di concetti sottesa al problema. Dall'altra, a livello personale, si individuano le conseguenze che le idee filosofiche comportano, in relazione alla concreta esperienza del consultante e alla sua situazione problematica di partenza. Inoltre, si valuta anche il percorso contrario, cioè come a partire dal caso singolo sia possibile elaborare nuove intuizioni filosofiche.

Dunque, il metodo di Lahav composto da queste quattro fasi, ha come obiettivo intermedio l'individuazione della visione perimetrale del soggetto, a partire da cui si vogliono raggiungere nuove prospettive teoriche e nuovi modi di essere, grazie allo sviluppo di un'autocomprensione filosofica di sé e alla capacità di affrontare la propria esistenza<sup>30</sup>.

L'obiettivo della pratica filosofica, quindi, è di «aiutare i consultanti a esplicitare e chiarificare la rete di concetti e idee che si trovano alla base degli aspetti rilevanti delle loro vite», allo scopo di «sviluppare nella persona una più ricca comprensione filosofica di sé stessi e del mondo, con il possibile secondario obiettivo di potenziarne la capacità di gestire meglio i problemi personali specifici»<sup>31</sup>. Il compito del consultante è quindi quello di procedere con *un'auto-indagine filosofica* che, nel contesto della consulenza, consiste in

---

<sup>29</sup> LAHAV, *Philosophical Counselling as a Quest For Wisdom*, cit., p. 15.

<sup>30</sup> Cfr. Ibi, p. 17.

<sup>31</sup> Ibi, p. 8.

una ricerca critica e non empirica dei principi fondamentali sottesi alla visione del mondo della persona. Cerca di approfondire la sua comprensione della rete di idee fondamentali che compone il panorama del suo [della persona] mondo e di esaminarne la struttura, le implicazioni e la tenacia<sup>32</sup>.

L'auto-indagine filosofica, dunque, secondo Lahav deve mirare a comprendere le idee attraverso cui la persona legge e interpreta il mondo. A partire quindi da una disponibilità a dialogare con il proprio secondo io – usando una metafora arendtiana che l'autore non utilizza – per ricercare la verità sul proprio vissuto e sulla propria visione del mondo, il cliente arriva così a ottenere una conoscenza e una consapevolezza su sé stesso.

Il completamento di questo processo è poi rappresentato dalla *trans-sofia*, ovvero quella trasformazione interiore che permette di raggiungere orizzonti e possibilità altre che si manifestano nel momento in cui il consultante diventa consapevole dei suoi limiti perimetrali – e può dunque superarli. Sebbene l'autore voglia tracciare una netta cesura con la prima fase della sua speculazione filosofica, in realtà questo secondo momento appare come un ampliamento e un approfondimento delle ultime fasi del metodo degli stadi.

Lahav rappresenta così una voce intermedia tra la posizione di Achenbach, contraria all'adozione di una metodologia specifica, e quelle prospettive che vedono nel rigore metodologico la riuscita o meno della consulenza filosofica.

Similmente, anche Marinoff è molto restio a parlare di metodologia, considerando qualsiasi metodo «antitetico all'indagine filosofica sui problemi personali»<sup>33</sup>. Preferisce quindi fare riferimento a degli schemi, a dei processi di lavoro che forniscono i contorni generali della consulenza filosofica necessari per mettere in pratica una sessione.

La sua 'terapia per sani' si sviluppa così intorno a dei passaggi che vengono teorizzati in un processo che l'autore denomina – non a caso – PEACE. Andiamo dunque a vedere in cosa consiste la “pace” marinoffiana.

---

<sup>32</sup> LAHAV, *What is Philosophical in Philosophical Counselling?*, cit., p. 263.

<sup>33</sup> MARINOFF, *Philosophical Practice*, cit., p. 167.

#### 4. *Alla ricerca dell'equilibrio standardizzato*

Marinoff elabora diversi modelli di lavoro, che si trovano specialmente nei testi commerciali (e spesso poco rigorosi) dell'autore<sup>34</sup>. Il più famoso è sicuramente il processo PEACE che si basa su cinque diversi passaggi: il *problema*, *l'emozione*, *l'analisi*, *la contemplazione* e *l'equilibrio*. Secondo il filosofo, seguendo queste fasi, il cliente dovrebbe riuscire a risolvere il problema che lo inquieta, ritrovando così uno stato di pace ed equilibrio.

Le prime due fasi contestualizzano la questione e gran parte delle persone le attraversano spontaneamente, nel senso che non hanno bisogno di nessuno che individui il problema insieme a loro o per loro [...]. Le due fasi successive sono un esame progressivo del problema [...]. La terza porta al di là di moltissima psicologia e psichiatria e la quarta colloca decisamente la persona nella sfera filosofica. L'ultima fase incorpora, nell'esistenza della persona, ciò che ha appreso in ciascuna delle prime quattro fasi [...]<sup>35</sup>.

Il sistema di Marinoff segue uno schema standard che viene applicato a tutti i clienti allo stesso modo, modificando solo i contenuti delle letture o dei brani che vengono proposti. Questa modalità, così uniformata, sembra tuttavia contraddire le affermazioni critiche di Marinoff sull'adozione di un metodo. Non è chiaro, infatti, come possa far coesistere il

---

<sup>34</sup> Uno dei metodi che Marinoff propone nei suoi testi è il metodo MEANS, un procedimento suddiviso in fasi per condurre un'autoanalisi filosofica. Il termine MEANS, come PEACE del resto, è un acronimo con cui l'autore sintetizza le diverse fasi del metodo. Il primo stadio si occupa dei 'momenti di verità' (*moments of truth*), situazioni spesso problematiche e difficili in cui le persone si trovano messi alla prova. Il secondo passaggio, quello delle 'aspettative' (*expectations*) mira a liberarsi delle aspettative che si possiedono sulla vita e sugli altri, cercando di raggiungere una condizione priva di aspettative o con aspettative molto ridotte. La terza fase, gli 'attaccamenti' (*attachments*), è analoga alla precedente: bisogna liberarsi dei propri attaccamenti, specialmente quelli negativi. Il quarto stadio si occupa invece delle 'emozioni negative' (*negative emotions*), volendo trasformarle in emozioni positive. Secondo Marinoff, una delle cause principali di queste emozioni è l'unione di attaccamenti e aspettative; riducendo questi elementi si possono quindi ridurre anche le emozioni negative. L'ultimo passaggio è quello delle 'scelte sagaci' (*sagacious choices*): la filosofia di vita personale aiuta il soggetto a scegliere l'opzione migliore tra le diverse che gli si presentano. Marinoff, inserisce nel suo manuale anche degli esercizi pratici per sviluppare, nel quotidiano, queste capacità. Per un approfondimento ulteriore si rimanda a: L. MARINOFF (2003), *Le pillole di Aristotele. Come la filosofia può migliorare la nostra vita*, Piemme, Milano 2008, pp. 407-426.

<sup>35</sup> MARINOFF, *Platone è meglio del Prozac*, cit., p. 58.

rifiuto di utilizzare un metodo, contrario, per l'autore, alla stessa indagine filosofica, con l'elaborazione di processi specifici, applicati indistintamente a tutti.

Si potrebbe supporre che la fase comune a tutti i dialoghi abbia come obiettivo la risoluzione di un problema, che per Marinoff rappresenta l'obiettivo immediato della consulenza ma non una finalità a lungo termine. In questo caso, la filosofia viene riletta in modo funzionale come strumento di risoluzione del conflitto e può essere utilizzata in modo standard. La finalità del processo PEACE è infatti primariamente la conclusione dell'*impasse* decisionale, anche se, come suggerisce il nome, si aspira a raggiungere anche uno stadio di pace interiore.

Ad ogni modo, questo elemento dell'approccio di Marinoff rimane ampiamente contestato e rappresenta uno dei motivi di critica e di scetticismo rivolti all'autore.

Nel processo PEACE si procede innanzitutto con la prima fase, ossia l'individuazione del problema. Per Marinoff questo significa riuscire a delineare i contorni della questione, mettendola a fuoco e identificandone le caratteristiche principali. «A volte specificare il problema è più complicato di quanto sembri, per cui questa fase può richiedere un certo lavoro qualora i parametri che si stanno impiegando non siano subito palesi»<sup>36</sup>. Secondo il pensatore, dunque, in questo modo è possibile capire il tipo di situazione che si deve affrontare, potendo così valutare se la consulenza filosofica sia l'opzione migliore per una sua risoluzione.

Successivamente, si individuano le emozioni che il problema fa scaturire, per poi catalogarle e classificarle. Questa fase è importante perché permette di prendere consapevolezza circa il tipo di emozioni che sono legate al problema. Marinoff sostiene la necessità di imparare a «esperire sinceramente le emozioni e incanalarle costruttivamente»<sup>37</sup>. Per l'autore, molto critico nei confronti della psicologizzazione della società, psicologia e psichiatria non vanno oltre questo stadio e, per questa ragione, possono offrire solo benefici limitati. Ora, questa lettura della funzione terapeutica della psicologia sembra viziata dalla prospettiva critica dell'autore. La psicoterapia, tanto quanto la psichiatria, non si sofferma esclusivamente sull'analisi e la comprensione delle

---

<sup>36</sup> *Ibi*, p. 59.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

emozioni – sarebbe davvero una falsificazione delle possibilità delle due aree disciplinari – bensì vede nella cura e nella soluzione della condizione patologica la finalità del loro intervento. Il benessere del soggetto, infatti, costituisce uno degli obiettivi, come nel caso di alcuni approcci alla pratica filosofica.

L'avversione di Marinoff, tuttavia, è riconducibile al tentativo dell'autore di limitare l'uso e l'abuso di farmaci nella società americana<sup>38</sup>.

Il terzo passaggio, l'analisi, rappresenta l'inizio della risoluzione. «La persona enumera e valuta le sue opzioni di soluzione del problema»<sup>39</sup>. Bisogna cercare le ragioni dietro al problema, nel tentativo di comprenderlo e normalizzarlo; così facendo, si placano le emozioni e si accettano gli stati d'animo interni ed esterni del soggetto.

Non sempre, tuttavia, il cliente possiede gli strumenti per raggiungere tutti gli obiettivi: in questi casi si cerca non tanto la soluzione ideale, quanto la soluzione migliore per il cliente in quella situazione, nei limiti delle sue capacità. La fase successiva è quella contemplativa: a questo punto è bene trovare una disposizione d'animo che porti il cliente a scegliere l'opzione migliore rispetto al problema analizzato. La questione viene così contemplata da un punto di vista prettamente filosofico, mettendo in rilievo le varie opzioni ad essa connesse. Il cliente deve in questo caso mirare a ottenere una visione filosofica complessiva della situazione: recuperando l'immagine di Marinoff, «anziché limitarti ai singoli alberi, devi esaminare la struttura della foresta»<sup>40</sup>. Possiede a questo punto, secondo l'autore, tutti gli strumenti filosofici per esaminare e valutare quale sia la soluzione migliore per il problema affrontato, potendo così esprimere giudizi anche in merito alle diverse proposte filosofiche che analizza.

Non è chiaro, tuttavia, in che modo e in quale momento il consultante acquisisca le conoscenze e le competenze filosofiche per valutare, autonomamente, la questione presa in esame. Nelle fasi precedenti, infatti, non è presente un momento formativo, per cui non

---

<sup>38</sup> Nel Capitolo 2 di *Platone è meglio del Prozac* intitolato «terapia, ovunque terapia e non un momento di riflessione» Marinoff descrive la società americana come «una società terapeutica o, per meglio dire, terapeutizzata» in cui l'uso di farmaci costituisce il modo più diffuso per lenire le sofferenze e i problemi esistenziali. Al contrario, l'autore ritiene che i farmaci non possano costituire la soluzione, presentando invece la consulenza filosofica come una valida alternativa. Cfr. Ibi, pp. 29-56.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> Ibi, p. 60.

si comprende da dove derivino queste abilità. Se, infatti, si suppone che siano già in possesso del consultante, allora la rosa di persone che possono accedere al *counseling* di Marinoff si riduce drasticamente. Se, al contrario, la possibilità è aperta a tutti – e questa è la proposta del pensatore statunitense – allora la questione rimane irrisolta. Una terza opzione, infatti, potrebbe essere quella di *consultare* il filosofo al riguardo, chiedendo il suo supporto e le sue competenze, per essere indirizzato alla scelta. Nondimeno, Marinoff esclude anche questa opzione, ritenendo invece che il cliente sia ormai in grado di scegliere autonomamente.

Fa invece riferimento alla ‘disposizione’ interiore del cliente, un altro modo per definire il suo punto di vista filosofico, la sua filosofia personale che gli permette di avere una visione sul mondo. Bisogna quindi individuare questa disposizione, spontanea, per procedere nella valutazione della situazione. Infatti, sollecita il cliente in questo modo: «devi addivenire, tramite contemplazione, a una posizione filosofica che sia un insieme giustificabile per i suoi meriti e consonante con la tua natura»<sup>41</sup>.

Nondimeno, l’elemento della spontaneità legato alla disposizione risulta problematico nel momento della scelta. Da un punto di vista morale, come spiega chiaramente Musio, si individua una fondamentale differenza tra la spontaneità e la riflessione-libertà:

prendersi del tempo per pensare – laddove le circostanze lo permettano – è la condizione per un’esistenza morale intrisa di libertà e responsabilità, mentre la spontaneità è indifferente al tempo e in questo modo non conosce né soggetto né relazioni, lasciandoli in modo distaccato sullo sfondo dell’esistenza<sup>42</sup>.

Definire, dunque, la filosofia personale del cliente come spontanea, considerandola come lo strumento che per Marinoff conduce alla scelta, è problematico perché disconosce l’elemento della riflessione che costituisce il fondamento di una scelta morale, libera e responsabile.

---

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> MUSIO, *Chiaroscuri*, cit., pp. 159-160.



L'ultimo stadio, infine, è quello dell'equilibrio. È il risultato della contemplazione filosofica e apporta al soggetto uno stato di calma interiore. Si ha consapevolezza del perché si sceglie di agire in un modo piuttosto che in un altro, si ha consapevolezza del perché sia l'opzione migliore, adeguata e giustificabile<sup>43</sup>. Come conseguenza delle analisi precedenti, si è inoltre coscienti che rappresenti l'opzione migliore rispetto al problema indagato.

Il processo PEACE, dunque, è una modalità procedurale caratterizzata da indicazioni generali e astratte, applicabili a qualsiasi situazione specifica. Questo elemento, che costituisce la sua particolarità, rappresenta allo stesso tempo il punto dolente dell'interpretazione di Marinoff, elemento che gli ha attirato non poche critiche.

Infatti, la ragione per cui Marinoff è considerato un autore molto controverso<sup>44</sup> si trova proprio nelle modalità che adotta all'interno della consulenza filosofica per risolvere il problema del cliente. Il suo motto, «se qualcosa è buono per te, vuol dire che è buono»<sup>45</sup>, permette di fare un uso sconsiderato e semplicistico del materiale filosofico, che viene re-interpretato e modificato secondo le esigenze dell'autore.

Da qui le feroci critiche che gli vengono mosse dal mondo della consulenza filosofica. L'autore, inoltre, non solo attinge alle conoscenze filosofiche, ma espande la sua area di competenza anche ad altri tipi di sapere sapienziale, tra cui spicca l'I-Ching. Lo stesso Marinoff, infatti, non si presenta come un filosofo, bensì come un «pragmatico misticheggiante»<sup>46</sup>, proprio per sottolineare la scelta programmatica di non incardinarsi in un unico ambito di riferimento.

Tuttavia, questa impostazione dell'autore solleva non poche perplessità e dubbi. Infatti, non solo prende le distanze dall'idea di pratica filosofica generale, che per essere *filosofica*

---

<sup>43</sup> Cfr. MARINOFF, *Platone è meglio del Prozac*, cit., p. 60.

<sup>44</sup> Marinoff ha infatti raccolto molte critiche da parte del mondo accademico. Tuttavia, ha ottenuto un grande successo da parte del grande pubblico, che ha apprezzato la sua modalità 'pop' di fare filosofia, comprensibile e alla portata di tutti. Nondimeno, è bene puntualizzare che l'avversione dei colleghi è relativa alla – presunta – superficialità e inadeguatezza dei contenuti delle sue opere, che rischiano di ledere e degradare una pratica, quale quella filosofica, che invece richiede una preparazione specifica molto lunga. La volontà di allargare a un pubblico non specialistico contenuti scientifici non deve, infatti, mai naufragare in uno svilimento degli stessi. Semplificare non significa mortificare né revisionare.

<sup>45</sup> Ibi, p. 103.

<sup>46</sup> Ibi, p. 404.

necessita appunto di fare riferimento in modo esclusivo al bacino di conoscenze specifiche della filosofia, ma risulta carente anche per quanto concerne l'obiettivo che si prefigge. Proponendosi come servizio prestazionale di risoluzione dei problemi, il *counseling* di Marinoff diventa un'opzione tra le tante tra cui l'individuo può scegliere, rientrando così nel paradigma consumistico come qualsiasi altro prodotto. Sostituibile.

Il caso di Marinoff, dunque, è interessante perché conferma quelle accuse che Raabe rivolge invece ad Achenbach. È proprio Marinoff, infatti, che rappresenta «una posizione “tutto va bene” che non autorizza alcuno standard di giudizio»<sup>47</sup>. Il consulente canadese, dunque, sembra aver sbagliato bersaglio, volendo forse difendere a tutti i costi quell'approccio anglosassone di cui si sente parte.

Del resto, Marinoff, come si è visto, abbraccia qualsiasi tipo di approccio possa essergli utile nella soluzione del problema del consultante. Tuttavia, seguendo l'obiezione di Schuster, questo comporta un allontanamento dalla ricerca della verità, che dovrebbe essere alla base del dialogo di consulenza filosofica. Per questa ragione, infatti, la pensatrice si scaglia contro Marinoff senza lasciare margini di confronto: l'idea che «se qualcosa è buono per te, vuol dire che è buono» si pone in netto contrasto con l'intento schusteriano – e achenbachiano – di ricerca del bene legato al perseguimento della verità e calato nella situazione specifica della persona.

La visione di Marinoff è chiaramente lontana da un modo di intendere la filosofia quale pratica. Il *philosophical counselling*, realizzato secondo le direttive dell'autore statunitense, rimane più un'etichetta che una realtà. L'attenzione posta esclusivamente al contrasto dell'abuso degli psicofarmaci, seppur importantissima, limita ampiamente il senso che la pratica filosofica assume in altri contesti, propendendo per una lettura più sociale che inevitabilmente ne riduce la “filosoficità”. Marinoff, infatti, rende la consulenza filosofica uno strumento di aiuto e di supporto contro la medicalizzazione della società, dimenticando tuttavia quegli elementi che la rendono filosofica. È più interessato a fornire un supporto all'occasione piuttosto che sviluppare il pensiero critico e le capacità di ragionamento nel consultante. Il tentativo di tenere aperta un'opzione differente dalla

---

<sup>47</sup> RAABE, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, cit., p. 191.

psicoterapia, dunque, sembra non funzionare fino in fondo dal momento che la proposta di Marinoff di pratica filosofica costituisce un'opzione poco convincente.

Assume una posizione invece diametralmente opposta Peter Raabe che non solo non accetta una versione generalista di consulenza filosofica, ma rifiuta tutte quelle interpretazioni che eludono l'adozione di una metodologia.

Per Raabe, al contrario, non solo è fondamentale per il procedere della pratica, ma anche per la sua riuscita e la sua valutazione.

### 5. *Dalla libera fluttuazione alla trascendenza*

Peter Raabe, infatti, ritiene che sia possibile elaborare un «modello di consulenza filosofica coerente, utilizzabile e adeguato»<sup>48</sup>, grazie all'attenzione posta alle diverse fasi del processo di consulenza, che vengono definite *stadi*. «Ogni stadio rappresenta un passo nel processo di accrescimento dell'autonomia del cliente e una focalizzazione su un diverso gruppo di bisogni, da lui espressi oppure osservati dal consulente nel corso della discussione comune»<sup>49</sup>.

Il filosofo, specifica di voler tenere in considerazione i vari cambiamenti che si verificano durante il dialogo tra consulente e consultante e che, la maggior parte delle volte, non rientrano nei modelli di riferimento teorici.

Tuttavia, l'autore sottolinea come queste differenti fasi tendano a sovrapporsi e non seguano una sequenza così precisa e delimitata; può capitare che si debba tornare indietro agli stadi iniziali o precedenti. Rappresentano dunque delle linee guida per il consulente, che li applica ma non li impone, seguendo invece quelli che sono gli interessi e le inclinazioni del consultante<sup>50</sup>. Lo scopo, in ogni caso, è primariamente e principalmente la soluzione del problema del cliente.

---

<sup>48</sup> Ibi, p. 138.

<sup>49</sup> Ibi, p. 142.

<sup>50</sup> Per l'autore, non sempre c'è bisogno di soffermarsi su tutte le fasi, che possono essere anche già state raggiunte dal cliente in modo autonomo, oppure possono non essere necessarie alla risoluzione del problema.

A partire dall'analisi di altri modelli preesistenti<sup>51</sup>, Peter Raabe elabora un suo particolare metodo, che prevede dunque quattro diversi stadi: la *libera fluttuazione*, la *risoluzione del problema immediato*, *l'insegnamento come atto intenzionale* e la *trascendenza*<sup>52</sup>. Ognuno di queste fasi costituisce un avanzamento dell'autonomia del cliente, oltre a un tentativo di risposta ai suoi diversi bisogni.

Per l'autore questo modello costituisce il modo migliore per andare incontro alle esigenze del cliente: tiene conto dei suoi bisogni e dei suoi progressi, è orientato a uno scopo e presenta una proposta di insegnamento diretto per aumentare le competenze filosofiche

---

<sup>51</sup> Raabe analizza i metodi di alcuni colleghi a lui contemporanei, nello specifico quelli di Lou Marinoff, Dries Boele e Prins-Bakker (Ibi, pp. 140-142), considerandoli gli unici modelli esistenti che si avvicinano a quello da lui elaborato, in quanto si sviluppano in diversi stadi. Per quanto riguarda Lou Marinoff, Raabe fa riferimento al metodo PEACE (Problema, Emozione, Analisi, Contemplazione e Equilibrio) che si sviluppa in cinque passi che il cliente deve compiere per trattare e risolvere il proprio problema. Tuttavia, Raabe considera questo modello come limitato, poiché non tiene conto del possibile desiderio del cliente di «apprendere le competenze del ragionamento filosofico» (p. 140). Dries Boele (cfr. *The training of a Philosophical Counselor*, in LAHAV e TILLMANN, *Essays on Philosophical counselling*, cit., pp. 35-48, pp. 45-46) elabora invece un metodo a tre stadi per il Dialogo Socratico, che ritiene possano essere applicati anche a un caso di consulenza filosofica. Il primo passo consiste nel dare senso a un materiale confuso, ossia la questione del cliente così come viene presentata in prima battuta. Secondariamente, si procede con l'esame critico dei valori e dei presupposti sottostanti; il terzo passaggio consiste invece nella risoluzione del problema a partire dall'assunzione di una prospettiva distaccata e oggettiva. Raabe muove a Boele una critica simile a quella mossa a Marinoff, ossia il fatto che non si tenga conto che il cliente potrebbe voler approfondire le proprie capacità di ragionamento critico per poter essere autonomo in futuro. Inoltre, ritiene molto difficile, se non impossibile raggiungere quel tipo di distacco e imparzialità a cui fa riferimento Boele nel terzo stadio. Infine, Annette Prins-Bakker (cfr. *Philosophy in Marriage Counseling*, in LAHAV e TILLMANN, *Essays on Philosophical Counselling*, cit., pp. 135-152) propone un metodo a sei stadi per la consulenza filosofica matrimoniale. Si procede a partire dall'ascolto, per avere una visione chiara del problema e per incoraggiare i clienti a raccontare la questione in modo distaccato. Il secondo passaggio mira all'elaborazione da parte di ciascun cliente di una sua definizione personale. A questo punto nella terza fase si procede con l'esposizione e la comprensione della filosofia di vita dei clienti per poi passare allo stadio successivo in cui si individuano le differenti fasi della vita. Nel quinto stadio si discute invece della relazione coniugale per poi concludere con un'analisi e una discussione dei problemi specifici della coppia e della relazione. Per Raabe questo modello, seppur specifico dell'ambito matrimoniale, rappresenta il modello più attento ai bisogni del cliente, centrato sul progresso e sul cambiamento. Inoltre, non si ferma alla risoluzione del problema immediato e concepisce una discussione che trascenda la specificità della questione e allarghi il campo d'indagine dei clienti. Il limite che intravede Raabe, tuttavia, si situa nella poca flessibilità del modello di Prins-Bakker, se applicato al di fuori del campo specifico di indagine. Alcuni stadi, infatti, appaiono agli occhi del canadese ridondanti e inutili. Propone dunque il suo modello di consulenza filosofica come risposta ai limiti dei modelli precedenti. Afferma infatti che «un metodo sostanziale esiste: quello di rivolgersi alle necessità del cliente al giusto stadio. Se i consulenti filosofici comprendessero che il *processo* di consulenza coinvolge numerosi stadi sovrapposti e che il suo *metodo* consiste nell'aver a che fare con un cliente nel modo appropriato, cioè con le sue necessità negli stadi del modello nei quali è appropriato affrontarle, sarebbero risolti molti dei disaccordi sul cosiddetto metodo migliore per *tutte* le sedute di consulenza filosofica e per *tutti* i clienti» (RAABE, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, cit., p. 244).

<sup>52</sup> RAABE, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, cit., pp. 144-190.

del cliente, riducendo così la sua dipendenza dal consulente. Inoltre, chiarifica e soddisfa i criteri di legittimità professionale della consulenza filosofica, intesa come attività noetica e intellettuale, oltre che modo di vivere.

Questo metodo, che così descritto, appare molto ambizioso e applicabile su un lungo termine, in realtà può essere terminato nel corso di pochi incontri o, addirittura, di un unico incontro.

La libera fluttuazione rappresenta il primo stadio del modello di Raabe. Costituisce una prima fase di conoscenza della consulenza filosofica in cui si inizia a familiarizzare, da un lato, con la disciplina e, dall'altro, con i bisogni e i desiderata dei clienti.

La maggior parte delle volte le persone non riescono a focalizzare in modo chiaro quale sia il vero nodo della questione, per cui il consulente incoraggia il consultante a «parlare liberamente, in modo da poter scoprire – in quello che è inizialmente il lungo, complesso e spesso confuso monologo del cliente – ciò che lo sta preoccupando»<sup>53</sup>.

Viene definita *libera fluttuazione* proprio perché il cliente deve sentirsi libero di parlare nel modo che preferisce e dei temi che predilige, senza direzioni né intenti precisi. Il filosofo può porre delle domande, ma deve essere molto attento a non indirizzare e influenzare il discorso dell'altro nella direzione da lui decisa. Per questa ragione è fondamentale l'ascolto attento, paziente ed empatico.

Questa prima fase, comune a quasi tutti gli approcci di consulenza filosofica, richiama il “saper ascoltare” di achenbachiana memoria. Sebbene Raabe con il metodo a quattro stadi voglia indubbiamente prendere le distanze da Achenbach e dal suo approccio contrario al metodo, si possono a ogni modo individuare delle assonanze tra le due prospettive e lo stesso filosofo canadese riconosce l'apporto di Achenbach.

Infatti, ritiene che siano quattro le indicazioni principali di Achenbach da tenere a mente: innanzitutto bisogna adattarsi alle diverse necessità dei clienti, evitando di applicare alle diverse persone le stesse metodologie. Inoltre, il consulente filosofico deve voler capire il

---

<sup>53</sup> Ibi, p. 144. A questo stadio il consulente filosofico deve porsi nei confronti del cliente con l'intenzione di «comprendere il “testo” della sua vita» (Ibi, p. 148) senza cercare di interpretare con le sue chiavi di lettura il contenuto di ciò che viene presentato. «Il consulente» prosegue Raabe «deve essere consapevole del fatto che ogni indicazione che offre può frustrare il bisogno fondamentale del cliente: quello di parlare liberamente e a lungo senza interruzione» (Ibi, pp. 148-149).

suo cliente, per poterlo poi aiutare a capire sé stesso; non deve però cercare di cambiarlo, evitando di fissare obiettivi predeterminati. Infine, deve cercare di aiutare il cliente ad ampliare i suoi orizzonti e le sue prospettive fornendogli tutti gli strumenti che sembrano necessari alla situazione<sup>54</sup>.

Come risultato di questa prima fase, nella maggior parte dei casi il cliente decide di focalizzarsi su un aspetto specifico che lo preoccupa particolarmente e che sente più urgente.

Lo stadio successivo è quello della risoluzione del problema immediato. Questo perché la maggior parte delle persone cerca una soluzione per quei problemi, specialmente morali – afferma Raabe – che sembrano insolubili.

Questa fase «mette a fuoco problemi che di solito causano un intenso stato di confusione e di angoscia e che hanno un impatto immediato e negativo sulle emozioni del cliente, sulla sua normale funzionalità e sulla sua condizione esistenziale»<sup>55</sup>.

Ora, questo momento del metodo di Raabe è molto interessante perché mostra i presupposti teorici su cui si fonda tutto l'approccio dell'autore.

Le questioni problematiche del cliente, infatti, vengono individuate, separate e analizzate attraverso un approccio logico e orientato al problema. Se il consultante, da parte sua, può beneficiare delle competenze del filosofo, quest'ultimo, d'altro canto, deve procedere con un vaglio critico del problema proposto, ponendo in questione i modelli di pensiero del cliente.

Raabe si rifà principalmente al metodo fenomenologico:

nel metodo fenomenologico il consulente prova ad aiutare il cliente a descrivere il più accuratamente possibile le sue esperienze, i suoi problemi, le sue vicende e così via, libero da presupposti, pregiudizi e idee preconcepite. L'opzione fenomenologica permette al cliente di indietreggiare dallo stato di immersione emotiva nei suoi problemi e di esaminarli come se fossero di un altro. [...] Un consulente filosofico esperto in fenomenologia può quindi aiutare il cliente a localizzare e descrivere

---

<sup>54</sup> Cfr. *Ibidem* e pp. 66-67.

<sup>55</sup> *Ibi*, p. 153.

oggettivamente aspetti della sua esperienza soggettiva che sono normalmente trascurati, aggiungendoli all'interpretazione che il cliente dà di sé stesso e al suo modo di essere nel mondo.<sup>56</sup>

La fenomenologia, quindi, permette di cogliere gli aspetti della propria esistenza che tendono a rimanere nascosti o di cui non si ha ancora consapevolezza.

Il consulente filosofico, usando la fenomenologia, incoraggia così il cliente «a riflettere sulle sue percezioni e sui suoi pensieri relativi a quelle percezioni, senza giudicarli immediatamente e senza giudicare sé stesso»<sup>57</sup>. In questo modo, il consultante è portato a riflettere sui suoi stati mentali e a descriverli.

Similmente, il consulente filosofico può procedere con un lavoro di critica, inteso nel duplice senso di messa in discussione dei punti di vista del cliente e, allo stesso tempo, di individuazione delle mosse utili per evidenziare la forza o la debolezza del suo ragionamento. Solo a questo punto è possibile sviluppare un dialogo, che parte da premesse ben stabilite e raggiunge conclusioni basate su ragionamenti solidi che difficilmente possono essere confutati.

Relativamente all'adozione del metodo fenomenologico, non si può ignorare il fondamentale tracciato che il consulente norvegese Anders Lindseth<sup>58</sup> ha proposto

---

<sup>56</sup> Ibi, p. 161.

<sup>57</sup> Ibi, p. 24.

<sup>58</sup> Anders Lindseth, professore presso l'Università di Tromsø, accoglie l'esempio di Achenbach e nel 1989 apre il suo studio di pratica filosofica. Lindseth arriva ad abbracciare la consulenza filosofica attraverso lo studio dell'etica medica. Questo porta il filosofo norvegese a essere molto critico verso le psicoterapie e a elaborare una versione della pratica filosofica che escluda teoria e concetti fissi. Sviluppa così un suo metodo di pratica filosofica basato sull'ermeneutica di Gadamer e Ricoeur e sulla fenomenologia di Husserl. In territorio norvegese, nel 1998, grazie al lavoro congiunto di vari filosofi, viene istituita la *Società di pratica filosofica norvegese*: tra di loro, Henning Herrestad diventa il presidente. Questa Società propone dei corsi di formazione per i consulenti per monitorare il processo formativo di coloro che andranno a riempirne le fila. L'impostazione della Società norvegese non segue l'impronta di Lindseth, puntano a una formula più ibrida di pratica filosofica che apre a un dialogo con il mondo delle psicoterapie. Nel 2001 organizzano a Oslo la sesta edizione dell'*International Conference on Philosophical Practice*. Tuttavia, la prima ricezione della consulenza filosofica nel nord Europa avviene in Olanda presso l'Università di Amsterdam, dove un gruppo di ricercatori stava indagando dal 1978 la possibilità di applicare la filosofia alla vita quotidiana. Una volta venuti a conoscenza della filosofia di Achenbach, approfondiscono la proposta dell'autore tedesco e arrivano a fondare nel 1984 il *Gruppo di Lavoro di Amsterdam per la Pratica Filosofica*. Nel 1987 nasce il primo studio di pratica filosofica tenuto da Ad Hoogendijk. Successivamente, Ida Jongsman, aiutata da Dries Boele, nel 1989 fonda l'"Hotel del filosofo", luogo di incontro per scambi filosofici durante il fine settimana. Come risultato del lavoro di questi studiosi convertitisi in consulenti filosofici, nasce, sempre nel

all'interno del mondo della pratica filosofica. Lindseth infatti è l'autore che, prima degli altri e più degli altri, declina la sua versione della consulenza filosofica sulla base della fenomenologia di Husserl. Sviluppa quindi un metodo, che definisce “dialogico” e che presenta tre passaggi fondamentali: l'*epochè*, la riduzione eidetica e la riduzione trascendentale.

Per quanto riguarda la prima fase del metodo, si assiste a un'apertura di uno «spazio dell'attenzione»<sup>59</sup> attraverso cui il cliente, che è come per Achenbach *ospite*<sup>60</sup>, deve essere accettato e riconosciuto – cioè non esaminato. Non si impongono dunque dei binari prestabiliti all'ospite in modo che sia libero di esprimersi senza essere indotto verso determinate categorie di pensiero; ci si astiene dall'esprimere un giudizio sulle questioni presentate dal consultante<sup>61</sup>, che vengono presentate attraverso una modalità narrativa. L'elemento narrativo, del resto, costituisce per Lindseth la specificità del dialogo filosofico, che non procede secondo una modalità interrogativa bensì a partire dal racconto del vissuto dell'altro<sup>62</sup>.

«Se vogliamo scoprire il significato fondamentale dei fenomeni, dobbiamo prima mettere tra parentesi le opinioni date sul fenomeno. Dobbiamo evitare di sapere già»<sup>63</sup>. La messa tra parentesi, l'*epochè* husserliana, diventa per Lindseth la cifra del filosofo, che non assume e non interpreta ciò che ascolta attraverso le sue conoscenze e preconcetti, bensì si lascia toccare dalle “impressioni” che derivano dall'ospite. In questo “spazio dell'attenzione” non giudicante, in cui tutto è sospeso, la narrazione dell'ospite può così risuonare: l'ospite viene ascoltato e allo stesso tempo si ascolta<sup>64</sup>.

---

1989, l'*Associazione di pratica filosofica olandese (VFP)* che propone anche una rivista di pratica filosofica, *Filosofische Praktijk* in cui si confrontano approcci e idee diverse per promuovere lo sviluppo della pratica filosofica. Per consultare tutte le attività promosse dall'Associazione si rimanda alla pagina web <http://verenigingfilosofischepraktijk.nl> (data ultima visita: 30 agosto 2021).

<sup>59</sup> A. LINDSETH, *Being ill as an inevitable life topic. Possibilities of philosophical practice in health care and psychotherapy*, «Philosophical Practice», 7/3, 2012, pp. 1081-1096 (tutte le citazioni di questo testo sono state tradotte da chi scrive), p. 1084.

<sup>60</sup> Cfr. Ibi, p. 1082.

<sup>61</sup> Cfr. Ibi, p. 1084.

<sup>62</sup> Cfr. A. LINDSETH, *What is at stake in the narrative of the guests of Philosophical Practice?*, «Synthesis Philosophica», 70 (2/2020), pp. 351-365, pp. 360-361.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> A. LINDSETH, *Von der Methode der Philosophischen Praxis als dialogischer Beratung*, in D. STAUDE (a cura di), *Methoden Philosophischer Praxis*, Transcript, Bielefeld 2010, (tutte le citazioni di questo testo sono state tradotte dalla prof.ssa Donata Romizi *pro manuscripto*), p. 83.



Questo non coincide in ogni caso con una rinuncia del sapere, bensì con un cambio di atteggiamento: «invece di confrontarci con l'ospite con le conoscenze che già possediamo, ci facciamo carico di ciò che egli esprime»<sup>65</sup>.

All'interno dello spazio dell'attenzione emerge così un "luogo", che permette il passaggio alla seconda fase metodologica, ossia la riduzione eidetica.

L'essenziale è che questa realtà – un fenomeno, un essere vivente, una situazione, un'attività, un'organizzazione, un contesto, un luogo – noi la conosciamo attraverso il vissuto. È solo attraverso il vissuto del reale che questo [il reale] può venire poi espresso. Noi conosciamo il mondo attraverso l'impressione che questo imprime nel nostro vissuto. Senza questa impressione e questo vissuto il mondo non ci direbbe nulla. [...] Il conoscere di cui qui parlo è dunque il fondamento del comprendere<sup>66</sup>.

In questo secondo momento, dunque, le impressioni vengono ricondotte a questo "luogo", alla realtà che si conosce attraverso il vissuto. L'impressione che il reale imprime nel vissuto personale diventa così l'unico modo attraverso cui si conosce il mondo. Senza questa riduzione a livello di impressioni non potrebbe sussistere alcuna comprensione. Per Lindseth, dunque, questo è l'unico modo in cui l'ospite – e il filosofo insieme a lui – ha la possibilità di incontrare sé stesso, ascoltarsi in modo più consapevole, proprio perché non solo le sue parole entrano nello spazio dell'attenzione ma il suo vissuto si imprime nel reale. «Questo implica la possibilità di trovare un nuovo orientamento in ciò che egli stesso ha detto. È come se lo spazio dell'attenzione creasse un luogo che permette di orientarsi»<sup>67</sup>.

Una volta che all'interno del dialogo emerge questo "luogo", si riesce a identificare una 'cosa' [*Sache*], ossia una tematica esistenziale che appare inderogabile e imprescindibile. È questo, dunque, il momento della riduzione trascendentale che completa il processo metodologico: la 'cosa' non viene identificata facendo un'ipotesi, attraverso un confronto con l'esperienza, bensì tramite l'intuizione [*Einsicht*]. «La *Einsicht* non è un'ipotesi, ma

<sup>65</sup> LINDSETH, *Being ill as an inevitable life topic*, cit., p. 1084.

<sup>66</sup> LINDSETH, *Von der Methode der Philosophischen Praxis als dialogischer Beratung*, p. 91.

<sup>67</sup> LINDSETH, *Being ill as an inevitable life topic*, cit., p. 1085.

un tentativo di descrizione dell'esperienza vissuta. [...] Richiede di trovare parole ed espressioni che catturino l'esperienza in modo adeguato»<sup>68</sup>. Il criterio utilizzato per descrivere il vissuto non è la verità, come invece dovrebbe essere nel caso di un'ipotesi, bensì l'adeguatezza. È un modo di verificare che proviene dall'interno e non si appoggia a riscontri esterni.

Per questa ragione Lindseth può affermare che la tematica esistenziale è sempre *a priori* e che, di conseguenza, la riduzione è trascendentale, proprio perché si assiste all'esclusione dell'esterno come metro di giudizio e di verità.

Lo scopo, quindi, è prendere consapevolezza delle esperienze cruciali della vita che si imprimono e si esprimono attraverso il vissuto. Per Lindseth, del resto,

il metodo della consulenza filosofica non è [...] fatto per assicurare il raggiungimento di un obiettivo stabilito in anticipo, bensì deve aprire la possibilità di parlare di temi della vita pressanti. Parlare così di temi della vita inderogabili significa cercare e trovare il proprio percorso di vita e anche prendere coscienza di ciò che nella vita è essenziale<sup>69</sup>.

Il consulente norvegese vede nell'identificazione e nella comprensione delle esperienze della vita lo scopo della consulenza filosofica che, dunque, prende le distanze dalla sua versione incentrata sulla risoluzione del problema.

Nondimeno, nel procedere fenomenologico di Lindseth sembra venir meno il momento di verifica dell'attendibilità dell'ospite. Se è vero che nel dialogo e dal dialogo può emergere la verità sulle tesi proposte, questa tuttavia resta solo un'eventualità che non viene cercata sistematicamente, come invece si presupporrebbe in seguito all'*epochè*. Quest'ultima, del resto, è sì una sospensione dell'assenso ma solo in funzione di una verifica che porta, infine, a un giudizio. Al contrario, senza il giudizio, la stessa messa tra parentesi non trova una ragione per essere realizzata.

---

<sup>68</sup> LINDSETH, *Von der Methode der Philosophischen Praxis als dialogischer Beratung*, p. 96.

<sup>69</sup> *Ibi*, p. 99.

Ad ogni modo Lindseth non si sofferma su questo elemento sebbene una simile ambiguità sia in contrasto con la sua lettura della pratica filosofica, intesa come una forma genuina di attività filosofica che contribuisce allo sviluppo del pensiero – che ha bisogno di giudizi verificati per progredire.

In ogni caso, la consulenza filosofica per l'autore non può ridursi a essere funzionale ai bisogni dell'ospite né costituisce una mera risoltrice di problemi. È innanzitutto filosofia, che viene anche applicata, ma che resta, prima di tutto, attività del pensiero<sup>70</sup>.

Al contrario, per Raabe la risoluzione del problema immediato è parte integrante della pratica filosofica, sebbene non ne costituisca l'obiettivo ultimo, che, invece, dovrebbe mirare ad accrescere la capacità dei clienti di occuparsi dei propri problemi in modo autonomo.

Infatti, il filosofo canadese, ritiene questo secondo stadio come una fase preliminare a una ricerca filosofica ben più approfondita nel campo dei valori, delle credenze e dei principi che costituisce il mondo del cliente.

Per procedere con questo affondo speculativo, è necessario passare al terzo stadio del suo metodo, da lui considerato come il più importante.

Per poter sviluppare le capacità filosofiche del cliente, dunque, il consulente deve prima trasmettere al consultante gli strumenti necessari per strutturare un'indagine filosofica.

Se è infatti obiettivo del consulente filosofico aiutare il cliente a ottenere una più grande libertà intellettuale e un'autonomia noetica, aumentando le sue capacità di ragionamento o perfino adottando il ragionamento filosofico come un elemento caratteristico dell'esistenza umana [...], allora sembra una conseguenza logica che debbano essergli insegnate le abilità e le attitudini necessarie per farlo<sup>71</sup>.

È in questa fase, dunque, che Raabe esplicita in modo evidente il compito formativo del filosofo: il consulente deve assumere il ruolo di insegnante per cercare di istruire il cliente

---

<sup>70</sup> Cfr. Ibi pp. 68-69, p. 85.

<sup>71</sup> RAABE, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, cit., pp. 165-66.

su come fare per fronteggiare i propri problemi in modo filosofico<sup>72</sup>. Questo è un elemento cruciale per Raabe, tanto che ritiene che ogni tipo e approccio di consulenza filosofica dovrebbe includerlo.

Tuttavia, sebbene molti consulenti filosofici condividano l'idea che la pratica filosofica debba implicare un qualche tipo di insegnamento, in realtà quasi nessuno, esclusa la collega Annette Prins-Bakker<sup>73</sup>, spiega in che modo e in che termini questo insegnamento debba avvenire.

Infatti, si suppone che in qualche modo durante le sessioni di consulenza il cliente implicitamente apprenda i modi migliori per sviluppare le sue capacità di ragionamento, senza però che gli venga insegnato in modo esplicito.

Raabe si oppone a queste supposizioni, mostrando come la consultazione di un qualsiasi professionista, come il medico per esempio, non comporti e non implichi l'apprendimento delle sue abilità. Allo stesso modo, non si comprende perché con il consulente filosofico il caso dovrebbe essere diverso. È chiaro che per apprendere la ricerca filosofica al cliente non basti partecipare alle sole sessioni di consulenza filosofica:

---

<sup>72</sup> «L'addurre ragioni, la distinzione delle ragioni buone dalle cattive, la costruzione di inferenze, la valutazione degli argomenti, la generalizzazione, l'uso di analogie, l'identificazione, la messa in discussione e la giustificazione degli assunti, il riconoscimento delle contraddizioni, la scoperta dei ragionamenti sbagliati, la ricerca della coerenza, l'effettuazione di distinzioni e connessioni (parte/intero, mezzo/fine, causa/effetto), il porre domande, l'ascoltare efficacemente, il fare previsioni, il formulare e mettere alla prova le ipotesi, l'offrire esempi e controesempi, la correzione del proprio pensiero, la formulazione e l'uso di criteri, la scoperta della vaghezza e dell'ambiguità, la richiesta di prove, il fare resoconti di tutte le considerazioni rilevanti, l'essere aperti alle diverse prospettive e ai diversi punti di vista, l'esercizio dell'empatia e dell'immaginazione morale, la sensibilità al contesto, l'affidarsi alla ricerca della verità, la cura delle procedure dell'indagine, il rispetto degli altri e dei loro punti di vista» (Ibi, pp. 173-174). Tutte queste capacità costituiscono il contenuto di ciò che per Raabe il consulente filosofico deve trasmettere al cliente. In sintesi: argomentare e valutare.

<sup>73</sup> Cfr. Ibi, p. 166-67. Secondo Raabe, Prins-Bakker è l'unica professionista che include esplicitamente nel suo metodo uno stadio in cui insegna intenzionalmente al cliente gli strumenti di pensiero necessari a una loro partecipazione alla riflessione filosofica. La pensatrice, infatti, ritiene l'apprendimento un obiettivo fondamentale della consulenza filosofica. «La comprensione è importante, ma perché essa sia filosofica, c'è bisogno di essere consapevoli del processo attraverso il quale si produce. Per questa ragione ritengo che l'obiettivo di questo stadio, o perfino della consulenza filosofica in generale, sia insegnare sufficientemente ai consultanti a filosofare, così che possano continuare da soli il processo di ottenimento della consapevolezza» (PRINS-BAKKER, *Philosophy in Marriage Counseling*, cit., p. 140 in RAABE, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, cit., p. 167).

parrebbe richiesta una disposizione della mente, o un tipo di pensiero "intenzionale" (nel senso fenomenologico di questo termine) da parte del cliente, nel quale egli è consapevole e deliberatamente dirige il suo pensiero e la sua attenzione a quello che il consulente filosofico sta facendo<sup>74</sup>.

Nondimeno, bisogna ricordare che il consultante si rivolge al filosofo per affrontare i suoi problemi personali; difficilmente, dunque, sarà nella disposizione d'animo per imparare il metodo filosofico finché non avrà risolto le questioni specifiche che lo turbano. Per questa ragione, dunque, Raabe afferma che questo terzo stadio può iniziare solo nel momento in cui il cliente riesce a prendere le distanze dal problema particolare.

Il filosofo, quindi, ha il compito di trasmettere l'uso di tecniche e strategie di indagine filosofica che per Raabe sono racchiuse nel pensiero critico e creativo, nucleo di qualsiasi speculazione filosofica. In questo senso, non basta apprendere gli elementi tecnici del pensiero critico, ossia la parte prettamente razionale delle decisioni del cliente, bensì bisogna

cercare di riconoscere e comprendere il lato emotivo di una discussione – vale a dire, gli atteggiamenti e i sentimenti sia di chi parla che di chi ascolta – che possono servire a determinare sia il percorso che segue la loro discussione sia la sua destinazione finale, tenendo così conto non solo dell'aspetto puramente razionale ma anche di quello emotivo delle decisioni di vita del cliente<sup>75</sup>.

Al pari di Peter Raabe anche lo spagnolo Barrientos considera il pensiero critico e quello creativo due modalità fondamentali per procedere con una riflessione filosofica<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> RAABE, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, cit., p. 168.

<sup>75</sup> Ibi, p. 175-76.

<sup>76</sup> Per quanto riguarda il pensiero critico, fa riferimento alla definizione di Robert Ennis (cfr. R. ENNIS, *Critical Thinking Assessment*, «Theory Into Practice», vol. 32, n.3/1993, pp. 179-186, p. 180) secondo cui il pensiero critico è un «pensiero riflessivo e ragionato focalizzato sul decider cosa credere e cosa fare» (nostra traduzione). Si sceglie di soffermarsi su questo aspetto perché l'importanza che l'autor attribuisce al pensiero critico assume un notevole peso. Attraverso il pensiero critico, infatti, è possibile giudicare la credibilità delle fonti, identificare conclusioni, ragioni e assunzioni, valutare la qualità di un argomento. Inoltre, si può sviluppare e difendere una posizione circa una questione particolare, fare domande appropriate e chiarificatrici, definire termini in modo adeguato e formulare ipotesi. Infine, si sviluppa un modo di pensare aperto e intelligente di fronte alle diverse alternative, si formulano conclusioni critiche e

Specialmente per quanto concerne il pensiero creativo, Barrientos lo descrive come «la capacità dei soggetti di sviluppare idee a partire dal nulla o dalla combinazione di alcune di esse già esistenti. Questo pensiero è volto alla creazione di alternative che, nel nostro caso, risulta vantaggioso per la risoluzione di un dilemma o di un conflitto». È dunque utile per «l'innovazione dei concetti e la creazione del proprio cammino vitale»<sup>77</sup>. L'elemento creativo, dunque, per entrambi gli autori costituisce un interlocutore fondamentale che affianca e accompagna il pensiero specificamente critico, completandolo.

Lo scopo del consulente, a questo stadio, dovrebbe essere dunque quello di indirizzare il cliente «a giungere a una migliore comprensione di cosa significhino le proprie credenze, i propri valori e pensieri sul mondo, nei termini della vita che sta vivendo attualmente e in relazione a quella che si immagina di vivere in futuro»<sup>78</sup>.

Raabe riformula così, in modo analogo, la visione del mondo di Lahav, sebbene sembri attribuirle una connotazione etica molto più esplicita.

Infatti, ridefinendo il concetto lahaviano nei termini di una presa di consapevolezza delle «proprie credenze, [de]i propri valori e [de]i pensieri sul mondo», il filosofo canadese indirizza il dialogo di consulenza verso un'analisi etica. Proporre infatti di scrutinare la propria visione del mondo in questo senso significa passare al vaglio le proprie idee e credenze, per poterle analizzare attraverso gli strumenti del pensiero, in quanto fulcro delle decisioni quotidiane del cliente, in modo che egli possa agire consapevolmente. Proprio per questa ragione l'insegnamento del consulente non è una semplice azione didattica, ma costituisce «un processo dialogico creativo, generativo, produttivo, immaginativo e costruttivo, che aiuti il cliente a liberarsi quanto più possibile delle assunzioni non esaminate e confuse, portando così il processo di consulenza allo stadio quattro»<sup>79</sup>, che si cerca ora di esaminare.

---

sufficienti per arrivare a scegliere cosa credere e fare. (Cfr. J. BARRIENTOS RASTROJO, *Resolución de conflictos desde la Filosofía Aplicada y desde la Mediación*, Visión Libros, Madrid 2010, pp. 179-180).

<sup>77</sup> BARRIENTOS, *Resolución de conflictos desde la Filosofía Aplicada y desde la Mediación*, cit., p. 215.

<sup>78</sup> Raabe, *Teoría e práctica della consulenza filosofica*, cit., p. 176.

<sup>79</sup> Ibi, p. 177.

L'ultima fase del metodo di Raabe è un passaggio che non tutti i clienti sono interessati a fare: la maggior parte ritengono concluso il percorso di consulenza filosofica una volta appresi gli strumenti dell'indagine filosofica. Tuttavia, per coloro che invece desiderano approfondire gli aspetti di natura più astratta e universale, andando oltre i problemi della quotidianità, esiste lo stadio della trascendenza.

«È un modo di vedere il mondo per la prima volta e di guardare aldilà dell'orizzonte del mondo materiale, per giungere a una più acuta comprensione di sé stessi, con l'obiettivo di migliorarsi e di vivere una “vita più profonda, più ricca, migliore e significativa”<sup>80</sup>»<sup>81</sup>. Il tipo di trascendenza a cui fa riferimento Raabe non ha un obiettivo né una direzione precisi – ricorda la cattiva trascendenza hegeliana: rappresenta infatti l'esito di un percorso fatto insieme dal consulente e dal consultante, che vede il cliente fiorire e aprirsi alle molteplici opzioni che gli si possono offrire nelle specifiche situazioni<sup>82</sup>.

Come Lahav pone come obiettivo della pratica filosofica il raggiungimento della transofoia, così Raabe parla di trascendenza, intesa come stato di oltrepassamento della propria visione del mondo<sup>83</sup>.

Il cliente, dunque, in quest'ultima fase raggiunge uno stadio di consapevolezza dei propri paradigmi tale da poterli superare e aprirsi a nuove chiavi di lettura.

In ogni caso, bisogna considerare l'eventualità in cui la visione del mondo, che poteva apparire precaria e sbagliata all'inizio, se verificata possa rimanere la stessa. Infatti, non

---

<sup>80</sup> LAHAV, *What is Philosophical in Philosophical counselling*, cit., p. 276, in RAABE, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, cit., p. 181.

<sup>81</sup> RAABE, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, cit., p. 181.

<sup>82</sup> Come afferma Rachel Blass, ripresa da Raabe stesso, il consulente si deve porre in questo stadio come una guida che indirizza il cliente a «riconoscere in un modo di vita uno spazio concettuale nuovo, che si apre attraverso l'incontro filosofico» (R. BLASS, *On the Possibility of Self-Transcendence: Philosophical Counselling, Zen and the Psychological Perspective*, «Journal of Chinese Philosophy», 23(3), 1996, pp. 277-297, p. 282, cit. in RAABE, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, cit., p. 185) e che va oltre le sue normali reti di credenze. In questa fase il consulente e il cliente procedono in una ricerca dialogica comune che li vede, a questo punto, entrambi coinvolti allo stesso modo nella ricerca del significato della vita.

<sup>83</sup> Per Raabe dunque «una volta che sia consapevole degli assunti e delle credenze che costituiscono la visione del mondo o il sistema di credenze entro il quale vive, il cliente è poi in grado di seguire un approccio fortemente trascendente al ragionamento, che parta dalla conoscenza dei propri valori e principi e giunga alla considerazione della sua personale relazione con i problemi quotidiani particolari, alla luce dei suoi paradigmi» (RAABE, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, cit., p. 188).

è così evidente il passaggio dalla verifica alla trascendenza, che sembra risultare, nella prospettiva di Raabe, l'elemento necessario per completare il percorso filosofico.

In questo caso, infatti, il passaggio dalla credenza al giudizio, che conferma le ipotesi iniziali, non costituisce ancora l'accesso alla trascendenza, che implica invece un ulteriore processo di analisi e un cambiamento di prospettiva. Se, dunque, la trascendenza può rappresentare il risultato di un percorso di ricerca indirizzato alla scoperta della verità della propria visione del mondo, che se si scopre sbagliata e deve essere modificata, nondimeno, nel caso in cui la propria visione del mondo appaia giusta, sembra non poter esserci uno spazio per la trascendenza. O si modifica la propria prospettiva oppure non si riesce a compiere questo ulteriore passaggio.

Certamente, se si adottasse il significato classico di "trascendenza" come accesso al mondo al di là del dato materiale, allora l'obiezione potrebbe cadere. Tuttavia, Raabe non fa riferimento alcuno, lasciando intendere che per lui la trascendenza coincide invece con il superamento della propria visione del mondo. Non c'è un'apertura allo spirito o alla religione, bensì un cambiamento nella prospettiva del consultante.

Eppure, questa alternativa così netta non convince del tutto. In fondo, l'atteggiamento critico dell'epoché fenomenologico mira proprio all'analisi e alla valutazione delle proprie credenze e non a una loro necessaria modificazione. Si cerca il fondamento e la dimostrazione, non il cambiamento a tutti i costi.

A questo punto il percorso di consulenza filosofica può dirsi concluso, dal momento che il consulente è in grado «non solo di risolvere da sé le proprie inquietudini e di ripristinare l'armonia della sua vita, ma è anche più capace di prevedere quali fattori esterni ai propri paradigmi e alla prima visione del mondo [...] abbiano la possibilità di produrre conflitti»<sup>84</sup>.

Certo, appare un po' eccessivo affermare di poter *prevedere* i futuri fattori conflittuali che potrebbero incidere sull'esperienza. Indubbiamente si può imparare a individuare quegli elementi che suscitano situazioni problematiche in modo da poterli prevenire; tuttavia, l'essere umano non è *sovrano* delle azioni che compie, se non in una misura molto limitata.

---

<sup>84</sup> Ibi, p. 190.



Come si è visto in precedenza rispetto al perdono, è Hannah Arendt che porta l'attenzione sul tema della sovranità, evidenziando come gli uomini siano solo attori e non autori della propria storia, volendo così insistere sull'impossibilità di controllare le conseguenze delle azioni, proprie e altrui<sup>85</sup>.

Infatti, le azioni compiute dal soggetto hanno una ricaduta su altri soggetti che, a loro volta, rispondono con delle nuove azioni e non attraverso delle semplici reazioni.

Questa catena, plurale e incontrollabile, non permette il controllo su ciò che accade in futuro. L'unico modo secondo Arendt per limitare le caratteristiche dell'azione è, appunto, attraverso la promessa e il perdono, due modalità di *sovranità relazionale* che limitano il procedere degli eventi<sup>86</sup>.

L'affermazione di Raabe sembra dunque precipitosa e non tiene conto di queste complesse dinamiche, difficilmente riconducibili a previsioni relative al futuro.

In ogni caso, il pensatore ritiene che la comprensione filosofica qui raggiunta debba avere carattere proattivo e preventivo perché solo in questo modo garantisce al cliente il massimo beneficio. Il filosofo canadese, tuttavia, mette in guardia circa il concetto di autonomia che si punta a ottenere tramite la consulenza filosofica.

Ne rifiuta infatti la declinazione postmoderna, ridefinita anche "culto dell'individualità", che spesso porta a costruire relazioni interpersonali competitive e conflittuali e che si esplicano nella «ossessiva e insoddisfacente ricerca dell'assoluta indipendenza, dell'autosviluppo e della celebrità»<sup>87</sup>.

Ritorna così il tema della sovranità, che viene fatto coincidere, seppur in toni critici, con l'indipendenza. L'essere sovrano, concetto in ogni caso problematico se inteso come

---

<sup>85</sup> Le azioni, del resto, sono per Arendt «senza limiti, perché l'azione, qualunque ne sia l'origine, agisce in un medium in cui ogni reazione diventa una reazione a catena e dove ogni processo è causa di nuovi processi. Poiché l'azione riguarda esseri capaci a loro volta di agire, la reazione, oltreché una risposta, è sempre una nuova azione che inizia qualcosa di proprio, e influisce autonomamente su altri» (ARENDR, *Vita activa*, cit., p. 139).

<sup>86</sup> Per un'analisi estesa delle tesi arendtiane si rimanda a A. PAPA (a cura di), *Il pensiero plurale. Rileggere Hannah Arendt*, Mimesis, Milano 2022. In particolare, al testo di A. MUSIO, *Nel labirinto della sovranità*, (Ibi, pp. 93-116) in cui l'autore compara tre tipi di sovranità, quella della paura, del denaro e della relazione, per mostrare come solo quest'ultima forma, elaborata da Arendt, fornisca davvero una via d'uscita a quel *labirinto* creato dal legame tra sovranità e libertà.

<sup>87</sup> Cfr. A. HELLER, F. FEHER, *The Postmodern political Condition*, Polity Press, Cambridge, 1992, pp. 23-27 cit. in RAABE, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, cit. p. 190.

capacità predittiva verso il futuro, non coincide con una condizione di assoluta indipendenza, mito contemporaneo che di fatto, come si è visto con Thibon, è invece precluso all'essere umano – oltre a costituire un falso valore.

Al contrario, Raabe fa riferimento a un concetto di autonomia relazionale, in connessione con la comunità umana in cui si vive.

Infatti, Raabe afferma che

è solo quando il consulente stesso si rende conto che è in questa fase che il suo cliente può trarre il massimo beneficio in termini di comprensione dell'interconnessione della sua particolarità con l'universale che egli sarà più incline a condurre il suo cliente fino a questo punto, e meno probabilmente considererà la risoluzione dei problemi quotidiani come il fine ultimo della consulenza filosofica<sup>88</sup>.

«L'interconnessione della particolarità con l'universale», richiama così il riferimento al legame tra essere umano e io che ancora una volta sembra porsi alla base della pratica filosofica.

Non a caso, nel filosofo canadese il termine “beneficio” torna a più riprese, voce che etimologicamente significa «qualsiasi atto o concessione con cui si fa del bene ad altra persona e le si giova materialmente o anche spiritualmente»<sup>89</sup>. Nella consulenza filosofica, dunque, il bene, il beneficio, è rivolto principalmente a sé stessi ma lo si trova attraverso un percorso condiviso che permette di scoprirlo nell'incontro e nella relazione.

Raabe, ad ogni modo, non rappresenta l'unico autore che sviluppa un metodo preciso per la consulenza filosofica. Anzi, a differenza di Achenbach, trova ampio riscontro nel mondo delle pratiche filosofiche, che, di fatto, nella loro varietà sono caratterizzate da metodi applicativi ben delineati e specifici.

Come il canadese, dunque, anche Barrientos sviluppa in scia con gli studi di E.T.O.R. un metodo per la consulenza filosofica – non a caso Raabe è stato il co-direttore della tesi di dottorato di Barrientos. Alcune affinità, quindi, sono presenti.

<sup>88</sup> RAABE, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, cit., p. 190.

<sup>89</sup> Per l'analisi completa dell'etimologia si rimanda alla voce “beneficio” del vocabolario Treccani: <https://www.treccani.it/vocabolario/beneficio/> (data ultima visita: 26 gennaio 2022).

## 6. Di logica e di esperienze

Barrientos, dunque, prende inizialmente parte agli studi elaborati dal gruppo di ricerca E.T.O.R. dell'Università di Siviglia, che sviluppa una propria metodologia applicativa.

Secondo E.T.O.R. la pratica filosofica è

un metodo (un cammino, una via) di consulenza razionalizzante (cioè: che chiede conto al consultante di ciò che lo preoccupa o lo fa soffrire), essenzialmente fenomenologico e ermeneutico, che tratta di risignificare e riposizionare la vita in conflitto del soggetto, aiutandolo a farsene carico, a partire da una prospettiva razionale nel piano della coscienza, e attraverso un modo razionale e non immaginario, anche se l'immagine rappresenta uno dei primi modi di accesso al carattere del soggetto<sup>90</sup>.

Il metodo presentato da questi autori spagnoli, dunque, si muove su due direttive principali, la fenomenologia e l'ermeneutica. Questi due elementi sono fondamentali perché rappresentano delle ulteriori modalità per indagare l'essere umano.

L'indagine fenomenologica e quella ermeneutica, infatti, considerano la persona primariamente in relazione con il mondo in cui vive. Si trova, dunque, un approccio che non vuole limitare l'essere umano alla sua dimensione interiore, né adotta una prospettiva intimistica, bensì posiziona l'essere umano nel cosmo, attraverso «una prospettiva razionale nel piano della coscienza»<sup>91</sup>.

Figlio putativo di questo metodo, Barrientos raccoglie l'eredità di E.T.O.R. e la rivisita nella sua proposta di *Filosofia Aplicada a la Persona*, inizialmente intesa come *Filosofia Aplicada Logico-Experiencial (FALA)*.

---

<sup>90</sup> BARRIENTOS, *Filosofia Aplicada y Universidad*, cit., p. 84. Sono quattro i passaggi fondamentali che E.T.O.R. elabora: il sentire, l'ascoltare, il trattamento e la derivazione.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

Barrientos elabora un metodo per la consulenza filosofica che si basa sul saggio filosofico: ritiene infatti che siano molti i punti di somiglianza che si possono individuare tra i due ambiti. Il saggio filosofico in fondo è «un'argomentazione per la quale cerchiamo delle prove o estraiamo una serie di conclusioni circa un tema specifico a partire da un insieme di premesse, assunzioni e/o evidenze»<sup>92</sup>.

Il saggio, quindi, funge da modello per la consulenza in quanto lavoro in cui si riflette, si pensa e si utilizzano gli strumenti filosofici. Allo stesso modo, infatti, nelle sessioni di consulenza filosofica non si impartiscono nozioni preconfezionate ai clienti, ma si lavora con situazioni esperienziali particolari. Entrambi, dunque, condividono lo stesso proposito, gli stessi mezzi e, per la maggior parte, anche il processo<sup>93</sup>.

L'esito, per Barrientos, è l'inferenza di conclusioni che dipendono dalle premesse, dalle assunzioni e/o dalle evidenze proposte, senza dedurre, necessariamente, verità assolute e universalmente generalizzabili<sup>94</sup>.

Barrientos sviluppa così il *metodo del saggio filosofico* che si sviluppa in quattro fasi distinte: a partire da un primo momento di ascolto e di comprensione della problematica specifica del consultante si procede con un approfondimento e un'estensione del tema a un'analisi a più ampio spettro, per raggiungere così una decisione conclusiva in merito e terminare ricevendo un riscontro relativo all'aspetto esistenziale<sup>95</sup>.

Il metodo di Barrientos si basa sull'applicazione del *critical thinking* (pensiero critico) alla consulenza filosofica, tanto che l'autore parla di *consulenza filosofica razionale*. Con il termine "critical thinking" l'autore intende «un modo di massimizzare la capacità di argomentare, di rivelare errori del pensiero e di analizzare il peso di alcune ragioni su altre»<sup>96</sup>.

---

<sup>92</sup> J. BARRIENTOS RASTROJO, J.H. DIAS, *¿Felicidad o conocimiento? La Filosofía Aplicada como búsqueda de la felicidad y del conocimiento*, DOSS, Siviglia 2009, pp. 36, (tutte le citazioni di questo libro sono tradotte da chi scrive). Una versione più estesa e rielaborata del testo si può trovare in: J. BARRIENTOS RASTROJO, J.H. DIAS, *Idea y proyecto. La arquitectura de la vida*, Visión Libros, Madrid 2014.

<sup>93</sup> Cfr. p. 37.

<sup>94</sup> Cfr. p. 36.

<sup>95</sup> Per un'analisi dettagliata dei diversi passaggi del metodo si rimanda a BARRIENTOS, DIAS, *¿Felicidad o conocimiento?*, cit., pp.40-61.

<sup>96</sup> J. BARRIENTOS RASTROJO, *Orientación Racional: Una aplicación real del Critical Thinking a la Orientación Filosófica*, in J. DIAS (a cura di), *Actas del I Congreso portugués de filosofía práctica*, APAEF, Lisboa 2005, p. 70.

Le caratteristiche specifiche su cui si sofferma Barrientos sono le seguenti: lo sviluppo di argomentazioni invece che opinioni o semplici descrizioni; una standardizzazione delle argomentazioni; una valutazione del valore delle argomentazioni a partire dai criteri di rilevanza, accettabilità e analisi delle basi; uno studio del linguaggio per analizzare il valore dei concetti utilizzati dal consultante; uno studio delle analogie, della loro importanza e del loro valore; infine, uno studio delle fallacie e degli errori del pensiero comune<sup>97</sup>.

In questo modo il lavoro si concentra sul rafforzamento e la chiarificazione del pensiero razionale del consultante, allo scopo di fornirgli tutte le competenze logico-concettuali necessarie per evitare errori futuri ed elaborare una modalità di ragionamento più salda. Nondimeno, l'obiettivo complessivo del metodo del saggio filosofico, afferma il filosofo, è «l'amplificazione del flusso, e/o la chiarificazione, delle conoscenze infuse in uno spirito di approfondimento grazie alla simpatia con il consulente»<sup>98</sup>.

Il termine "simpatia" in questo caso fa riferimento a un rapporto di apertura e di accettazione nei confronti dell'altro e non a un modo di comportarsi spontaneo ed emotivo.

Barrientos, infatti, postula l'acquisizione di una maggiore conoscenza come uno degli obiettivi della sua pratica filosofica, acquisibile *nel e grazie* al rapporto simpatetico che si instaura con il filosofo. Ora, questo elemento è cruciale perché sottolinea la necessità di porre attenzione al tipo di relazione che si instaura con il consultante: non è solo una questione di competenze tecniche, né di semplice acquisizione di conoscenze, bensì fa riferimento a un rapporto umano, di apertura e comprensione che deve instaurarsi per portare a termine in modo positivo il lavoro di consulenza.

Se si realizza, allora si riesce a raggiungere l'obiettivo prefissato; inoltre, è possibile raggiungere anche finalità più specifiche, tra cui «la creazione di una vita più profonda e critica»<sup>99</sup>.

---

<sup>97</sup> Cfr. Ibi, p. 74.

<sup>98</sup> BARRIENTOS, DIAS, *¿Felicidad o conocimiento?*, cit., p. 39.

<sup>99</sup> *Ibidem*.

È bene sottolineare come Barrientos esplicita un'interessante differenza tra gli obiettivi, ossia i fini che il filosofo si prefigge di raggiungere con il suo lavoro, e i risultati, cioè gli effetti, anche inattesi e insperati, che rappresentano la conseguenza del lavoro congiunto dei protagonisti del dialogo filosofico. Tra i possibili risultati, l'autore inserisce la risoluzione di conflitti personali, l'incremento del benessere, dell'armonia e della felicità della persona, un miglioramento dell'equilibrio mentale dell'individuo.

Del resto, per l'autore sivigliano, la *Filosofia Aplicada* consiste in un

processo di concettualizzazione e/o chiarificazione circa questioni rilevanti (significative e/o essenziali) per il consultante, il cui obiettivo è il miglioramento del suo atto di pensiero e/o la purificazione dei suoi contenuti veritativi e il cui risultato è solitamente il suo benessere<sup>100</sup>.

Ora, è importante innanzitutto distinguere l'obiettivo che si prefigge Barrientos, ossia la purificazione dei contenuti veritativi, dal risultato auspicato, il benessere personale, ottenuti grazie a un processo di chiarificazione, messo in atto attraverso gli strumenti razionali del pensiero – come nel precedente modello sivigliano.

Tuttavia, la verità e il benessere non sono per forza interconnessi: nel processo di chiarificazione dei propri contenuti si possono scoprire delle verità scomode, difficili, che non apportano necessariamente benessere alla persona. È vero che questo può rappresentare un primo passo verso un cambiamento nella propria esistenza, che tuttavia sta alla decisione del consultante; ad ogni modo, è bene non tracciare questa correlazione diretta tra il contenuto veritativo, oggettivo e indipendente dallo stato del soggetto, e il benessere, che invece fa riferimento proprio alla sfera emotiva della persona.

In ogni caso, da questa descrizione si può comprendere perché si parla di filosofia che viene 'applicata': l'intento infatti è di fornire al consultante degli strumenti logici provenienti dal campo della filosofia che possa utilizzare per comprendere e fare chiarezza su questioni rilevanti della sua esistenza. Grazie all'uso della filosofia si dovrebbe, così,

---

<sup>100</sup> *Ibidem*.

aumentare il benessere della persona, che viene dotata di nuove possibili chiavi di lettura sulla realtà.

Inoltre, l'elemento veritativo sottende una lettura della filosofia che si prefigge una meta finale ben precisa. Il dialogo di consulenza, dunque, non può essere esclusivamente fine a sé stesso e non può risolversi in sé stesso: deve puntare a trovare la verità del soggetto e lo può fare grazie agli strumenti che la filosofia mette a disposizione.

L'intento dell'autore spagnolo, dunque, non sembra differire così tanto dall'originale scopo achenbachiano di fornire al consultante gli strumenti necessari per capire cosa sta facendo *nella e della* sua vita e come modificare il percorso, insoddisfacente, da lui intrapreso.

Sebbene Barrientos, come Raabe, non riconosca ad Achenbach l'esclusività della paternità della consulenza filosofica, si possono comunque intravedere delle somiglianze nelle diverse prospettive. Indubbiamente sono presenti delle differenze sostanziali a livello metodologico, nondimeno permane un ideale comune, che vede nella consulenza filosofica la possibilità per la filosofia di tornare a essere messa in pratica, a parlare con le persone e alle persone.

Epperò l'attenzione che viene giustamente dedicata alla persona, presentata in prima battuta nella stessa definizione di consulenza filosofica, necessita di essere analizzata in modo più approfondito.

Infatti, dire che la filosofia viene applicata *alla* persona significa considerare la persona come l'oggetto del movimento filosofico, su cui, di fatto, viene indirizzata la filosofia.

La persona, in questo modo, diventa il campo d'azione della pratica filosofica; al contrario, invece, la persona non dovrebbe costituire un oggetto o la meta di un moto del pensiero poiché in sé rappresenta quel soggetto da cui la stessa filosofia nasce. Bisogna dunque invertire il rapporto, considerando la persona come il soggetto e la filosofia, come il prodotto del pensiero e della riflessione. Nondimeno, è vero che il campo d'azione della pratica filosofica, rinominata da Barrientos *Filosofia Aplicada*, rimane l'esperienza personale; dunque, di fatto, la pratica filosofica lavora *a partire da e sulla* vita concreta della singola persona.

Per questa ragione, si propone una piccola revisione della definizione di Barrientos, da intendere non più come *Filosofía Aplicada a la Persona*, bensì come *Filosofía Aplicada de la Persona*.

In questo modo la persona rimane al centro del movimento filosofico e mantiene la sua posizione di soggetto intorno a cui si sviluppa la filosofia, senza essere oggettivata né cosificata dal suo stesso prodotto<sup>101</sup>.

Una volta chiarificato il rapporto tra pratica filosofica e persona, bisogna tuttavia compiere un ulteriore passaggio in avanti, per verificare a che tipo di definizione di persona si fa riferimento<sup>102</sup>. Se coincide, dunque, con un io o un insieme di qualità.

Prima di tutto, bisogna analizzare il rapporto che si instaura tra la *Filosofía Aplicada* e la nozione di persona. Questa operazione è fondamentale perché rileva come i tratti della persona che entrano in gioco nel rapporto con la pratica filosofica ineriscano, inevitabilmente, a un tipo di soggettività psichica e morale<sup>103</sup>.

Infatti, il soggetto, per essere in grado di analizzare e chiarificare i passaggi rilevanti della sua esistenza deve innanzitutto essere cosciente di ciò che sta vivendo; inoltre, in secondo luogo, per poter prendere delle decisioni circa la propria vita deve poter comprendere la portata delle proprie scelte, ossia operare grazie alle sue capacità morali di valutazione. Tuttavia, tanto la soggettività psichica quanto la soggettività morale costituiscono delle fasi della vita dell'essere umano che non possono esistere in sé. Necessitano quindi di un fondamento, un supporto, che permetta loro di sussistere in quanto tali: questo fondamento si chiama soggettività ontologica e rappresenta la condizione fondamentale per la presenza

---

<sup>101</sup> In fondo, si utilizza in modo analogo il ragionamento elaborato dall'autore circa la definizione di consulenza filosofica e lo si applica alla sua proposta: come la filosofia riottiene il suo ruolo nominale e l'applicazione quello attributivo, così la persona torna a essere il soggetto e la filosofia l'oggetto.

<sup>102</sup> Lo stesso autore riconosce successivamente la necessità di delimitare e specificare maggiormente il significato attribuito al termine "persona". Tuttavia, ritiene che nell'utilizzo iniziale del termine, il senso della denominazione "Filosofía Aplicada a la Persona" fosse circoscritto e strumentale alla sua differenziazione con la "Filosofía Aplicada a Grupos". Se, infatti, con la prima espressione si intende la consulenza filosofica tout court, con la seconda, invece, si fa riferimento ai laboratori, la filosofia per bambini, i caffè filosofici, ecc... (queste informazioni sono il risultato di colloqui personali di chi scrive avuti direttamente con l'autore durante il soggiorno all'estero presso l'università di Siviglia).

<sup>103</sup> Cfr. A. PESSINA, "Venire al mondo". *Riflessione filosofica sull'essere umano come figlio e come persona*, in C. CARIBONI, A. PESSINA, G. OLIVA, *Il mio amore fragile Storia di Francesco*, XY.IT, Novara 2011, pp. 61-94, pp. 88-89.



o meno degli altri tipi di soggettività, dal momento che coincide con la corporeità stessa della persona<sup>104</sup>.

Come spiega Adriano Pessina, è quindi a partire da questo dato evidente che possiamo individuare la «costante ontologica» dell'essere umano che coincide con il suo essere persona e che «fa di un essere umano, in tutte le fasi della sua esistenza, un *soggetto*, anche prima che sia in grado di esprimere la propria personalità, anche qualora non fosse mai in grado di farlo»<sup>105</sup>.

L'essere umano, dunque, è persona e resta persona umana sempre<sup>106</sup>. In questo modo, infatti, si pone il presupposto che permette agli altri tipi di soggettività, morale e psichica, di manifestarsi, i quali rappresentano delle condizioni di esercizio, il pensiero e la parola, che necessitano della condizione ontologica per verificarsi.

Dunque, anche la *Filosofia Aplicada*, per poter essere messa in pratica, deve basarsi su questa lettura della nozione di persona, che permetta il verificarsi delle condizioni di esercizio, su cui poi agisce la pratica filosofica.

In ogni caso, Barrientos riconosce alcuni limiti di questa prima definizione, che si concentra specialmente sull'aspetto formalistico e non fenomenologico; inoltre, ritiene che la *Filosofia Aplicada Logico-Experiencial* si focalizzi esclusivamente sulla chiarificazione dei concetti e sullo sviluppo delle capacità cognitive del cliente.

Le operazioni che vengono proposte sono di analisi e di sintesi e il filosofo funge da «catalizzatore critico e analitico nella formazione dei concetti e delle teorie»<sup>107</sup>. In questa versione, la pratica filosofica è orientata alla dissoluzione dei problemi (o alla loro apertura), attraverso un lavoro di riflessione e ripensamento delle strutture logiche del cliente.

---

<sup>104</sup> Secondo Pessina, «la corporeità [è] l'aspetto proprio dell'essere personale umano: si tratta, come possiamo comprendere riflettendo su noi stessi, del primo dato evidente, siamo dei corpi viventi che si sviluppano e che per svilupparsi hanno bisogno di aria, acqua, cibo e via dicendo. [...] La nostra capacità di intendere e di volere segue così la nostra esistenza corporea e ne è condizionata e la condiziona» (Ibi, p. 84).

<sup>105</sup> Ibi, p. 85.

<sup>106</sup> Grazie a questa definizione personale, l'essere umano può essere definito un soggetto: «il soggetto inteso come individuo, come questo individuo, è ciò che emerge dal riconoscimento personale dell'essere umano» (Cfr. *Ibidem*).

<sup>107</sup> BARRIENTOS, PACKTER, DE CARVALHO, *Introducción a la Filosofía Aplicada y a la Filosofía Clínica*, cit., p. 21.

Nondimeno, questa versione della *Filosofia Aplicada* rimane limitata a un ambito prettamente formale che non possiede un'eco di tipo esistenziale. Questo implica la possibilità di apparire una mera operazione procedurale priva di significato per la persona specifica implicata nel dialogo filosofico.

Barrientos stesso, infatti, sottolinea un limite di questa lettura della consulenza filosofica: molto spesso «il consulente filosofico esercita un'azione diretta sulle idee del consultante utilizzando strumenti che influenzano le argomentazioni della persona»<sup>108</sup>. Questo provoca un cambio nelle idee della persona, ma non sempre provoca modificazioni analoghe nell'esistenza dell'individuo. Barrientos propone quindi una nuova lettura della *Filosofia Aplicada* che si concentri non tanto sulle capacità del giudizio logico, bensì sull'impatto che l'esperienza può avere. Infatti, afferma che «l'esperienza non incide sulle idee, ma sull'essere»<sup>109</sup>; si presenta, dunque, «la necessità di una razionalità che si rivolga all'essere e non solo al pensiero»<sup>110</sup>.

Barrientos sviluppa così una nuova modalità di *Filosofia Aplicada*, la *Filosofia Aplicada Experiencial*<sup>111</sup> (FAE), che rappresenta il completamento della precedente formulazione. In questo nuovo contesto, prende le distanze dalla forma della consulenza filosofica, ritenendo più fruttuoso procedere attraverso i “talleres”, laboratori filosofici di gruppo in cui si pratica la filosofia. Il pensatore spagnolo non esclude la possibilità di poter costituire dei dialoghi a due, ma predilige questa nuova modalità, poiché può raggiungere più persone contemporaneamente. Concretamente, poi, il lavoro filosofico si sviluppa intorno a quattro pilastri di riferimento: le disposizioni, gli scenari, gli esercizi e le metafore. Con il termine “disposizioni”, il filosofo di Siviglia intende quei fattori che caratterizzano direttamente il soggetto e che, attraverso l'uso degli strumenti filosofici, permettono tanto al cliente come al consulente di prendere coscienza del proprio vissuto, del suo significato più profondo, per poterlo convertire in un'*esperienza trasformativa*. Barrientos stila una

---

<sup>108</sup> Ibi, p. 33.

<sup>109</sup> Ibi, p. 34.

<sup>110</sup> Ibi, p. 35.

<sup>111</sup> Per un primo avvicinamento alla FAE si rimanda a: J. BARRIENTOS RASTROJO, *Tentativas experienciales para una Filosofía Aplicada*, Peter Lang, Berlino 2020. Il testo rappresenta una prima raccolta di saggi in cui l'autore espone in modo sistematico le caratteristiche di questa nuova proposta interpretativa della *Filosofia Aplicada*.

lista di possibili caratteristiche definibili come disposizioni, lasciando tuttavia aperta la possibilità di un ampliamento della stessa. L'umiltà, l'età piena di esperienze vissute, il coraggio di prendere decisioni che non consentono un passo indietro, la pazienza e l'apertura, tanto quanto il ritiro e l'equilibrio sono tutti esempi di disposizioni esperienziali che si possono vivere nella propria vita e che possono incentivare l'emergere di esperienze.

Per quanto concerne l'età vissuta, Barrientos evidenzia come l'età, da sola, non garantisca una maggiore saggezza. Esempio di ciò sono le parole di Seneca, che dichiara che «spesso un vecchio decrepito, per provare d'essere vissuto lungo, non ha altro titolo che la sua età»<sup>112</sup>. Tuttavia, sebbene non sussista una connessione tra saggezza ed età avanzata, senza ombra di dubbio il trascorrere del tempo facilita l'accumulo di esperienze. Nondimeno, Barrientos evidenzia come siano le esperienze della vita e non l'età in sé a incentivare il sapere esperienziale<sup>113</sup>. Allo stesso modo, il coraggio rappresenta la decisione del soggetto di affrontare l'ignoto e l'abisso, accettando di ritornare cambiato. I segni e le cicatrici rappresentano «gli elementi costitutivi della sua nuova identità, che gli conferiscono carattere e personalità»<sup>114</sup>.

Ancora una volta Barrientos fa riferimento a un modo buono, saggio, di esercitare il coraggio, nella giusta misura, secondo le disposizioni stoiche. L'apertura, invece, richiama l'insegnamento sulla *docta ignorantia* di Niccolò Cusano che immagina il sapere come un candelabro sempre acceso, disposto ad accogliere le nuove esperienze<sup>115</sup>. Come evidenzia Carmen Paredes, infatti, «l'ignoranza è, più che un possesso, una disposizione dello spirito verso la conoscenza e equivale, a partire da Socrate, a uno stato di apertura»<sup>116</sup>.

Questi, dunque, sono alcuni dei modi, alcune delle disposizioni, che concretamente possono facilitare l'emergere di esperienze trasformative. Il filosofo, dal canto suo, per poter partecipare al cambiamento del cliente (e in parte al proprio), deve assumere una

<sup>112</sup> SENECA, *De tranquillitate animi*, trad. it. C. Lazzarini, BUR, Milano 2014, 3,8.

<sup>113</sup> Cfr. BARRIENTOS, *Filosofía Aplicada Experiencial*, cit., p. 116.

<sup>114</sup> *Ibi*, p. 117.

<sup>115</sup> Cfr. M.C. PAREDES, *El concepto de "sabiduría" en "Idiota de sapientia"*, «Anuario Filosófico», 1995/n.28, 671-694, p. 675 in BARRIENTOS, *Filosofía Aplicada Experiencial*, cit., p.129.

<sup>116</sup> *Ibidem*.

posizione di ignoranza, in senso socratico, abbandonando «il trono della verità»<sup>117</sup> e aprendosi a ciò che il cliente esperisce. Il ruolo che gli viene attribuito, dunque, è quello di facilitatore, dal momento che fornisce gli strumenti al consultante per poter vivere e riconoscere queste esperienze.

Quando fa riferimento agli scenari, invece, Barrientos intende i contesti in cui ha luogo l'azione filosofica. Si parte sempre da un elemento esperienziale, concreto per arrivare alla teoria. L'autore propone così la processualità itinerante riletta come un modo per imparare a vivere, se eseguita attraverso gli esercizi stoici.

Allo stesso modo, sulla base della mistica e della spiritualità, segue le suggestioni di Antonio Pacheco<sup>118</sup> e formula un'ermeneutica anagogica, ossia basata sull'interpretazione spirituale, che vuole mettere l'io da parte per rivelare il trascendente. Attraverso María Zambrano<sup>119</sup>, l'autrice di riferimento di Barrientos, elabora ancora una epistemologia esistenziale, che si sviluppa a partire dal concetto di *evidenza* per cercare una corrispondenza tra il contenuto esperienziale e la vita del soggetto. Solo stabilendo questo legame, per Barrientos, è possibile assistere a una trasformazione profonda nell'individuo. Infine, utilizza le riflessioni di Claude Romano<sup>120</sup> per formulare il concetto di “orbe ontologico”, nozione con cui l'autore intende le potenzialità dell'esperienza di coinvolgere la persona intera in vista di un suo radicale rinnovamento.

Relativamente, invece, a esercizi e metafore, questi ultimi due elementi rappresentano dei modi per incentivare il soggetto a porsi in un *habitus* differente, che gli permetta di trasformare il proprio vissuto. Barrientos presenta come esempio tra i vari di esercizio un caso di un consultante messicano con cui ha lavorato in prima persona.

Il soggetto non riesce a dormire perché ogni volta che va a letto lo coglie uno stato di ansia molto forte, che aumenta in proporzione al tentativo del ragazzo di controllarlo. L'esercizio che il filosofo suggerisce è quello di scrivere in un diario le diverse fasi in cui l'ansia si manifesta, soffermandosi su tutti i dettagli del caso. In questo modo, il consultante riesce ad accettare l'ansia poiché diventa l'oggetto del compito che gli è stato

---

<sup>117</sup> Ibi, p. 137.

<sup>118</sup> Cfr. J. A. ANTÓN PACHECO, *El ser y los símbolos*, Mandala, Madrid 2010.

<sup>119</sup> Cfr. M. ZAMBRANO (1943), *La confesión: género literario*, Siruela, Madrid 1995.

<sup>120</sup> Cfr. C. ROMANO, *El acontecimiento y el mundo*, Sígueme, Salamanca 2012.

affidato; senza rendersi completamente conto, dunque, grazie all'esercizio accetta la sua situazione esistenziale e la rilegge in modo differente, senza più cercare di liberarsene, bensì accettandola come parte della vita<sup>121</sup>. «Era la prima volta che accettava la situazione come [elemento] esistenziale su cui la vita doveva svilupparsi»<sup>122</sup>. L'ansia non sparisce ma diventa parte della vita del soggetto che, però, non è più controllata da essa.

Le metafore, invece, sono delle suggestioni, delle immagini, da utilizzare per rileggere il percorso di pratica filosofica in chiave esperienziale. Esempi di metafore possono essere il viaggio, il pellegrinaggio, l'allenamento, la coltivazione: il consulente utilizza il linguaggio specifico relativo alla metafora che sceglie di utilizzare in modo da accompagnare l'altro in questo cammino. Per esempio, se si adotta la metafora dell'allenamento, si farà dunque riferimento all'allenatore, alla palestra, al numero di allenamenti settimanali, ai pesi, alle possibili lesioni, all'abbigliamento tecnico. Il consultante deve entrare in questo linguaggio e adottare tutte le misure per realizzarlo, in modo da vivere, da fare esperienza diretta di ciò di cui si sta parlando.

Unito agli esercizi, alle disposizioni e alle esperienze si riesce così a realizzare e praticare una *Filosofía Aplicada Experiencial*.

Barrientos, quindi, presenta queste modalità alternative di fare filosofia per mettere in luce come la *Filosofía Aplicada Experiencial* sia davvero un tipo di filosofia che si focalizza e si sviluppa *nelle* esperienze del soggetto e *attraverso* di esse, in modo che egli possa comprendere in modo diverso sé stesso e la realtà circostante<sup>123</sup>.

Questo tentativo di rinnovamento della consulenza filosofica non si trova solo in Barrientos, ma anche nella consulente israeliana Lydia Amir. La pensatrice, infatti, è molto critica verso le metodologie elaborate dai colleghi, che secondo lei possono essere ricomprese a partire da tre elementi comuni ai diversi approcci: l'autonomia del consultante; la differenza con la psicoterapia e la risoluzione del problema. Per Amir, questi tre pilastri devono essere rivalutati da un punto di vista sia teorico sia pratico: per

---

<sup>121</sup> Per un'analisi esaustiva si rimanda a BARRIENTOS, *Filosofía Aplicada Experiencial*, cit., p.111.

<sup>122</sup> *Ibidem*.

<sup>123</sup> *Ibi*, p. 161.

questa ragione procede con una critica serrata le cui conclusioni la portano a elaborare un proprio metodo specifico.

### 7. *Domandare è lecito, rispondere è necessario*

Per quanto riguarda l'autonomia del consultante, Amir considera l'assunto dell'autonomia del cliente come un paravento per i consulenti per evitare che si assumano troppe responsabilità. Nel momento in cui si lascia al cliente la libertà di decidere per sé, il filosofo è esonerato da qualsiasi giudizio in merito al suo lavoro. Questa prospettiva deriva dalla volontà di evitare di imporre la propria visione al consultante. «I filosofi tendono a essere sospettosi nei confronti del consulente dogmatico, perché assume un atteggiamento paternalistico, che loro rifiutano»<sup>124</sup>.

Amir richiama così i principi dell'etica classica, di stampo individualista, che a partire da Kant hanno considerato l'individuo autonomo, e dunque, totalmente responsabile delle proprie azioni. Questo significa, da un punto di vista descrittivo, che «il consultante è *a priori* responsabile per le sue azioni»; da un punto di vista prescrittivo, invece, «dice alla gente di prendere coscienza della loro libertà e di assumersi la piena responsabilità delle proprie azioni»<sup>125</sup>.

Sembra quindi che la consulenza filosofica si basi sul principio di autonomia. Tuttavia, Amir critica questa impostazione, affermando che la maggior parte dei consulenti in realtà non si pongono come finalità quella di diventare autonomi. Questo è un obiettivo che appartiene maggiormente al filosofo; dunque, «nella pratica, il consulente filosofico dovrebbe distinguere tra le sue aspettative e quelle del consultante»<sup>126</sup> per evitare di imporre, in altro modo, la sua prospettiva su quella dell'altro.

---

<sup>124</sup> L. AMIR, *Three Questionable Assumptions of Philosophical Counseling*, «International Journal of Philosophical Practice», primavera 2004 - vol.2/n.1, pp. 58-81, p. 60 (tutte le citazioni di questo testo sono tradotte da chi scrive).

<sup>125</sup> *Ibidem*.

<sup>126</sup> *Ibi*, p. 61.

Relativamente al confronto con le psicoterapie, invece, Amir individua un legame tra le due discipline, che non vuole considerare come due poli opposti di una disputa. In effetti, la filosofa propende per un'interpretazione conciliante, facendo riferimento al rapporto tra psicologia e filosofia come un ibrido in cui entrambi i soggetti si influenzano a vicenda. È interessante notare come la mossa dell'autrice, a differenza di altri pensatori, non parta dalla psicologia per mostrare gli aspetti comuni che condivide con la filosofia, bensì, compie l'operazione opposta. «I sistemi filosofici – dichiara Amir – includono le psicologie e infatti, è difficile vedere come la filosofia potrebbe avere alcuna rilevanza per la vita se non si occupasse anche delle emozioni»<sup>127</sup>.

Ora, si potrebbe obiettare alla pensatrice che la psicologia non costituisce quella disciplina che si occupa esclusivamente delle emozioni – anche se indubbiamente rimangono un elemento importante nell'analisi psicologica; esistono diversi tipi di psicologia che si occupano di ambiti molto differenti (come la psicologia dello sviluppo, la psicologia sociale, quella del lavoro), che possono esaminare *anche* la risposta emozionale ma non la considerano come l'*unico* parametro di indagine. Inoltre, la stessa filosofia può occuparsi anche delle emozioni, pur mantenendo un approccio prettamente filosofico e non psicologico; l'elemento di distinzione, infatti, si individua nel modo in cui lo stesso tema viene affrontato. Con metodi diversi e strumenti diversi.

Ad ogni modo per Amir è fondamentale padroneggiare anche l'ambito psicologico per poter offrire una pratica filosofica completa, che tenga conto di tutti gli aspetti dell'essere umano. Certo, in questa maniera i confini tra le due discipline si farebbero sempre più labili e si tornerebbe a questionare l'utilità stessa della consulenza filosofica, di cui abbiamo ragionato nei capitoli precedenti.

L'ultimo elemento su cui si sofferma la pensatrice israeliana, in ogni caso, è l'efficacia della pratica filosofica nel risolvere i problemi. Amir, infatti, ritiene che la risoluzione dei problemi non debba per forza costituire l'unico obiettivo della consulenza filosofica. Innanzitutto, appare molto critica nei confronti di quei pensatori che dichiarano che una

---

<sup>127</sup> Ibi, p. 62.

maggior comprensione della questione porti a una sua risoluzione: per la pensatrice «il comprendere non è una condizione sufficiente per cambiare né una necessaria»<sup>128</sup>.

Inoltre, afferma che se a una migliore comprensione, che potrebbe costituire in sé un obiettivo, non segue la risoluzione del problema, allora la situazione può diventare molto frustrante e controproducente per il consultante. In realtà, questo legame che la pensatrice istaura tra la comprensione e la soluzione del problema non è così scontato come sembrerebbe. Infatti, la comprensione della situazione potrebbe portare a realizzare che ci sono degli elementi negativi nella propria persona che non si riescono e non si vogliono ad accettare. Se ci si scopre malvagi o manchevoli di qualche caratteristica che si pensava possedere, la scoperta potrebbe risultare scomoda ma questo non implica necessariamente la volontà di cambiare – e dunque di risolvere la condizione problematica.

Il cambiamento, infatti, non è una conseguenza logica di una conoscenza, ma una decisione consapevole che si sceglie di prendere.

Tuttavia, Amir riconosce che l'aspettativa del consultante, normalmente, stia proprio nella risoluzione del problema. Quello che propone, dunque, è di rendere esplicita la problematicità di questa assunzione al cliente, dichiarando che non si è certi che il problema verrà risolto né che la risoluzione del problema rappresenti il focus del dialogo: lo è la sua chiarificazione invece.

Ora, dopo aver messo in luce i punti critici dei principi che secondo Amir caratterizzano la maggior parte degli approcci di consulenza filosofica, la pensatrice israeliana propone un suo metodo specifico con cui intende fornire un'alternativa alle versioni dei suoi colleghi.

Deliberatamente, esorta «i consulenti filosofici a prendere sul serio la filosofia impegnandosi di più nel dialogo filosofico e meno in altre forme di consulenza»<sup>129</sup>; in questo modo mantiene intatta l'autonomia disciplinare della filosofia e sposta l'attenzione sul dialogo, come strumento principe di lavoro.

---

<sup>128</sup> Ibi, p. 64.

<sup>129</sup> L. AMIR, *Taking Philosophy Seriously*, Cambridge Scholar Publishing, Newcastle upon Tyne 2018, p. 348, (tutte le citazioni di questo libro sono tradotte da chi scrive).



Amir teorizza un metodo che si ispiri al progresso della filosofia. Ritiene che lo scopo principale debba essere il «dissipare la confusione (considerando che la falsa certezza o l'evidenza erronea contano anch'esse come confusione)»<sup>130</sup>. Anche se la pratica filosofica appare meno didattica di una lezione di filosofia, deve mantenere la stessa chiarezza e gli stessi esiti<sup>131</sup>.

La filosofa prevede anche ulteriori obiettivi oltre alla chiarificazione: mira a espandere le opzioni nel ragionamento del consulente, proponendo risposte alternative e facendo riferimento a libri e impianti filosofici. Vuole far guadagnare al cliente un suo spazio interno, per la riflessione e l'astrazione e si propone di enfatizzare l'autonomia e la responsabilità del cliente in base alle sue possibilità. Infine, si pone la finalità di fornire gli strumenti filosofici per permettere all'altro un futuro libero accesso alla filosofia<sup>132</sup>.

Il metodo si costituisce di diversi passaggi: innanzitutto il consultante deve riformulare la situazione problematica in una domanda, preferibilmente che possa avere diverse risposte. Successivamente, presenta le diverse alternative che possono essere pensate per la domanda e, in seguito, le valuta criticamente. Una volta che questa prima fase del metodo viene conclusa si procede con la formulazione di una seconda domanda, che normalmente è collegata alla prima. E così via finché non si raggiunge un livello di chiarificazione totale circa la questione posta inizialmente.

Questa susseguirsi di domande e risposte per Amir è cruciale, perché permette ad entrambi i soggetti coinvolti di sapere esattamente cosa stanno facendo in ogni momento e, dunque,

---

<sup>130</sup> L. AMIR, *Philosophical Practice: A Method and Three Cases*, «Practical Philosophy», Primavera 2003, pp. 36-41, p. 36, (tutte le citazioni di questo testo sono tradotte da chi scrive).

<sup>131</sup> Anche Ora Gruengard, un'altra consulente filosofica israeliana, pone come obiettivo della pratica filosofica la chiarificazione delle posizioni del cliente. Infatti, secondo la pensatrice, il compito del filosofo non è quello di indurre dei cambiamenti nell'altro, bensì quello di esaminare i giudizi della persona per renderli, se necessario, più razionali e meno arbitrari. Infatti, «le credenze, gli atteggiamenti e i comportamenti del consultante sono conseguenze dei suoi giudizi anche quando non è consapevole della sua attività di giudizio, e i suoi giudizi non sono necessariamente razionali» (*The Need to Be Needed*, in L. DE PAULA, P. RAABE, (a cura di), *Women in Philosophical Counseling. The Anima of Thought in Action*, Lexington Books, Londra 2015, pp. 99-120, p. 99 - nostra trad.). È quindi necessario compiere un'operazione di verifica sui giudizi per vedere se sono basati su solide fondamenta razionali oppure no. L'operazione di analisi viene condotta insieme dal filosofo e dal consultante, ma rimane a quest'ultimo la decisione di cambiare o meno le proprie posizioni. Il compito del filosofo si posiziona a monte, nel verificare come l'altro giustifica i propri giudizi: in questo contesto il bisogno che si manifesta è di carattere logico, cioè è necessario che si fornisca una validazione dei propri pensieri.

<sup>132</sup> Cfr. AMIR, *Philosophical Practice*, cit., p. 37.

di poter valutare cosa è stato fatto. Secondo la filosofa, «il metodo delle domande e delle risposte alternative permette uscite facilmente individuabili, di solito accompagnate da una sensazione di soddisfazione perché si riconosce ciò che si è raggiunto»<sup>133</sup>. Quando Amir fa riferimento alle risposte alternative, intende le diverse risposte che pretende dal consultante alla stessa domanda. In questo modo, lo induce a elaborare più opzioni per la stessa questione, potendo così valutare le diverse possibilità.

Non sempre le domande sono collegate logicamente l'una all'altra, ma possono passare da una questione di carattere epistemologico a una di carattere etico. Per l'autrice, infatti, «la domanda iniziale è astratta (non personale) e anche non etica, tuttavia ha implicazioni etiche e personali che solitamente sono della massima importanza e del massimo interesse per il consulente»<sup>134</sup>.

L'elemento etico, dunque, secondo Amir è di norma sotteso a tutte le questioni presentate dai consultanti. Del resto, i problemi che vengono presentati sono molto spesso legati alla difficoltà o all'impossibilità di compiere una scelta di fronte a una situazione complessa, e questa costituisce proprio la base dell'etica.

L'importante, in ogni caso, è riuscire a formulare una domanda adeguata: infatti, se la domanda è posta nel modo corretto, l'analisi che ne sussegue sarà ricca di elementi e di spunti su cui soffermarsi.

Per questa ragione Amir afferma che quando il consultante non riesce a pensare a una buona domanda, ne offre una lei a partire dalle assunzioni che le si presentano nel colloquio in fase preliminare. La pensatrice ritiene cruciale riuscire a compiere il passaggio dal piano personale a quello astratto. Infatti, afferma che «disconnettendo il cliente momentaneamente dai suoi problemi più personali, l'astratto consente uno spazio (talvolta un nascondiglio necessario) per la comprensione, e magari per un cambiamento»<sup>135</sup>.

Questa presa di distanza dal proprio vissuto, dunque, garantisce un'analisi migliore che conduce a una comprensione ulteriore della situazione. Nondimeno, non bisogna arrestarsi

---

<sup>133</sup> *Ibidem.*

<sup>134</sup> *Ibidem.*

<sup>135</sup> *Ibidem.*

all'elemento astratto per evitare di rendere il dialogo filosofico totalmente inutile. Come evidenzia Amir, «l'auto-consulenza filosofica tanto quanto la pratica filosofica rivolta ad altri presuppone una qualche conoscenza dell'arte delle ombre e della luce»<sup>136</sup>.

Fuor di metafora, la pratica filosofica necessita di un collegamento con l'esistenza dell'essere umano per poter avere un qualche significato; come per Barrientos, se rimane una semplice speculazione filosofica, allora non ha senso di esistere. In ogni caso, per la pensatrice l'elemento astratto e quello concreto, personale, sono intrinsecamente legati: infatti, anche nei casi in cui il dialogo si avvia sulla base di una domanda astratta, questo quesito contiene sempre delle implicazioni etiche e personali che sono «della massima importanza e del più grande interesse per il consultante»<sup>137</sup>.

Amir, dunque, riformula nei termini di astratto e personale, il legame tra la sfera intima e il mondo esterno, necessario per non far dirottare la consulenza filosofica a una pratica intimistica e autoreferenziale. Introducendo, inoltre, l'elemento etico, fornisce alla sua interpretazione una connotazione simile a quella achenbachiana. Sebbene non arrivi a ridefinire la consulenza filosofica come una consulenza etica, attribuisce in ogni caso a questo elemento un ruolo cruciale, attraverso cui ripartire per esaminare e valutare i problemi del consultante.

L'analisi e la comparazione delle diverse prospettive fin qui condotte hanno evidenziato come ci sia una netta maggioranza di voci che favorisce l'adozione di un metodo rispetto al libero dialogo di Achenbach, criticato dai più. Seppur con tutte le differenze del caso, l'opinione comune vede nella presenza di una metodologia la possibilità di fornire una base chiara di valutazione per la pratica filosofica, oltre a costituire un riferimento per operare secondo dei criteri certi e distinti.

La pluralità delle procedure specifiche, infatti, non esclude la possibilità di una valutazione, che rappresenta tuttavia il fulcro di un approccio eticamente connotato. Fare riferimento all'elemento valutativo, dunque, significa presupporre uno sguardo etico insito nella pratica filosofica, capace non solo di descrivere, ma anche di esaminare le

---

<sup>136</sup> *Ibidem.*

<sup>137</sup> *Ibidem.*

questioni presentate, in un percorso comune che vede il consulente e il consultante lavorare insieme.

In questo modo si evita inoltre di lasciare alla libera scelta del consulente il timone del dialogo, che sembrerebbe attribuire troppo potere al filosofo, capace in questo modo di indirizzare come meglio crede la consulenza. Fermo restando, in ogni caso, che è il consulente colui che possiede le capacità e le conoscenze per guidare il dialogo. Ad ogni modo, se invece si possiedono dei riferimenti puntuali che devono essere seguiti, allora anche il consulente si trova, necessariamente, vincolato a essi.

Ora, se è vero che fornire delle indicazioni pratiche su come si intende procedere costituisce un riferimento per la valutazione, sia della pratica in sé sia per la scelta del consultante di rivolgersi a un filosofo, questo tuttavia non coincide con la rigidità di un metodo inamovibile.

Infatti, la pretesa di seguire pedissequamente una serie di stadi non è postulata neanche dagli autori più rigidi – non a caso, infatti, quando si parla di metodologia si fa riferimento a delle fasi possibili che si manifestano durante il dialogo filosofico, ma che non possiedono il carattere di necessità.

Inoltre, il rischio che il consulente possa agire sul consultante in modo improprio sussiste anche nell'eventualità che si adotti una rigida metodologia.

Dunque, bisogna a questo punto riconoscere che la relazione consulente-consultante non è una relazione paritaria e simmetrica – almeno non in prima battuta – poiché, se così fosse, la stessa consulenza perderebbe di senso.

È necessario che il filosofo possieda una certa conoscenza specifica che lo ponga nella condizione di poter aiutare, accompagnare, guidare l'altro nel percorso filosofico. Perché, altrimenti, il consultante dovrebbe rivolgersi a un filosofo?

Il rapporto, dunque, almeno a livello di conoscenze e competenze non può dirsi paritario; al contrario, necessita dell'asimmetria per potersi realizzare.

Questo elemento, tuttavia, rappresenta forse uno dei maggiori dilemmi degli autori della consulenza filosofica, che insistono sulla parità e sulla simmetria come differenza sostanziale con il rapporto medico e terapeutico.

Riconoscere, dunque, apertamente una mancanza di simmetria – e di neutralità in alcuni casi – diventa fonte di dibattito e di scontro. Per questa ragione, i tentativi di dissimulare e di provare a mantenere un rapporto paritario sono molteplici.

Bisogna tuttavia capire se questi tentativi hanno ragione di esistere o se non sia il caso di esplicitare i veri rapporti della consulenza filosofica, senza il timore di trovare somiglianze con l'ambito terapeutico, che rimane in ogni caso distinto e separato.

## PARTE III. I NODI FILOSOFICI PIÙ IMPORTANTI

### CAPITOLO SEI

## Di asimmetrie e neutralità

«“Niente di quel che mi accade mi appartiene, niente è mio”  
dice l'Io quando si persuade di non essere di qui,  
di aver sbagliato universo e di non avere scelta se non fra l'impassibilità e l'impostura»

E. CIORAN, *La caduta nel tempo*

### 1. Chi “mena la danza”?

La relazione tra il filosofo e il consultante costituisce il cuore della consulenza filosofica. L'intera pratica, infatti, si struttura a partire da questo rapporto che assume di volta in volta caratteristiche diverse, a seconda dell'ospite che si presenta.

Non è quindi un compito facile cercare di delineare delle caratteristiche comuni ai dialoghi filosofici, che per loro natura sono unici e non replicabili.

Nondimeno, se si vuole considerare la consulenza filosofica come una professione, bisogna cercare di tratteggiare quegli elementi imprescindibili su cui poi elaborare la relazione filosofo-consultante, in modo tale da fornire delle indicazioni di riferimento per coloro che vogliono approfondire questa proposta teorica e pratica.

Del resto, il contraltare di questo rapporto rimane la relazione terapeutica tra psicologo e paziente, da cui si vogliono prendere le distanze ma a cui si guarda come punto di riferimento, seppur critico. Ed è giusto notare che il discorso sull'unicità della relazione

vale anche in questo caso: il comune denominatore rimane la persona, con tutte le sue caratteristiche rappresenta sempre un caso irripetibile.

Dunque, come in campo medico-psicologico, pur tenendo in considerazione l'elemento di insostituibilità personale, bisogna cercare di individuare quegli elementi che caratterizzano la relazione di consulenza filosofica, attribuendole un carattere identitario. Sono due le principali questioni su cui i diversi autori non riescono a trovare un accordo: da una parte, ci si domanda se il rapporto tra consulente e consultante debba essere simmetrico o asimmetrico. Infatti, le iniziali pretese di proporre una parità di ruoli si scontrano con le difficoltà che si manifestano nella pratica al momento di realizzare, davvero, un dialogo filosofico. Dall'altra parte, invece, la questione è relativa alla neutralità o meno del filosofo rispetto alle tematiche presentate e affrontate con il cliente. È davvero possibile che il consulente rimanga neutrale rispetto ai temi affrontati? E ancora, questa supposta neutralità è giusta o si deve invece prendere posizione?

Parità o asimmetria; neutralità o orientamento. Sono questi, dunque, i pilastri teorici su cui si apre il dibattito.

La questione della simmetria, infatti, è un tema particolarmente sentito: quando nasce la consulenza filosofica, come *alternativa* alle psicoterapie e alla filosofia accademica, uno degli scopi è quello di elaborare una proposta che si differenzi nella forma e nella sostanza. Viene, quindi, postulato un rapporto paritario, almeno ufficialmente, tra il filosofo e il consultante, nell'ottica di una costruzione comune del percorso filosofico, che prende avvio dalle questioni esistenziali del consultante ma mette in gioco entrambi i soggetti. Questo significa non riconoscere una disparità di ruoli che, seppur diversi, vengono posti sullo stesso piano: infatti, dal momento che il filosofo è coinvolto in prima persona nella ricerca filosofica, sembra ricoprire una posizione paritaria rispetto al consultante. Diversi ma uguali.

Eppure, questa formulazione iniziale non convince fino in fondo. Infatti, escludendo in ogni caso che una consulenza filosofica si trasformi in una lezione, a ogni modo non sembra possibile sostenere una totale parità tra i due soggetti.

Al contrario, si rileva una asimmetria per quanto concerne il vissuto e le cognizioni: è vero che i vissuti di ambedue i soggetti, filosofo e consultante, sono in gioco in quanto

esperiscono entrambi il loro essere essere umano; tuttavia, persiste una differenza di fondo tra questi vissuti – come tra ogni vissuto di qualcuno se paragonato a quello di qualcun’altro – perché ogni vissuto è relativo a un io, è *suo* e non è replicabile. Nell’essere un io siamo tutti asimmetrici, poiché il vissuto personale non è ripetibile, nonostante la simmetria di fondo dell’essere tutti ugualmente un io.

Inoltre, anche per quanto concerne l’ambito delle cognizioni, delle conoscenze e competenze filosofiche, il filosofo possiede un certo tipo di conoscenza specifica che lo identifica come tale e che non lascia spazio a dubbi su quale sia il ruolo che ricopre nella dinamica di consulenza.

La possibilità di una simmetria, dunque, sembra possibile solo se intesa come la comune condivisione della condizione umana, quella simmetria, a ben vedere, che permette il realizzarsi della democrazia e della logica dei diritti umani. La simmetria è quindi un assunto di partenza che vuole escludere discriminazioni e disuguaglianze tra gli esseri umani, tenendo tuttavia in considerazione l’asimmetria del vissuto e dell’unicità dei singoli io.

Questo discorso vale anche quando si condividono le stesse funzioni lavorative e sociali: sebbene si possa condividere lo stesso ruolo professionale con i propri colleghi, permane una differenza di vissuto che porta le diverse persone a vivere la stessa funzione in modo diverso. Infatti, per quanto la comune appartenenza al genere umano permetta la comprensione vicendevole dei vissuti, tuttavia non consente la condivisione del vissuto, che rimane personale. Ci si comprende perché uomini, ma non si vive un’esperienza allo stesso modo perché io unici e irripetibili.

Questa disparità, quindi, è necessaria e deve essere pretesa: se nessuno dei due soggetti coinvolti fosse in possesso della conoscenza filosofica, la ricerca non avrebbe inizio né la consulenza avrebbe senso.

Del resto, questo è un ragionamento che si applica a qualsiasi tipo di professionista, che viene interpellato proprio in virtù del – ed esclusivamente per il, sarebbe il caso di aggiungere – sapere che possiede.

È ancora una volta Dal Lago che porta l’attenzione su questa tematica, criticando la pretesa parità nella relazione tra consulente e consultante. Con i classici toni taglienti che adotta



contro la consulenza filosofica vuole smascherare un rapporto che di paritario non ha nulla, neanche a livello economico.

Ora, per farla breve, sembra abbastanza chiaro che il consulente possa difficilmente liberarsi di questa densità<sup>1</sup>. Può mettersi quanto vuole su un piano di parità con il consultante, confondere a piacimento i ruoli («sono io che sto imparando da te»), ma - insomma - è lui, da bravo seguace di Socrate, che mena la danza, è lui la guida (spirituale quanto si vuole) del dialogo. È lui che sa (di non sapere), mica il consultante, che invece non sa di non sapere (o meglio sa cose sbagliate), e quindi è confuso – se no perché richiederebbe i servigi del consulente? Ed eccole avvinte, le due *dramatis personae* della CF, in una relazione a doppio senso o a doppio legame, in cui, però uno solo chiede e paga<sup>2</sup>.

Le parole di Dal Lago, indubbiamente sferzanti, toccano un tasto cruciale della pratica filosofica. La presunta parità tra il consulente e il consultante, data dall'idea che si costituisca un cammino insieme di ricerca e di scoperta, collide col fatto che tra i due soggetti sia solo uno colui che possiede le competenze filosofiche per poter condurre il dialogo.

In effetti, Dal Lago ha ragione quando afferma che è il filosofo colui «che mena la danza», che fa da guida al consultante e, se non lo corregge, lo supporta nel momento in cui rileva errori logici di ragionamento. È dunque necessario che ci sia un disequilibrio per far funzionare la consulenza. Altrimenti, raccogliendo la provocazione del sociologo, «perché [il consultante] richiederebbe i servigi del consulente?». La parità di rapporti appare dunque una chimera irraggiungibile, parole vuote più che fatti concreti. Tuttavia, è

---

<sup>1</sup> «Consulente è chi dà consigli, ciò va da sé. Ma ecco, grazie a quella densità semantica che rende così affascinante dimorare nel linguaggio, un'altra ambiguità. In latino, *consulere* significa sia dare consigli, sia chiedere consigli: *rem nulli obscuram consulis* («ci chiedi consiglio su un argomento che non è oscuro per nessuno») potrebbe dire un giorno, con Virgilio, un consulente, stremato dai quesiti del consultante. Ma significa anche qualcosa di performativo, prendersi cura, provvedere, deliberare, decidere (*vultis crudeliter consulere in deditos victosque*, «Volete procedere con crudeltà con i vinti che si sono arresi?», potrebbero rispondere i consultanti). Tant'è che il *senatus* (o *senati*) *consultum* era un decreto, non un parere (e i due consoli a Roma erano i capi dell'esecutivo)» (DAL LAGO, *Il business del pensiero*, cit., p. 44).

<sup>2</sup> *Ibidem*.

possibile smussare almeno in parte la critica dell'autore, se si prende in considerazione il contesto all'interno del quale si sviluppa la consulenza filosofica.

Infatti, presentandosi come alternativa alle psicoterapie, la pratica filosofica propone come una delle sue caratteristiche identitarie l'idea di una parità tra i soggetti del dialogo. Appurato il fatto che una parità totale non sia possibile – proprio perché se questo fosse il caso non sussisterebbe la stessa consulenza – si vuole prendere le distanze dal modello del rapporto medico-paziente, terapeuta-paziente in cui il primo propone su richiesta un trattamento rispetto al quale chiede un consenso. La consulenza filosofica, al contrario, si prefigge lo scopo di partire *dal* consultante, dalla sua prospettiva e dalla sua interpretazione del mondo. Il compito del filosofo è quello di accompagnare, di fungere da guida in un percorso di ricerca e di scoperta in cui il protagonista rimane il consultante. Non ci sono diagnosi né patologie da curare, bensì si va alla ricerca di una chiarificazione concettuale di situazioni esistenziali complesse per permettere all'altro di poter decidere, se vuole, di cambiare la propria condizione. In questo senso il rapporto consulente-consultante differisce dai rapporti di terapia, perché l'obiettivo non è né terapeutico né curativo in senso medico – anche se la cura di sé filosofica rimane una delle finalità intrinseche alla pratica – né si mira a recuperare una condizione di salute (anche mentale). Infatti, è proprio a partire da questo elemento che si istaura la fondata, indispensabile e ineludibile disimmetria filosofica.

Affermare una parità o una simmetria non coincide quindi con la realtà della dinamica di consulenza, né ne riconosce le istanze.

Per quanto concerne l'aspetto economico, invece, la critica di Dal Lago non va a fondo. Non si comprende perché il consulente filosofico debba costituire l'unico professionista che lavora senza essere retribuito, né la ragione per cui il pagamento in denaro costituirebbe uno svilimento della filosofia. La transazione economica, infatti, stabilisce uno scambio ma non lo priva della sua natura più specifica: nessuno si sognerebbe di criticare un medico o un avvocato perché chiedono la parcella, per cui non è chiaro perché il caso del filosofo dovrebbe essere diverso. Specialmente quando le altre figure professionali legate alla disciplina filosofica, quali i professori e gli scrittori, recepiscono – giustamente – un reddito.

Inoltre, come afferma l'economista Luigino Bruni, la transazione economica garantisce una forma di simmetria data dal dovere contrattuale: in cambio di una prestazione si riceve un compenso economico e in questo modo nessuna delle parti implicate si impone sull'altra. «Il mutuo vantaggio – dunque – è il contenuto della transazione, non solo la pre-condizione che rende possibile l'accordo commerciale»<sup>3</sup>. Non a caso, sottolinea Bruni, si sceglie liberamente quale contratto stipulare per soddisfare i propri bisogni: «ogni individuo è libero di scegliersi il partner in base alle proprie preferenze e ai segnali di prezzo»<sup>4</sup>. Fatta la dovuta puntualizzazione, è quindi possibile argomentare in favore di un rapporto economico paritario fruttuoso anche all'interno della consulenza filosofica, che permette lo scambio e il rispetto dei servizi che si offrono.

La prestazione del consulente, convalidata dallo scambio monetario, rimane di natura filosofica e non perde la sua specificità. Il protagonista del percorso filosofico rimane il consultante che indirizza la ricerca, a seconda dei temi che vuole approfondire e affrontare. Il filosofo, dal canto suo, orienta il cliente in questo percorso e si mette in gioco in prima persona partecipando anch'egli alla ricerca filosofica. Non è quindi una figura esterna ed estranea, bensì un partner con cui collaborare.

Legata a questa interpretazione, si manifesta la seconda questione cruciale del dibattito, ossia la neutralità del consulente. Infatti, com'è possibile considerare il filosofo allo stesso tempo un partner nella ricerca e un osservatore esterno imparziale?

E, soprattutto, è giusto che il consulente non esprima alcun giudizio circa le questioni presentate dal consultante o, al contrario, deve prendere posizione in merito?

La neutralità sembra tuttavia costituire un elemento imprescindibile per praticare la professione di consulente: il filosofo, infatti, deve essere neutrale rispetto ai temi che affronta, nel senso che non può e non deve assumere una posizione preconcepita, che gli impedirebbe di praticare la sua professione. Questo punto va capito bene. La questione riguarda il fatto che gli interrogativi affrontati in una consulenza filosofica sono legati alle esperienze e alle problematicità che sorgono dal vissuto dei consultanti. In relazione a ciò,

---

<sup>3</sup> L. BRUNI, *L'ethos del mercato. Un'introduzione ai fondamenti antropologici e relazionali dell'economia*, Mondadori, Milano 2010, p. 182.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

il filosofo non può avere nessuna posizione a priori: di fronte, ad esempio, a un dilemma legato a un'opportunità lavorativa, a un'indecisione rispetto al proprio futuro familiare, alla difficoltà di scegliere tra affetti e carriera, il consulente guarda al problema con occhi neutrali e procede nella disamina dei beni in gioco per verificare, attraverso il ragionamento e l'argomentazione, quali siano quelli da privilegiare.

Nondimeno, sorgono alcune perplessità sulla possibilità e la liceità di una totale neutralità da parte del filosofo, che vada oltre questa iniziale neutralità metodologica che coincide con la disponibilità all'ascolto, dato che in virtù del ruolo che ricopre sembra non potersi esimere dall'indirizzare, guidare e, se necessario, correggere il consultante nel suo percorso di ricerca. Bisogna quindi capire in che senso vada declinata questa neutralità.

La questione è dunque aperta, i pareri sono divisivi e non si trova un'unica posizione da condividere.

Sarà dunque l'analisi delle diverse prospettive a suggerire una risposta precisa a questi interrogativi cruciali.

## 2. *Tra vissuti e neutralità*

Il riferimento iniziale rimane la proposta di Achenbach, che nelle sue pretese originarie vuole mettere a disposizione dell'ospite il sapere filosofico senza però fornire alcun orientamento. Nella sua versione di percorso volto all'acquisizione della *Lebenskönnerschaft*, Achenbach spiega in che modo sia possibile portare l'abilità di vivere all'interno del dialogo di consulenza – questo in fondo rimane l'obiettivo del filosofo.

Il consulente filosofico, deve dunque essere in grado di rendere consapevole il proprio ospite dei vizi, degli errori e della confusione nei suoi ragionamenti senza impedirgli o forzarlo a difendere la propria posizione. L'ospite del dialogo filosofico deve quindi prendere coscienza di essere un principiante che sta imparando.

Così se il consulente non assume una posizione preconcepita rispetto all'argomentazione, proprio questa invece diventa lo strumento per stabilire la priorità dei beni in gioco: si

riflette insieme sulla situazione e si segue il processo razionale che definisce quale bene prediligere tra quelli chiamati in causa nello scenario di cui si discute.

La neutralità del consulente, in questo modo, è declinata in un senso che distrugge la pura neutralità: è neutrale metodologicamente rispetto alla gerarchia dei beni perché le deve far spazio, deve lasciare che emerga. Ed è proprio la sua capacità valutativa derivante dal sapere filosofico che gli conferisce l'autorevolezza nello svolgere il ruolo di consulente: la neutralità metodologica, allora, se non vuole costituire una mera etichetta, non può assumere le forme del non cognitivismo etico e del soggettivismo<sup>5</sup>.

Dunque, sebbene non si impartiscano lezioni o teorie, tuttavia, è evidente che l'asimmetria relativa alla conoscenza in campo filosofico rappresenti la possibilità stessa di condurre una consulenza. Sebbene, quindi, il filosofo non si presenti come un insegnante, nondimeno grazie all'esperienza acquisita e alle conoscenze che possiede, il filosofo può sostenere l'ospite in questo percorso di scoperta e trasformazione di sé.

Lo stesso Achenbach, del resto, sostiene che

la questione è se il filosofo, da parte sua, grazie alle letture sia diventato consapevole e in grado di comprendere, se abbia acquisito in questo modo un sesto senso per ciò che normalmente rimane trascurato e se abbia imparato a sentirsi a suo agio anche nei pensieri, nelle sensazioni e nei giudizi differenti e poco comuni, in quanto solo nel momento in cui egli pensa e percepisce *insieme* al suo ospite, può allora liberarlo dalla sua solitudine – o dal suo senso di isolamento – riuscendo forse così a spingerlo verso altri criteri di valutazione della vita e delle circostanze<sup>6</sup>.

Achenbach, dunque, seppur voglia allontanarsi dal modello terapeutico, riconosce che il filosofo possiede un ruolo: non si tratta di applicare rigorosamente delle teorie, o di utilizzare un modello che rispecchi la norma, bensì di esternalizzare e trasmettere al consultante la capacità di vivere in modo conforme a sé stessi. Solo in questo modo,

---

<sup>5</sup> È proprio la prospettiva dell'oggettivismo etico che esige una neutralità di partenza, intesa come disponibilità a riconoscere ciò che è oggettivamente importante, anche quando la soggettività del consulente potrebbe non essere d'accordo.

<sup>6</sup> ACHENBACH, *La consulenza filosofica*, cit., p. 14.

l'ospite può realizzare se, davvero, «è divenuto ciò che egli è»<sup>7</sup>. Del resto, Achenbach ritiene il filosofo lo specialista «dell'individuale e dell'unico»<sup>8</sup>; l'attenzione, dunque, è rivolta sempre ed esclusivamente alla persona singola – per quanto vi sia tra individuo e persona una diversità semantica su cui non è qui il caso di sottilizzare.

Grazie alla capacità acquisita di vivificare il sapere filosofico nell'esistenza, il filosofo è in grado di guidare l'altro e di *pensare insieme*, espressione interessante con cui l'autore tedesco indica la liberazione dal senso di solitudine e di isolamento che può cogliere la persona; è proprio il pensare insieme che costituisce il prerequisito per apprendere nuovi criteri di valutazione della vita.

Nondimeno, il tracciato di Achenbach, così improntato sull'esperienza individuale, esige una puntualizzazione: il nesso e la differenza tra il porre il *problema della vita* e il *problema del vissuto*. Il nesso, perché in Achenbach sembra esserci solo il secondo tema, il problema proprio perché se manca questo legame viene meno anche la funzione del consulente.

Dunque, questa operazione non è neutra, dal momento che implica un riposizionamento sostanziale della ricerca filosofica. Bisogna quindi capire le potenzialità e i rischi di questa mossa teorica.

Se, infatti, classicamente la filosofia era intesa come l'unione del problema del significato del tutto e quello del significato della vita umana – parafrasando Vanni Rovighi<sup>9</sup> – Achenbach pone invece l'attenzione esclusivamente su questo secondo versante, inteso, appunto, nella forma del vissuto personale. Bisogna dunque chiedersi se l'accento sul vissuto dell'individuo<sup>10</sup>, più che sul significato della vita umana, modifichi o meno il compito filosofico che emerge in modo evidente quando si dice che la filosofia nasce come problema del significato del tutto e della vita umana. Se, da un lato, infatti, per Vanni Rovighi «*nel tutto sono dentro anche io*, e risolvere il problema del tutto significa risolvere

---

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Cfr. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, cit., pp. 10-12.

<sup>10</sup> È interessante notare come l'autore utilizzi il termine "persona" e il termine "individuo" in modo sinonimico, alternandoli senza considerare il portato semantico e filosofico implicato nelle due nozioni.

il problema dell'essere umano, del valore della vita umana»<sup>11</sup>, i due elementi devono procedere necessariamente insieme.

Approfondire solo uno dei due aspetti significherebbe, quindi, lasciare monca la risposta al problema della vita. Il pericolo che si verifica è proprio quello di intendere il vissuto non più in senso fenomenologico bensì in senso psicologico o nel segno di una mera autoreferenzialità senza possibilità in fondo di approfondimenti critici. La conseguenza di questo slittamento interpretativo consiste nella dissoluzione dello stesso problema della vita: se ogni vissuto è a sé, allora, non si può più procedere con un'indagine etica che tratti della vita umana e del tutto.

In questo senso, il consulente filosofico diventerebbe così un mero «geografo [geografi] dei valori»,<sup>12</sup> per utilizzare un'espressione ben riuscita del bioeticista Hugo T. Engelhardt che propugna un approccio non cognitivista all'etica. Infatti, se, come fa il filosofo texano, si ritiene che «la morale laica non [sia] in grado di fornire nessun criterio di scelta»<sup>13</sup>, allora ognuno diventa libero di utilizzare i propri personali criteri morali, che non necessitano il riconoscimento altrui.

Non a caso, nella sua critica alla “filosofia della pretesa”, ossia la filosofia accademica, Achenbach non lascia spazio alle speculazioni metafisiche, che, dal suo punto di vista, indirizzano la riflessione filosofica verso domande universali che si impongono sull'esistenza della persona, con l'intento di riscriverne il vissuto. Afferma infatti che

sono da tempo scomparsi i sostanziali patrimoni metafisici che vorrebbero portarci alla divisione di noi stessi attraverso le domande, se viviamo, cosa pensiamo, o se siamo ciò che “filosoficamente” pretendiamo di essere; insomma, con le domande che provengono da un altro mondo e che rendono ridicola la realtà<sup>14</sup>.

Per Achenbach questo cambiamento porta alla fine della filosofia in senso classico e all'inizio della consulenza filosofica.

---

<sup>11</sup> Ibi, p. 11.

<sup>12</sup> H. T. ENGELHARDT JR (1996), *Manuale di bioetica*, trad. it. S. Rini, Il Saggiatore, Milano 1999, p. 117.

<sup>13</sup> Ibi, p. 108.

<sup>14</sup> ACHENBACH, *La consulenza filosofica*, cit., p. 35.

In questo panorama, il filosofo diventa un geografo, colui che ha il compito di esporre e tracciare le linee guida di riferimento delle varie posizioni morali, senza però poter entrare nel merito di nessuna di esse, per valutarne la consistenza e la validità contenutistica. L'unico criterio che si tiene in considerazione, allora, è meramente formale. Anche in questo caso viene bene un'analogia con Engelhardt, il quale elabora il *principio di beneficenza*<sup>15</sup> come riferimento formale per l'azione dell'essere umano, per cui bisogna agire tendendo al bene; tuttavia, che cosa sia davvero questo bene, non è importante. Per il bioeticista, dunque, «in assenza di una convergenza morale sostanziale, solo una morale laica generale e formale può colmare l'abisso e rendere possibile la collaborazione»<sup>16</sup> tra i diversi soggetti della società, che lui definisce a buon conto *stranieri morali*, ossia individui che non hanno in comune premesse morali e che non possono risolvere le controversie morali mediante la ragione né appellandosi a istituzioni di cui riconoscono l'autorità.

Riformulato in questo modo, il ruolo del filosofo assume sì un atteggiamento prettamente neutrale, essendo privato dell'onere e dell'onore di poter entrare nel vivo delle questioni esposte dal consultante. Se, infatti, il ruolo si limita all'esposizione formale delle diverse posizioni morali, allora il consulente può dirsi completamente esterno ed estraneo al percorso del consultante.

Nondimeno, questa rilettura della consulenza filosofica non sembra rispecchiare le istanze di fondo dello stesso Achenbach: non solo sulla base di queste premesse non è possibile costruire un rapporto di compartecipazione e di condivisione del percorso filosofico di ricerca, ma inoltre non riflette la sostanza della *Philosophische Praxis*, connotata dall'elemento etico, legato alla dinamica perdonante.

Ritorna così quell'ambiguità di Achenbach nei confronti di un contesto da cui non vuole mai esplicitamente prendere completamente le distanze ma da cui, nei fatti, si allontana. In fondo, la questione del nesso tra la vita e il vissuto è la questione del legame tra la nozione di essere umano e la nozione di io; se non si tengono insieme, le due istanze si indeboliscono reciprocamente.

---

<sup>15</sup> ENGELHARDT, *Manuale di bioetica*, cit., p. 117.

<sup>16</sup> *Ibi*, p. 115.



Inoltre, se si elimina la nozione di essere umano rimane solo quella asimmetria data dall'irripetibilità dell'io che impedisce la comunicazione e la comprensione delle esperienze.

Dunque, sebbene la tentazione di ridurre il consulente filosofico a geografo sia certamente adeguata al contesto culturale occidentale – la cui massima espressione si riconosce nel liberalismo dell'indifferenza – non rispetta però il moto che ne è alla base.

Chi va da un consulente filosofico, infatti, sente di aver bisogno di un confronto sul suo vissuto che non sarebbe possibile senza la condivisione di quella condizione umana di cui tutti siamo cercatori e interpreti.

L'esigenza di un'etica diversa è dunque quella di tenere insieme l'universalità con l'attenzione al soggetto, di trovare indicazioni che siano davvero spendibili per la singola persona senza essere per questo autoreferenziali. In fondo, chi va dal consulente filosofico non chiede solo di essere orientato rispetto allo spazio geografico-morale ed esistenziale in cui già abita, ma di criticarlo, di metterlo in questione per trovare ciò che vale e ciò che deve essere tralasciato, uscendo così dal circolo di ripetizioni antropotecniche ben descritte da Sloterdijk che impongono sull'essere umano esercizi e modi di comportamento meccanici.

In questo senso, il problema del vissuto rende più personale, soggettivo e concreto quello della vita, pur tuttavia necessitando il problema della vita per essere affrontato fino in fondo. Ed è questo elemento che rende la consulenza filosofica una filosofia e non una consulenza psicologica: saper riflettere sul vissuto a partire da una riflessione sull'esistenza, cioè in fondo da una prospettiva di antropologia filosofica.

### *3. L'opzione Montaigne: dentro l'io fuori l'essere umano*

Per Achenbach, dunque, l'accento viene posto sul singolo e il problema dell'essere, legato alla cosiddetta "filosofia della pretesa", viene accantonato in favore di una filosofia del particolare. L'esperienza del singolo diventa l'occasione per ripensare alla propria

esistenza e per capire se il percorso che si sta intraprendendo sia davvero il più giusto da compiere.

Nondimeno, si potrebbe nuovamente obiettare ad Achenbach che un'attenzione rivolta al proprio vissuto e alla propria esistenza ha in sé un *telos* di domanda che non può essere soddisfatto da nessuna autoreferenzialità. Riprendendo alcune considerazioni di Adriano Pessina, si può utilizzare la categoria di *verità soggettive* per parlare dell'oggetto principe della consulenza filosofica, intendendo con questa nozione le verità che parlano direttamente del soggetto e non di un oggetto esterno ed estraneo. Non si tratta in ogni caso di verità arbitrarie, bensì «delle verità del soggetto, delle verità della sua esperienza di soggetto»<sup>17</sup>. La differenza con le verità oggettive, dunque, si individua nell'oggetto della conoscenza.

Le verità soggettive sono, in questo caso, quelle che possiamo maturare soltanto cercando di rispondere a una domanda sul “chi sono io” senza dimenticare *che cosa siamo*, cioè senza assumere il modello puramente psicologista della soggettività che abbiamo imparato attraverso il linguaggio della contemporaneità<sup>18</sup>.

Si tengono dunque insieme, contemporaneamente, entrambi gli aspetti dell'essere umano, la sua soggettività, il *chi* di ognuno, e la sua appartenenza all'*umano*, l'universale comune a tutti.

È la consulente israeliana Lydia Amir che cerca in prima persona di mostrare come questo sia possibile, recuperando le riflessioni di Kierkegaard<sup>19</sup> relative alla condizione umana.

---

<sup>17</sup> A. PESSINA, *Barriere del corpo e della mente*, in A. PESSINA (a cura di), *Paradoxa. Etica della condizione umana*, Vita e Pensiero, Milano 2016, pp. 199-243, p. 226.

<sup>18</sup> *Ibi*, p. 227.

<sup>19</sup> Si è scelto di esporre l'uso che fa Amir di Kierkegaard sebbene si sia consapevoli che la filosofa abbia condotto degli studi simili su altri autori come Platone. Cfr. L. AMIR, *Plato's Theory of Love: Rationality as Passion*, in BARRIENTOS, *Entre Historia y Orientación Filosófica*, cit., pp. 77-92; L. AMIR, *Rethinking Philosophers' Responsibility*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2017, pp. 180-195. A partire dalla tematica amorosa presente in Platone, Amir approfondisce le sue ricerche relativamente all'ambito sessuale, affermando che la sessualità sia un aspetto fondante e fondamentale dei rapporti amorosi che troppo spesso è stato censurato. La filosofa rilegge la sessualità come un ambito di indagine etica, la cui virtù specifica è rappresentata dall'erotismo, «che implica godere con piacere di ciò che è». «In questo senso, una buona sessualità è un percorso verso la saggezza, poiché la pienezza ci insegna a godere di ciò che è invece di ciò che non c'è (veramente)». Cfr. L. AMIR, *A New Field in the Practice of Philosophy*, in

L'antropologia filosofica di Kierkegaard, infatti, legge l'umano come una posizione di medietà tra l'infinito e il finito, tra lo spirito e il corpo. Per questa ragione cerca di tenere sempre insieme questi due elementi ed elabora il concetto di "pensare soggettivo"<sup>20</sup>, ossia l'idea che il pensiero del soggetto sia cruciale, se e quando venga utilizzato per chiarificare la confusione intellettuale e per desiderare un modo di vivere migliore.

La riflessione dell'interiorità è la riflessione doppia del pensare soggettivo. Pensando il pensatore pensa l'universale; ma come esistente in questo pensiero, che se lo appropria nella sua interiorità, egli s'isola in modo sempre più oggettivo<sup>21</sup>.

Amir ritiene che il "pensare soggettivo" dia la possibilità all'essere umano di comprendere sé stesso. Il legame tra il pensiero universale e l'elemento di esistenza personale permette infatti al soggetto di riconoscersi come un'interiorità che, come afferma Kierkegaard, è capace di leggersi come oggetto interiore e vivente del pensare.

Inoltre, per Amir il pensare soggettivo ha una funzione etica. La pensatrice infatti mostra come, sempre attraverso la riflessione soggettiva, l'individuo arrivi a voler modificare e migliorare la propria esistenza. «Se l'individuo scopre che la sua esistenza non corrisponde alla sua concezione astratta di ciò che l'esistenza è idealmente, è costretto ad "agire" per ristrutturare la sua esistenza in modo che corrisponda a questa concezione»<sup>22</sup>.

Tuttavia, questa affermazione di Amir, pronunciata in questo modo, appare problematica perché esclusivamente formale, ossia in scia – idealmente – con Engelhardt. Infatti, se la nozione di "esistenza ideale" non viene specificata da alcun contenuto, allora qualsiasi tipo di comportamento diventa accettabile e accettato, basta che sia coerente con il modo di pensare del soggetto. Anche uno stile di vita nazista, per fare un esempio estremo, se coerente con sé stesso, trova posto all'interno di questi presupposti.

---

L. AMIR (a cura di), *New Frontiers in Philosophical Practice*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2017, pp. 118-141, p. 120.

<sup>20</sup> S. KIERKEGAARD (1846), *Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di filosofia"*, in ID., *Opere*, trad. it. C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972, pp. 259-612.

<sup>21</sup> Ibi, p. 296.

<sup>22</sup> L. AMIR, *Soren Kierkegaard and the Practice of Philosophy*, in J. BARRIENTOS RASTROJO, *Entre Historia y Orientación Filosófica. Volumen II – Filosofía Contemporánea*, Ediciones X-XI (online), Siviglia 2006, pp. 31-46, p. 40.

Inoltre, la corrispondenza tra la conoscenza di sé e la volontà di cambiare che stipula Amir non è così scontata né automatica come l'autrice vorrebbe far sembrare. Nessuno è davvero costretto a modificare la propria esistenza, tanto meno si può considerare il cambiamento una conseguenza logica della riflessione razionale. Inoltre, l'effetto può anche essere contrario: ci si può scoprire sgradevoli, diversi da come si immaginava di essere, ma questo non comporta automaticamente o necessariamente un cambiamento del sé. Anzi. La presa di consapevolezza rappresenta il primo stadio, non sufficiente, a una modifica del proprio essere – che può anche non avvenire.

Nondimeno, secondo Amir l'individuo è portato a ricercare una corrispondenza tra il pensiero e l'essere. Sicuramente, a ogni modo, la consapevolezza della mancata armonia tra le due dimensioni comporta un certo squilibrio nel soggetto. Non sempre, tuttavia, questo è seguito da una scelta di cambiamento.

Kierkegaard, dunque, serve ad Amir per mettere in luce le funzioni intellettuali ed etiche della riflessione che coincidono con l'obiettivo principale della consulenza: «il pensiero astratto al servizio della vita individuale»<sup>23</sup>.

Questa formulazione richiama inevitabilmente il legame tra la nozione di *essere umano* e quella di *io*: seppur espressa con altri termini, non del tutto coincidenti, il senso è dunque analogo. Il pensiero astratto, infatti, deve essere utilizzato per comprendere l'esperienza individuale, le categorie della riflessione vengono applicate alla contingenza personale, per analizzarla e comprenderla.

Per Amir, quindi, la domanda che si pone nella pratica filosofica sembra avere sempre anche una connotazione etica o perlomeno antropologica. Questo non significa che ogni dialogo filosofico debba essere indirizzato esclusivamente a un'analisi etica, elemento che renderebbe la consulenza filosofica un duplicato di qualsiasi analisi morale inserita nell'ambito della filosofia pratica.

Nondimeno, è bene ricordare come l'elemento etico costituisca il sostrato di qualsiasi indagine filosofica che scelga di occuparsi dell'agire dell'essere umano. Infatti, se si considera che l'azione umana non è mai solipsistica, bensì è sempre inserita in un contesto

---

<sup>23</sup> *Ibidem*.

relazionale, diventa necessario valutare le scelte che si compiono e il loro significato a livello personale e comune. Per richiamare le parole di Sartre: «scegliendomi, io scelgo l'essere umano»<sup>24</sup>. E quando si parla di scelta si entra inevitabilmente nel campo dell'etica.

Dunque, scindere il problema del vissuto da quello della vita mette in crisi il binomio essere umano-io che permette di far fiorire il dialogo consulenziale nella comprensione reciproca e comune dell'esperienza umana.

Tuttavia, Achenbach immagina che, per poter rispondere adeguatamente al problema del vissuto, non sia più possibile fare riferimento a criteri meta-individuali: rifiuta infatti una visione universale per mantenere esclusivamente un focus particolare, sulla sola esperienza del singolo individuo. Richiamando nuovamente le parole dell'autore, «ciò che li [i consultanti] muove non è quasi mai la domanda di Kant “che cosa devo fare?”, ma più spesso la domanda di Montaigne “che cosa sto facendo?”»<sup>25</sup>. Dunque: dentro Montaigne, fuori Kant.

Eppure, soffermarsi esclusivamente su cosa si sta facendo rimane una questione meramente descrittiva. A prescindere dal fatto che ci sono descrizioni che non possono non terminare in valutazioni<sup>26</sup>, il punto più rilevante è che l'interesse di domandarsi che cosa si sta facendo trascende la mera descrittività: si pone questa domanda perché si sente che qualcosa non va, di aver bisogno di aiuto o, per lo meno, di un confronto. Andare da un consulente costituisce già di per sé, da questo punto di vista, un *trascendere* la situazione esistenziale in cui si è e, dunque, la sua (mera) descrizione.

Ma nel momento in cui si entra nel campo valutativo il ruolo del filosofo diventa cruciale, proprio perché diventa il riferimento a cui affidarsi per acquisire gli strumenti necessari per procedere nella valutazione.

Al contrario, il rischio sarebbe quello di cadere in una visione soggettivistica, in cui la stessa *Philosophische Praxis* non troverebbe spazio.

---

<sup>24</sup> SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, cit., p. 42.

<sup>25</sup> ACHENBACH, *La consulenza filosofica*, cit., p. 12.

<sup>26</sup> Se sto prendendo un oggetto non mio e ho il consenso del suo legittimo proprietario (descrizione), sto dunque *prendendo in prestito* qualcosa (valutazione). Se invece il consenso manca (descrizione), quello stesso atto si configura come un furto (valutazione).

La presunta parità tra il filosofo e il consulente appare dunque sempre più debole da sostenere.

In ogni caso, è lo stesso Achenbach a complicare ulteriormente le carte: dichiara infatti che la consulenza filosofica è «un confronto tra due caratteri»<sup>27</sup>.

Dopo un certo tempo si comprende quale dei due è più stabile, più fondato e più sicuro di sé e sarà questo a imporsi sull'altro, ma per il suo bene<sup>28</sup>.

Non è tuttavia chiaro che cosa intenda Achenbach con il termine “carattere”, se lo impieghi come sinonimo, improprio, della nozione di persona o se invece indichi la presenza – o l'assenza – di una forte personalità. Nondimeno, se questo fosse il caso, trasformerebbe la consulenza filosofica in una relazione impositiva in cui chi è caratterialmente più vigoroso prevale sull'altro, determinando la distribuzione dei ruoli. Ma questo non può essere il modo in cui si stabilisce chi sarà il consulente e chi il consultante.

Al contrario, infatti, la consulenza filosofica nasce sull'asimmetria data dalla conoscenza e dall'esperienza filosofica della vita che il consulente possiede, dall'aver capito e interiorizzato molte teorie, senza tuttavia esserne caduti vittima. Per Achenbach, il ruolo del filosofo è il risultato di questo sapere vivente, che gli permette di acquisire quella che l'autore considera la più grande virtù: la *saggezza a distanza*. Con questa espressione, il pensatore indica «la capacità di accogliere l'altro nella sua interezza ma senza perdere noi stessi in lui»<sup>29</sup>. L'altro, quindi, resta su un piano diverso, asimmetrico, che ne protegge l'unicità e la differenza di vissuto.

La conoscenza filosofica, dunque, è indispensabile e costituisce il punto di partenza, non sufficiente, per poter diventare consulente filosofico. È necessario, inoltre, un percorso ulteriore per apprendere come mettere in pratica con un ospite la filosofia e raggiungere un certo grado di consapevolezza e di sensibilità per poter lavorare con lui. Il consulente,

---

<sup>27</sup> ACHENBACH, *Philosophische Praxis*, cit., p. 166.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

secondo Achenbach, deve impersonare la verità dello spirito hegeliana: «essere sé stessi presso l'altro»<sup>30</sup>.

Il filosofo, dunque, ha la responsabilità di rimanere fedele a sé stesso, senza tuttavia affermarsi sull'ospite: essere *presso* l'altro, non imporsi *sull'*altro. Anche in questo caso, a ogni modo, non può esistere un rapporto di neutralità. Rimanere fedeli a sé stessi, infatti, significa restare sulle proprie convinzioni, ragionate ed esaminate, e non modificarle sulla base di una transazione economica. Il consulente, quindi, non deve accettare a priori il punto di vista dell'altro, bensì impegnarsi nel percorso di scoperta dei beni in gioco presenti nella situazione e della loro priorità.

Il consulente, del resto, possiede le capacità per condurre una ricerca logico-razionale, in grado di guidare e indirizzare il ragionamento altrui, e di riposizionarlo qualora incontri difficoltà e fraintendimenti. Uno squilibrio iniziale, quindi, deve essere presente e costituisce l'elemento cruciale per impostare la ricerca, che permette poi di raggiungere una simmetria conclusiva in merito, non alla conoscenza del tutto, ma alla questione specifica presa in esame. La legittimazione etica di questa asimmetria sta proprio nel fatto che quest'ultima diventa proprio il mezzo per la simmetria.

Il consultante, infatti, non si rivolgerebbe al filosofo se non ritenesse di poter ottenere una qualche forma di accompagnamento e di guida per la sua situazione. La mancanza di parità e di equilibrio, dunque, è la condizione indispensabile per strutturare il dialogo filosofico, che rimane in ogni caso bilanciato per quanto concerne il coinvolgimento e la partecipazione attiva di entrambi i soggetti alla co-costruzione dell'indagine filosofica.

Se dunque il dialogo filosofico si struttura a partire dal vissuto dell'ospite, allora sembra necessario tornare a porre l'attenzione all'esperienza concreta, ricominciando dal dato reale che è la vita. L'esperienza, quindi, costituisce il punto di partenza su cui fondare la pratica filosofica. Tra i diversi autori, è Barrientos colui che ne elabora una nuova versione proprio a partire dal dato esperienziale.

---

<sup>30</sup> *Ibidem*.

#### 4. *Dal cambiamento all'orientamento*

La *Filosofía Aplicada Experiencial* di Barrientos consiste in un

processo di generazione e monitoraggio di esperienze (dirette o indirette) per il consultante e di disposizioni precise affinché il suo vissuto si trasformi in esperienza con l'obiettivo di provocare trasferimenti ontologici che generino nuove comprensioni della realtà e di sé stesso<sup>31</sup>.

Questi cambiamenti sono diretti verso l'approfondimento esistenziale e la dissoluzione di conflitti. Il cosiddetto "trasferimento ontologico" di cui parla Barrientos si pone la stessa finalità: infatti, non si vuole davvero vedere una mutazione a livello ontologico, ossia nell'essenza della persona, che resta tale – se no non sarebbe più una persona umana –, bensì si aspira a "nuove comprensioni della realtà e di sé stesso". Costituisce dunque un atteggiamento di criticità nei confronti del proprio vissuto, che può essere dunque riletto e modificato producendo una nuova comprensione del sé e del mondo. Questo cambiamento deve avvenire non solo a livello del pensiero ma soprattutto nell'esperienza concreta<sup>32</sup>. Non a caso, Barrientos ritiene che la messa in pratica dell'esperienza si raggiunga «attraverso degli esercizi con un potenziale ermeneutico di carattere ontologico»<sup>33</sup>, ossia degli esercizi che forniscono nuovi orizzonti interpretativi al soggetto su di sé e che gli permettono di cambiare.

Barrientos, dunque, non ha timore di dichiarare l'intento di rinnovamento e di cambiamento presente nella pratica filosofica. Né ritiene che il rapporto tra il consulente e il consultante sia totalmente simmetrico: il filosofo

---

<sup>31</sup> BARRIENTOS, PACKTER, DE CARVALHO, *Introducción a la Filosofía Aplicada y a la Filosofía Clínica*, cit., p. 43.

<sup>32</sup> Certo, non è del tutto chiaro perché l'autore lo definisca "trasferimento ontologico", a meno che non faccia riferimento a un'accezione dell'ontologia esistenzialista, che dunque inerisca non tanto all'essenza bensì all'esistenza, in una modalità sartriana che rinnega l'essere come preesistente all'esistente.

<sup>33</sup> J. BARRIENTOS RASTROJO, *Plomo o Filosofía. Entrenar para la desinserción social en prisión*, UNAM, Città del Messico 2022, p. 91 (tutte le citazioni di questo libro sono tradotte da chi scrive).



è cosciente che le persone che arrivano a una sessione non dispongono degli strumenti per generare un processo di pensiero così completo come quello dei pensatori del passato. Sta qui il focus del suo lavoro: controllare che, attraverso le sessioni, si sviluppino [nel consultante], seppur in erba, le capacità filosofiche<sup>34</sup>.

Il consulente ha dunque il compito di monitorare che nel cliente «si sviluppino [...] le capacità filosofiche»; questo implica necessariamente che il professionista possieda delle competenze ulteriori rispetto alla persona che a lui si rivolge. Già a partire dalla prima formulazione della pratica filosofica, la *FALA*, Barrientos non fa segreto di quelli che sono gli strumenti filosofici posseduti dal consulente, che attraverso la pratica deve trasmettere al consultante. La disparità di conoscenza, dunque, non viene mai messa in discussione e, anzi, costituisce il prerequisito che permette alla consulenza di essere messa in pratica. Inoltre, a differenza del metodo di Raabe, Barrientos riconosce ai consultanti la mancanza di competenza specifica: non solo non è richiesta ma, al contrario, viene dato per scontato che «non dispongano degli strumenti per generare un processo di pensiero così completo come quello dei pensatori del passato»<sup>35</sup>. È il ruolo del filosofo quello di mostrarli e insegnarli, grazie all'asimmetria di cognizione che sussiste tra i due soggetti.

In questo senso, quindi, la consulenza filosofica funge da *orientación*, da orientamento: guida e stimola un rinnovamento nella persona attraverso i contenuti filosofici che vengono proposti dal consulente filosofico.

Del resto, questa presa di posizione dell'autore si pone in scia con la sua interpretazione di pratica filosofica: infatti, per Barrientos la filosofia deve essere utile e apportare un miglioramento nella vita del consultante e lo deve fare, non tanto in chiave diagnostica e successivamente terapeutica, ma quanto a livello esistenziale, a partire dall'esperienza del singolo. Secondo l'autore, dunque, per evitare di «cadere in una dissonanza tra quello che si pensa, quello che si fa e quello che si desidera»<sup>36</sup> bisogna rileggersi la pratica filosofica attraverso le lenti dell'esperienza, che diventa il vero protagonista della filosofia.

---

<sup>34</sup> BARRIENTOS, *Filosofía Aplicada Experiencial*, cit., p. 39.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ibi*, p. 98.

Il cambiamento è dunque verso una nuova versione di sé che risponde all'esigenza di rinnovamento che il soggetto vive. La pratica filosofica, così ridefinita, si prefigge come obiettivo il cambiamento della persona che a essa si rivolge, un cambiamento che non deve rimanere a livello del pensiero e del ragionamento, ma deve effettivamente trovare un riscontro nella vita concreta del consultante.

Nondimeno, Barrientos è netto nel ritenere che il cambiamento debba avvenire, se avviene, per opera del consultante: il filosofo non entra nel merito delle scelte né promuove una valutazione delle diverse opzioni. Il suo compito, infatti, si ferma prima: una volta individuate le alternative possibili, sta al consultante decidere cosa fare. A differenza di un filosofo classico, che invece procede nell'analisi e nella valutazione delle opzioni, per propendere per quella che ritiene essere migliore, il consulente filosofico non si esprime e, al contrario, deve cercare di non far trapelare la propria posizione durante le sessioni di consulenza. Se questo fosse il caso, infatti, si tratterebbe di un'imposizione ideologica, derivante dall'adozione di una prospettiva filosofica specifica a cui si vuole indurre il consultante<sup>37</sup>.

Barrientos coglie quindi nella neutralità del filosofo il punto chiave per far funzionare una consulenza filosofica, estendendo tuttavia la sfera della neutralità all'elemento valutativo. Per il pensatore spagnolo, infatti, il filosofo ha il dovere di fermarsi alla semplice analisi delle diverse opzioni, ovvero dei beni in gioco, senza procedere alla loro valutazione. Non si riflette sulla decisione, fermandosi invece alla descrizione. È compito del consultante,

---

<sup>37</sup> Le informazioni relative alla posizione di Barrientos sono il risultato di colloqui personali tra il pensatore spagnolo e chi scrive, in occasione di un soggiorno di studio presso l'Università di Siviglia. Barrientos non fa segreto delle proprie posizioni e anzi, arriva ad affermare che anche nei casi più estremi, in cui il consultante sta valutando di togliersi la vita, il filosofo ha il dovere di rimanere neutrale, fornendo tuttavia in sede consulenziale delle alternative al suicidio. La scelta, a ogni modo, resta del consultante e non è detto che venga comunicata al filosofo. Forse, si potrebbe però perseguire un altro tracciato, che consiste nel prendere sul serio l'opzione cominciando dal suggerirne una lettura diversa. Non a caso, è Pascal che ci ricorda che anche chi sta andando a suicidarsi, in realtà, vuole essere felice, ossia uscire dalla condizione di miseria in cui si trova imprigionato (Cfr. B. PASCAL (1670), *Pensieri e altri scritti*, trad. it. G. Auletta, Mondadori, Milano 2018, fr. 425, p. 326), proprio a dimostrazione che il vero obiettivo è liberarsi da una situazione opprimente e non togliersi la vita; dunque, si può ragionare su come realizzare questo obiettivo. Inoltre, proprio perché si fa insieme filosofia, il consulente filosofico deve avere certamente il compito di mostrare che l'opzione suicidaria, che apparentemente viene presentata come una scelta di libertà, non permette di realizzare questa libertà: nel momento in cui la vita viene meno, e si realizza l'annullamento di sé, infatti, è la stessa libertà che viene meno. Nello spazio della discussione il consulente ha quindi il dovere di intervenire e dire al consultante che il suicidio non realizza alcuna libertà.

in una fase posteriore, valutare in autonomia se scegliere tra le alternative possibili, decidendo quale sia quella da preferire.

Ora, se è vero che la scelta deve rimanere del consultante, nel tentativo di non influenzare il consultante in alcun modo il filosofo finisce per venire meno a uno dei suoi compiti, ossia quello di *orientare*, di guidare l'altro nel percorso decisionale. Se tutte le alternative sono interscambiabili, allora anche il dialogo filosofico perde di senso e di importanza. È vero che può essere comunque utile a scoprire le alternative in gioco, ma se non fornisce gli strumenti per valutarle, rimane un percorso monco, interrotto a metà.

Su un binario diametralmente opposto si pone invece Peter Raabe, che vede nella non neutralità del filosofo, nonché nell'asimmetria di ruoli, il senso della consulenza filosofica, nonché le responsabilità a essa connesse.

### 5. *Contro il relativismo morale*

Per il filosofo canadese, il consulente deve assumere il suo ruolo di "autorità": i clienti non si rivolgono a lui solo perché in grado di filosofare, ma perché si aspettano una differenza significativa tra loro e il consulente circa le capacità di ragionamento. Il consulente, infatti, è in grado di assumere una prospettiva più universale e oggettiva rispetto ai problemi del consultante, proprio perché gode di una visione esterna sul tema che gli permette di individuare i nodi irrisolti e le possibili soluzioni<sup>38</sup>.

Al consulente filosofico dunque viene riconosciuta

un'attitudine professionale – sotto forma di esperienza pratica e di anni di studio accademico – che ha prodotto in lui le capacità di ragionamento necessarie a raggiungere il livello di acutezza filosofica e di competenze dialogiche necessarie per "risolvere il mistero", delle quali il cliente non è ancora in possesso<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Cfr. RAABE, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, cit., p. 159.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

Non si parla dunque di postura paritaria, bensì si riconosce che le due figure hanno ruoli e competenze diverse che devono essere tenute in considerazione e rispettate.

Con le parole di Raabe, «si potrebbe dire che il consulente aiuti il cliente a esaminare i pezzi del *puzzle* della sua vita, a riconoscerne le interconnessioni e a ricomporli in un modello più facilmente comprensibile»<sup>40</sup>. È quindi il consulente che possiede la conoscenza di *come* affrontare e risolvere le questioni problematiche; la conoscenza del *che cosa* invece si sviluppa esclusivamente nel dialogo tra consulente e consultante.

In linea con la prospettiva di Raabe, si pongono anche Lahav – nella sua prima fase speculativa – e Marinoff. Sebbene questi due autori non esprimano preferenze esplicite, dal modo in cui elaborano le singole proposte di consulenza filosofica si può dedurre che propendano per un rapporto asimmetrico. Infatti, essendo il loro un approccio orientato alla soluzione del problema, si riconosce al filosofo il compito di fornire al consultante gli strumenti per comprendere e risolvere la questione analizzata. Per quanto concerne il caso specifico di Lahav, sicuramente la prima fase della speculazione dell'autore necessita un'asimmetria di ruoli, per permettere al filosofo di sostenere l'ospite nel percorso di scoperta e comprensione della propria visione del mondo. Relativamente invece alla "filosofia profonda", che caratterizza la fase più matura del pensiero dell'autore, si potrebbe supporre che i ruoli all'interno della compagnia filosofica siano maggiormente paritari. Tuttavia, anche in questo contesto, il filosofo assume in ogni caso il ruolo di conduttore, colui che guida la ricerca del sé profondo e fornisce gli esercizi da svolgere. Non sembra quindi possibile riuscire a rintracciare una vera parità neanche in questo frangente. A maggior ragione, se la ricerca riguarda il proprio io interiore e profondo, emerge la differenza tra i vissuti, asimmetrici perché unici, in cui ognuno si immerge in modo diverso e lavora nella sua specificità.

Come Raabe, dunque, anche Marinoff e Lahav devono supporre una disparità di ruoli e funzioni, per poter mettere in pratica la consulenza filosofica in modo efficace.

Ad ogni modo, Raabe ci tiene a specificare che il rapporto che si istaura non è distaccato né clinico, rivolto a un estraneo, bensì una relazione tra due esseri umani, simili tra loro,

---

<sup>40</sup> Ibi, p. 152.

che hanno familiarità coi problemi che si verificano nell'esperienza quotidiana. È dunque un «approccio empatico»<sup>41</sup>, nel quale le esperienze del cliente possono essere «messe in risonanza»<sup>42</sup> con quelle del filosofo, permettendo così una migliore comprensione. Ciò non toglie, che sussista un'asimmetria tra i due soggetti, senza sminuire in ogni caso la loro relazione, che invece rientra per Raabe tra le relazioni primarie, ossia quelle in cui l'essere umano è coinvolto coi propri simili senza attuare alcuna forma di transfer.<sup>43</sup>

Questa disparità di ruoli si accentua soprattutto nel terzo stadio del metodo di Raabe, quello relativo al momento formativo, in cui si manifesta con chiarezza l'asimmetria.

Raabe non ha nessuna pretesa di sostenere un rapporto paritario, che rifiuta in favore di una relazione dialogica che riconosca e rispetti i diversi ruoli e le diverse posizioni dei soggetti in gioco. Senza questo scarto, non ci sarebbe alcuna possibilità di aiutare il consultante, rendendo dunque inefficace la pratica filosofica. Bisogna quindi focalizzarsi sulla «comprensione di *come* [il cliente] sia pervenuto a vedere le cose in modo diverso e di *che cosa* abbia reso possibile che le veda in un modo che prima gli era precluso»<sup>44</sup>.

La consulenza filosofica, riletta quindi come formazione, fornisce inoltre un ulteriore elemento di specificità della prospettiva di Raabe: la non neutralità del filosofo-insegnante. Raabe, infatti, prende posizione al riguardo, affermando che «qualunque consulente filosofico che scelga di aiutare il cliente a raggiungere solo obiettivi moralmente accettabili e ragionevoli non può legittimamente sostenere di essere neutrale. La neutralità assoluta non solo manda segnali sbagliati al cliente, può anche essere drammaticamente controproducente»<sup>45</sup>.

Raabe recupera il testo di Mary Warnock “The Neutral Teacher”<sup>46</sup> sull'educazione, operando un'analogia tra il contesto scolastico e la consulenza filosofica. La dicotomia che si presenta è tra un'assunzione di un atteggiamento neutrale da parte dell'insegnante, che porta a promuovere anche i “mostri”, e una presa di posizione chiara, spesso riletta

---

<sup>41</sup> Cfr. Ibi, p. 160.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>44</sup> Ibi, p. 179.

<sup>45</sup> Ibi, p. 220.

<sup>46</sup> M. WARNOCK, *The Neutral Teacher*, in W. HARE e J. PORTELLI (a cura di), *Philosophy of Education*, Brush Education Toledo USA 2001, pp. 139-148.

come indottrinamento. Secondo Warnock, come l'insegnante ha il dovere di non essere neutrale per quanto concerne le questioni morali insite al proprio insegnamento e legate al contesto, così, aggiunge Raabe, il consulente filosofico deve prendere posizione relativamente ai problemi posti dal consultante. Al contrario, rimanendo ancora nell'analogia, l'insegnante che non mostra come raggiungere le conclusioni *buone*, rischia di «appoggiare implicitamente un soggettivismo autoreferente come approccio sufficientemente morale alla vita»<sup>47</sup>. È evidente che il compito dell'insegnante non si estende al di fuori delle mura scolastiche, tuttavia, l'elemento cruciale è l'impostazione che assume e che trasmette ai propri studenti.

Similmente, il consulente che non esplicita le proprie posizioni, rimanda a una visione soggettivistica che accetta qualsiasi posizione morale, ledendo non solo la pratica ma la stessa figura del filosofo.

Il consulente filosofico, dunque, si deve esporre e deve assumere una posizione che non sia totalmente neutrale, specialmente in merito alle questioni morali. Questo significa, riformulando, portare fino in fondo l'analisi dei beni in gioco, esaminando e valutando quali siano i beni da prediligere. Per scongiurare una auto-dissoluzione soggettivista, bisogna quindi seguire il ragionamento e riconoscere l'opzione che risulta essere la migliore, a prescindere dalle preferenze del consulente.

In questo modo, a partire da una condizione di neutralità di fondo, intesa come imparzialità relativa ai temi proposti, il filosofo non è invece neutrale, nel senso che esamina e valuta la scelta migliore da compiere.

Sebbene la consulenza filosofica si origini dal rifiuto di «guidare un cliente verso ogni tipo di nozione preconcepita di normalità o felicità»<sup>48</sup>, Raabe sostiene quindi che la neutralità assoluta finisca per coincidere con un atteggiamento di indifferenza nei confronti dell'altro che rinnega l'obiettivo e il motivo della nascita stessa della pratica filosofica. Il dialogo tra consulente e consultante, infatti, non può essere del tutto distaccato da un'idea normativa almeno minima su cosa sia la vita buona, la persona buona e il retto pensare. Il canadese fa riferimento alle analisi di Nussbaum relative ai “filosofi

---

<sup>47</sup> Ibi, p. 217.

<sup>48</sup> Ibi, p. 219.

morali medici” dell’età ellenistica, che operavano con un’idea normativa di quale fosse la vita florida. Esaminavano così le opinioni e le preferenze dei pazienti, a partire da degli assunti normativi di fondo<sup>49</sup>.

Questo non significa che il consulente debba manipolare o influenzare il cliente, né che debba cercare di fargli adottare il suo punto di vista; nondimeno, deve riconoscere che si presentano delle occasioni in cui è necessario che intervenga per riportare sulla strada corretta del ragionamento il cliente. Inoltre, Raabe si espone ulteriormente, affermando che il consulente filosofico non possa accettare passivamente qualsiasi conclusione il cliente raggiunga, a prescindere dal contenuto della stessa. «Il consulente filosofico dà e deve dare giudizi di valore sia sulla cogenza che sull’accettabilità morale del ragionamento del suo cliente. E dove sia richiesto un giudizio morale, la neutralità va messa da parte»<sup>50</sup>. Bisogna quindi escludere una posizione totalmente neutrale, volendo invece indirizzare il consultante verso opzioni che non aveva considerato e alternative più valide, volte al bene.

Raabe, inoltre mette in luce i limiti che il consulente filosofico deve rispettare nella professione, specialmente se la si vuole onorare e tener fede ai principi di riferimento. L’autore sostiene così che «c’è una sostanziale differenza tra chi presta cura ai bisogni di un individuo, chi ha cura dell’individuo e chi lo ama. Il consulente filosofico può ricoprire eticamente solo i primi due ruoli»<sup>51</sup>. Il filosofo, dunque, deve *prendersi cura* delle necessità della persona e deve *aver cura* di lei, secondo la dicitura heideggeriana della *Sorge*; allo stesso modo deve conoscere i limiti della propria professione, senza farla cadere in rapporti che esulano dalla sua sfera. Come si è visto per Schuster, infatti, il rapporto consulenziale non può avere i caratteri dell’amicizia e dell’amore, che appartengono a un’altra sfera della vita personale; questo fa sì che venga tutelato il rapporto professionale tanto quanto le forme di amicizia e amore che si sviluppano con altre persone.

È evidente, dunque, che la lettura del filosofo canadese sia chiaramente connotata a livello etico e che ritenga l’aspetto morale non solo come rilevante, bensì come cruciale, per

---

<sup>49</sup> NUSSBAUM, *Terapia del desiderio*, cit., pp. 29-30, in RAABE, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, cit., p. 219.

<sup>50</sup> RAABE, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, cit., p. 219.

<sup>51</sup> *Ibi*, p. 221.

quanto riguarda il contenuto del problema del cliente e come postura che il consulente filosofico deve adottare.

Non a caso, Raabe afferma che «il consulente filosofico che insista sulla neutralità assoluta con i clienti dimostra di essere un buon filosofo, ma un modesto consulente e un misero essere umano»<sup>52</sup>.

Il consulente, dunque, non discuterà mai delle questioni presentate *senza* tenere in considerazione i contenuti morali: questo significa aiutare il cliente a raggiungere i propri obiettivi fintanto che siano accettabili e ragionevoli da un punto di vista morale, ossia non devono essere nocivi né per il consultante né per la comunità in cui è inserito<sup>53</sup>.

Su una posizione opposta, invece, si possono posizionare Marinoff e Lahav: sebbene anche relativamente alla questione della neutralità non prendano posizione esplicita, si può dedurre che Marinoff sia a favore di un atteggiamento totalmente neutrale, dal momento che sostiene qualunque approccio porti benessere al consultante. «Se qualcosa è buono per te, vuol dire che è buono»<sup>54</sup>, afferma l'autore, aprendo lo spazio non solo al pluralismo etico ma anche a teorie e modalità non prettamente filosofiche. Per poter procedere con questa libertà, da alcuni definibile come lassismo, il consulente statunitense ha bisogno di assumere una posizione neutrale che si disinteressa del contenuto dei temi trattati. Al contrario, infatti, dovrebbe procedere con una loro valutazione, oltre a esaminare attentamente le fonti utilizzate, operando una scelta tra quelle utili e adeguate e quelle che invece portano il consultante lontano dai binari filosofici.

Anche la posizione di Lahav non è nota, sebbene si possano individuare delle somiglianze. Volendo infatti partire e tornare alla visione del mondo del consultante, per analizzarla e oltrepassarla, il consulente israeliano deve assumere una posizione neutrale per non influenzare il percorso del consultante. Questa neutralità, tuttavia, si pone in scia con quel concetto di neutralità di partenza che garantisce l'imparzialità del filosofo circa le questioni presentate dal cliente.

---

<sup>52</sup> Ibi, p. 220.

<sup>53</sup> Cfr. Ibi, p. 224.

<sup>54</sup> MARINOFF, *Platone è meglio del Prozac*, cit., p. 103.



Tuttavia, come si è detto nel caso di Achenbach e di Raabe, una posizione assolutamente neutrale renderebbe difficile l'indagine sulla visione del mondo del cliente, non potendo infatti metterla in discussione. Invece, se si adotta la neutralità in vista di una valutazione dei beni in gioco, diventa possibile entrare nel merito delle questioni che mettono in difficoltà il cliente, cercando di chiarirle e districarle. In ogni caso, la posizione dell'autore non è chiara al riguardo.

Il tipo di neutralità che si sceglie di abbracciare, dunque, sembra costituire lo spartiacque tra una versione indifferentistica della pratica filosofica e una proposta segnata dalla valutazione morale. La neutralità totale, infatti, ridurrebbe il ruolo che il consulente ricopre, relegandolo a un mero accompagnatore, a un uditore colto che, tuttavia, non può realizzare il compito insito alla sua figura, portando al paradosso di un consulente filosofo che aiuta a rigorizzare il comportamento incoerente di un nazista, incrementandone il nazismo espressivo e annullando ciò che contrasterebbe con le sue convinzioni. Al contrario, la neutralità legata alla valutazione morale permette di analizzare senza pregiudizi e posizioni di parte le possibilità in gioco, allo scopo di rilevare la migliore.

La presa di posizione di Raabe, che senza dubbio appare la più esplicita tra quelle analizzate, si pone in scia con questa seconda versione della neutralità, radicalizzandola. Raabe, infatti, come si è visto rifiuta anche di adottare il termine, propendendo invece per un'impostazione esplicitamente declinata a livello etico. Sembra così assumere le implicazioni della proposta achenbachiana di una consulenza filosofica *etica*.

Se quindi da un lato Achenbach pronuncia questa dichiarazione di intenti, ma non vuole riconoscerne il portato e le conseguenze, adottando così una posizione ambigua, Raabe, invece, dall'altro non definisce mai la consulenza filosofica come una consulenza etica ma, di fatto, la rende tale. Esclude infatti la simmetria tra i ruoli e nega la possibilità di assumere una posizione neutrale nei confronti dei contenuti morali presentati dal consultante; in questo modo respinge qualsiasi posizione soggettivista, volendo invece adottare una prospettiva etica che indirizzi la consulenza alla ricerca del bene per il consultante.

Nondimeno, sorge a questo punto un'ulteriore questione: al netto di dover prendere una posizione circa i contenuti etici, qual è la prospettiva morale che si deve adottare? Su

questo aspetto Raabe non si pronuncia, lasciando a un' *Appendice* del suo manuale il compito di rispondere al quesito. Inserisce infatti una sezione denominata “Strategie per decisioni etiche”<sup>55</sup> in cui presenta una casistica di possibili dilemmi morali che possono presentarsi nelle sessioni di consulenza. A ogni domanda fa seguire un'opzione di risposta corrispondente a una teoria etica: se dunque, per esempio, al quesito “quale sarà l'esito della mia decisione, sul breve e sul lungo termine?” risponde con la teoria del consequenzialismo, alla domanda “che cosa farebbe in questa situazione una persona buona?” propone invece l'etica delle virtù aristoteliche.

Ora, si può ipotizzare perché Raabe voglia spaziare da una teoria etica all'altra, in base al problema affrontato; del resto, si rifà a uno dei capisaldi della consulenza filosofica, ossia la possibilità di spaziare nella storia del pensiero per usufruire delle teorie che meglio si confanno con la situazione da analizzare. Tuttavia, non è chiaro se questa molteplicità di approcci faccia riferimento alle diverse letture che si possono proporre di uno stesso problema, per poi procedere con una loro analisi e valutazione, nell'ottica dell'esaminazione di tutte le opzioni presenti; oppure se ritenga giusto scegliere la teoria etica in base alla situazione esaminata. Se questo fosse il caso, infatti, il soggettivismo che Raabe esclude in partenza ritornerebbe nei termini di un pluralismo etico “all'occasione”, nella forma di una scelta valoriale che cambia in base ai desiderata dei clienti – o dei consulenti.

L'autore in ogni caso non si esprime al riguardo, lasciando un alone di ambiguità su una posizione che invece si presenta come chiara e distinta nei suoi propositi iniziali.

La prospettiva di Raabe, a ogni modo, risulta la più coraggiosa e la più coerente con gli assunti della consulenza filosofica. Che si intenda la pratica come orientamento o come ricerca della saggezza, dall'analisi presentata si evince l'impossibilità di stabilire un rapporto simmetrico tra il filosofo e il consultante. Stabilire una parità tra i soggetti, infatti, è sostanzialmente impossibile a meno che non si voglia privare di senso la consulenza: se il cliente possiede le stesse conoscenze e competenze del filosofo, non ha bisogno né della

---

<sup>55</sup> Ibi, pp. 305-306.

sua guida né del suo supporto, riuscendo in autonomia a districarsi tra le questioni problematiche che incontra nella sua vita.

Invece, la pratica filosofica nasce proprio dall'esigenza di rivolgersi a un professionista che, grazie al suo sapere specifico, sia in grado di sostenere e accompagnare la ricerca altrui.

Esplicitare questa mancanza di parità, tuttavia, significa rompere con il modello liberal, che vede nell'io l'unico punto di riferimento per le sue scelte. Se, al contrario, si introduce una figura ulteriore, addirittura *competente*, si riconosce non solo la possibilità di poter far affidamento su qualcun altro, ma anche, implicitamente, la condivisione di una sfera valoriale. Infatti, una consulenza, che davvero vuole essere tale, e non una semplice esposizione delle opzioni in gioco, distingue, esamina e valuta le diverse alternative, conferendo loro una connotazione morale. Sebbene la scelta rimanga comunque nelle mani del consultante, a ogni modo il compito del filosofo è quello di offrire un suggerimento. Ognuno resta libero di scegliere se perseguirlo o meno – e solo in questo senso si può affermare che ciascuno è artefice del proprio destino – nella consapevolezza però di abbracciare o rifiutare ciò che il ragionamento e la valutazione, che si sono condotti *insieme*, suggeriscono.

Difendere una posizione paritaria e di neutralità totale, dunque, diventa un atteggiamento che disconosce l'intento della pratica e, inevitabilmente, la priva di forza e di senso.

Tuttavia, non tutti gli autori propendono per un rapporto asimmetrico e indirizzato alla valutazione morale. Tra questi, l'olandese Leon de Haas<sup>56</sup>, consulente filosofico olandese

---

<sup>56</sup> Leon de Haas si avvicina al concetto di pratica filosofica a partire da una lettura prettamente politica e sociale della filosofia. Entusiasta sostenitore del ritorno del marxismo e del neo-marxismo durante gli anni Sessanta del Novecento, partecipa attivamente in quanto studente al processo di politicizzazione dell'Università di Amsterdam del 1969. Fonda insieme ad altri "The Philosophers Collective", un collettivo studentesco che si pone come scopo il mettere in pratica la filosofia nella società. La biografia filosofica dell'autore vive un momento di arresto quando Haas abbandona la carriera accademica alla fine degli anni Ottanta dopo aver lavorato come ricercatore freelance presso l'Università Erasmus a Rotterdam. Sarà solo nel 2000 che l'interesse filosofico torna a farsi sentire, in quanto domanda e ricerca di *praxis*, di pratica, che viene posta dall'autore al centro del discorso filosofico. Haas viene a mancare poco prima di aver difeso la propria tesi di dottorato. Sebbene molto conosciuto nel mondo delle pratiche filosofiche, i testi pubblicati che rimangono non sono molti: costituiscono per lo più una colletanea di articoli, volendo essere la tesi di dottorato una disamina sistematica della questione che, però, non ha potuto portare a termine. Queste informazioni sono l'esito di conversazioni avute con il Prof. Barrientos Rastrojo, che conosceva Haas direttamente e avrebbe dovuto far parte della commissione valutatrice finale del dottorato.

deceduto precocemente, vede nell'incontro l'opportunità di realizzare una ricerca comune di sé e del mondo. Imposta così la relazione filosofica su uno scambio paritario e disinteressato, che secondo l'autore costituisce l'unica vera modalità per realizzare un dialogo filosofico, il cui obiettivo finale è il risveglio della coscienza da un punto di vista anche politico.

## 6. *L'incontro dialogico*

Haas ritiene di poter definire la pratica filosofica<sup>57</sup>

principalmente come l'*incontro* sempre concreto, aperto e unico del filosofo con le sue situazioni, con i suoi simili e con sé stesso. Poi, da qui, la relazione di “intervento di sostegno” con le persone che “chiedono sostegno” non è niente di più e niente di meno che un avvenimento specifico di un incontro umano con l'ambizione filosofica<sup>58</sup>.

La pratica filosofica, dunque, è definita e strutturata intorno al concetto di *incontro*. Per Haas l'incontro rende peculiare e distinguibile questa pratica rispetto a qualsiasi disciplina affine e/o correlata. La relazione, infatti, diventa il fulcro della pratica, che si esplica solo in seconda battuta come incontro con una persona che chiede sostegno.

La differenza fondamentale, dunque, tra questi tipi di colloqui e quelli di consulenza o di psicoterapia, secondo Haas, consiste nel fatto che la pratica filosofica è «un incontro unico tra due persone uniche e irriducibili»<sup>59</sup>. Al contrario, la psicoterapia, il *counseling* e la

---

<sup>57</sup> Relativamente a Leon de Haas si preferisce adottare il termine “pratica filosofica” poiché rappresenta la traduzione più vicina al lemma “philosophical practice” presente nei suoi scritti in lingua inglese. Inoltre, Haas non condivide completamente l'approccio di Achenbach circa il significato di consulenza filosofica, per cui si preferisce non utilizzare questa terminologia, che non corrisponde al significato di ciò che lui intende con *Praxis*.

<sup>58</sup> L. DE HAAS, *Encounters and Dialogues*, in ID., *Situations and Experiences. Essays on Philosophical Practice*, PlatoPraktijk, Roermond 2013, pp. 16-36, p. 7 (tutte le citazioni di questo testo sono tradotte da chi scrive).

<sup>59</sup> *Ibidem*.

consulenza achenbachianamente intesa<sup>60</sup> si basano su delle generalizzazioni psicologiche e antropologiche che ridimensionano e costringono l'altro in etichette precostituite<sup>61</sup>.

Invece, l'incontro, *unico*, che avviene tra due persone, *uniche e irriducibili* – Haas insiste molto su questo elemento di unicità della persona – si verifica nella simmetrica condivisione dell'essere in gioco entrambi di fronte all'esistenza con la propria umanità. Il pensatore, del resto, non fa mai riferimento a una possibile disparità di ruoli tra i soggetti coinvolti, insistendo invece sulla irriducibilità delle persone coinvolte.

Certo, si potrebbe ribadire come l'asimmetria di ruoli non corrisponda a uno svilimento dell'essere personale, bensì riconosca la diversa posizione che i soggetti assumono all'interno del rapporto di consulenza. Tuttavia, Haas ritiene che questa visione sia ancora troppo vicina al mondo della psicoterapia e vuole invece marcare la distanza.

La modalità dell'incontro teorizzata da Haas richiama in chi scrive il modo in cui un autore che proviene da un'impostazione certamente diversa come Romano Guardini descrive la relazione tra due soggetti: anche il pensatore tedesco utilizza il termine "incontro" per indicare il riconoscimento dell'altro come una persona e non come un semplice oggetto o animale. Secondo Guardini l'elemento caratterizzante la persona è proprio la capacità di incontrare l'altro: «la personalità può incontrare anche l'esistenza – è in grado di 'incontrare' ciò che in genere è, invece di imbattersi soltanto»<sup>62</sup>. La modalità dell'incontro, dunque, è ciò che distingue la persona e che le permette di compiere «la sua auto-distinzione rispetto al contesto delle cose come anche del genere (umano)»<sup>63</sup>. L'incontro, dunque, per Guardini rappresenta la modalità più elevata di relazionarsi all'altro, che sprigiona la personalità nella sua forma più completa.

---

<sup>60</sup> Per Haas, infatti, «il suo ospite [di Achenbach] è un cliente con problemi psicologici. Chiamare questi problemi "esistenziali" non cambia il fatto che il cliente sia considerato un *homo psychologicus*, cioè qualcuno che ha pensieri interpretativi e curativi circa i suoi sentimenti, pensieri e comportamenti» (L. DE HAAS, *A Personal History in Philosophical Practice*, in ID., *Situations and Experiences*, cit., pp. 3-15, p. 11).

<sup>61</sup> «L'ospite è un cliente e il cliente è un caso di immagini cliniche generalizzate e preconcrete e di schemi di personalità» prosegue Haas (*Encounters and Dialogues*, cit., p. 7). Non ci si apre all'altro in quanto soggetto da scoprire, bensì lo si analizza per capire in quale casella debba essere inserito. Non esistono veri dialoghi, che sono ridotti a semplici conversazioni, né si assiste a un vero incontro tra due persone: sono semplici riunioni.

<sup>62</sup> GUARDINI, (1940), *Mondo e persona. Saggio di antropologia cristiana*, trad. it. S. Zucal, Morcelliana, Brescia 2000 p. 147.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

Allo stesso modo, anche per Haas l'incontro costituisce l'elemento costitutivo dell'essere umano su cui vuole elaborare la sua interpretazione della consulenza filosofica: diventa così la chiave di lettura primaria per identificare la pratica filosofica.

Haas porta avanti una distinzione cruciale tra il concetto di "dialogo" e quello di "incontro", volendo fare chiarezza per evitare che si ritenga l'incontro un semplice dialogo. Per quanto concerne il dialogo, il filosofo mette in luce come spesso si creda che il dialogo inerisca a una conversazione tra due persone. In realtà l'incomprensione è dovuta a una erronea traduzione del termine greco *διάλογος*: il prefisso *δια-* non significa "due", bensì "attraverso". La parola, dunque, viene originalmente utilizzata per indicare «la comprensione di un fenomeno» che avviene «attraverso uno scambio di parole, ragionamenti, pensieri»<sup>64</sup>.

L'esempio filosofico più immediato che propone Haas sono i dialoghi platonici, in cui Platone utilizza il metodo del dialogo per illustrare le conversazioni che Socrate aveva con i suoi concittadini. «Specifico per un dialogo è che due o più persone siano coinvolte e che tutte contribuiscono al contenuto e al processo del dialogo. Si "scambiano" pensieri e, facendo questo, i pensieri cambiano e la comprensione avviene»<sup>65</sup>. Dunque, lo scopo del dialogo, che può essere a due, in un gruppo o anche con sé stessi, è una migliore comprensione delle proprie idee, i propri pensieri e ragionamenti, i propri sentimenti, per superare le credenze sbagliate e modificarle.

È da notare, tuttavia, che nei dialoghi platonici il personaggio di Socrate non contribuisce come gli altri al discorso: non è un semplice interlocutore, bensì conduce il dialogo nella direzione che ritiene essere la migliore. Il ruolo del filosofo, quindi, anche in questo caso diverge da quello degli uditori: la diversa modalità di partecipazione permette lo svolgersi del dialogo e la sua comprensione. Sembra in ogni caso che l'autore non dia peso a questo aspetto, focalizzandosi sulla comune partecipazione.

L'incontro, invece, per Haas rappresenta una modalità differente di porsi nei confronti dell'altra persona: nell'incontro l'altro non è mai considerato alla stregua di un oggetto,

---

<sup>64</sup> HAAS, *Encounters and Dialogues*, cit., p. 18.

<sup>65</sup> L. DE HAAS, *An Essay on the Justification of Philosophical Practice*, in L. DE HAAS, *Skeptical Interventions. A Critical View of Philosophical Practice*, PlatoPraktijk, Roermond, 2011, pp. 8-16, p. 13 (tutte le citazioni di questo testo sono tradotte da chi scrive).

bensi viene accolto come un soggetto non etichettabile e irriducibile a qualcosa. «L'incontro è aperto, non prevenuto, pieno di rispetto e di meraviglia»<sup>66</sup>; è dunque prima di tutto un modo di porsi e di aprirsi all'altra persona considerandola come un essere unico e irripetibile da riconoscere nella sua specificità e unicità.

Seguendo nuovamente le analisi di Guardini,

nella misura in cui io do libertà all'essere, visto dapprima come oggetto, di assumere l'atteggiamento dell'io che si presenta movendo dal proprio centro, e gli consento di divenire il mio 'tu', trapasso anch'io, dall'atteggiamento del soggetto che utilizza o lotta, in quello dell'io<sup>67</sup>.

Nell'ottica guardiniana, dunque, l'incontro, in ultima analisi la logica dell'amore, rappresenta il momento più alto dell'espressione personale, il luogo in cui l'io della persona può aprirsi all'altro e mostrarsi.

Nonostante il fatto che nella pratica filosofica sia presente una dimensione lavorativa, contrattuale e monetaria che trascende l'interpretazione di Guardini, le si può comunque applicare la concezione dell'incontro del filosofo tedesco, tracciando così dei nessi molto chiari con la lettura di Haas.

Entrambi gli autori, infatti, ritengono l'incontro un momento fondamentale per il manifestarsi della persona, per cui non può che costituire il luogo che dà avvio al dialogo filosofico.

Si recupera, dunque, una nozione cruciale dei rapporti umani e la si eleva a fulcro del dialogo filosofico, proprio per trasporre anche all'interno di una relazione professionale l'attenzione alla dimensione personale dell'altro, che diventa il punto di partenza per la pratica filosofica. Non si parte con l'analisi del problema dell'altro, ma dall'altro.

La differenza fondamentale che tuttavia sussiste tra i due autori, ragion per cui il riferimento con Guardini può costituire solo un'analogia e non un'identificazione, è il fatto che per Guardini la relazione professionale non costituisce un vero incontro perché

---

<sup>66</sup> HAAS, *Encounters and Dialogues*, cit., p. 19.

<sup>67</sup> GUARDINI, *Mondo e persona*, cit., p. 164.

in essa non si manifesta il *chi* della persona, il suo *io*, bensì il *che cosa*, ossia, appunto, la sua determinazione professionale. Il consulente, quindi, in quanto figura professionale pagata, deve rispettare il proprio ruolo e i limiti che questo gli impone, dal momento che il rapporto che si istituisce è un rapporto asimmetrico. Sono altre le situazioni in cui può invece – e dovrebbe – realizzare una vera dinamica inter-personale. Per Haas, al contrario, non sussiste questa distinzione, rappresentando la consulenza filosofica innanzitutto un incontro con un'altra persona.

L'incontro, come categoria filosofica, trova quindi per Haas in Buber, Lévinas, Sartre e Wittgenstein i suoi interlocutori principali. Buber, del resto, come si è già visto, è un riferimento per la pratica filosofica, che trova nella sua teorizzazione del rapporto io-tu una delle massime espressioni.

Allo stesso modo Emmanuel Lévinas ritorna sul tema della relazionalità<sup>68</sup> per radicalizzarne il ruolo nella costituzione della soggettività. Il filosofo riconosce nel volto dell'altro una soggettività che deve essere riconosciuta e rispettata.

Per Haas, dunque, questa modalità di incontro reciproca va applicata all'interno della pratica filosofica. L'olandese, infatti, afferma che «guardando l'altro negli occhi, incontro un altro essere umano, impossibile da trattare come una cosa, come un oggetto. Entro in

---

<sup>68</sup> La relazione, espressione della responsabilità, dunque, è per Lévinas il modo di essere essenziale e strutturale dell'io. «Parlo della responsabilità come della struttura essenziale, primaria, fondamentale della soggettività» (E. LÉVINAS (1982), *Etica e Infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, trad. it. M Pastrello, Castelvecchi, Roma 2012, p. 95), afferma il filosofo francese. Questa necessità dell'alterità non viene dunque letta come una dipendenza negativa, bensì come il *quid* fondamentale per la definizione di soggetto. Secondo Lévinas, dunque, la soggettività si costituisce attraverso la prossimità, che si esprime nel volto dell'altro. Il volto dell'altro è ciò che chiama alla responsabilità e, allo stesso tempo, mostra l'unicità dell'io. Attraverso il volto, l'io viene posto all'accusativo: è «costretto a dis-amorarsi di sé, [...], ad espropriarsi fino a perdersi, sottomesso [...] all'accusativo illimitato della persecuzione - sé, ostaggio, già sostituito agli altri» (E. LÉVINAS (1974), *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983, p. 138. Questa spogliazione di sé, per Lévinas è fruttuosa perché conduce il soggetto al di fuori della dimensione egoistica e imperialistica. «L'io è in tal modo de-posto e destituito della sua sovranità di soggetto intenzionale costituente» (C. FERRETTI, *La filosofia di Lévinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996, p. 219), afferma Ferretti analizzando il pensiero del filosofo francese. Dunque, per Lévinas il soggetto coincide con la responsabilità per Altri e per questo viene definito «passività più passiva di ogni altra passività» (E. LÉVINAS (1982), *Di Dio che viene all'idea*, trad. it. G. Zennaro, Jaca Book, Milano 1983, p. 92). Tuttavia, l'accezione di passività non assume una connotazione negativa: infatti, fonda l'impegno nei confronti dell'altro. Il soggetto è sì assoggettato ma inteso, allo stesso tempo, come *subjectum*, sostegno su cui poggia l'universo. «Il Sé *Subjectum*: è sotto il peso dell'universo – responsabile di tutto» (LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 145). La responsabilità, dunque, fonda il soggetto e si esplica nella reciprocità.



un essere irriducibile. L'incontro è aperto, non prevenuto, pieno di rispetto e di stupore»<sup>69</sup>. Ci si apre all'incontro e si accoglie l'altro nella sua soggettività, ponendolo al centro del dialogo, come un soggetto.

Questo elemento è fondamentale perché riorienta la pratica filosofica a partire dalla relazione con una soggettività: non si tratta più di affrontare anzitutto una situazione problematica, bensì ci si mette in gioco per instaurare un rapporto con l'altro che possa, successivamente, portare all'ascolto e all'analisi delle questioni irrisolte. Il movimento, dunque, è contrario rispetto a quello di Achenbach. Se, infatti, per il consulente tedesco si parte dal problema per sviluppare il dialogo, per Haas invece la relazione è preminente e rappresenta la condizione necessaria per aprirsi al problema. Per questa ragione il consulente olandese non vuole teorizzare una disparità tra i soggetti, perché prima nasce la relazione e poi le si aggiunge l'elemento di specificazione che la determina. Prima si riconosce l'altro come soggetto, poi si entra nel merito della sua esistenza. Dunque, la possibile ragione dell'asimmetria si inserisce in un momento successivo alla costituzione della relazione, quando quest'ultima è già strutturata su una base paritaria.

Tuttavia, non è chiaro il collegamento che Haas istituisce tra l'asimmetria e l'impossibilità di una relazione. Esistono diversi tipi di relazione e il fatto che alcune si basino su una disimmetria di fondo non significa che siano relazioni finte o imposizioni di un soggetto sull'altro. Al contrario, nel riconoscimento dei ruoli e nel rispetto dell'altro, la relazione può svilupparsi e fiorire.

A ogni modo, il pericolo che Haas intravede è quello di incasellare l'ospite in diagnosi predefinite che possono trasformare la filosofia in una terapia. «Solo quando mi rifiuto di guardare davvero in questi occhi vivi, cioè quando sono, per dirla con Sartre, in malafede, solo allora posso trattare quest'altra persona come un oggetto»<sup>70</sup>, dichiara l'autore per mostrare l'antitesi dell'incontro lévinasiano.

È Sartre, del resto, il filosofo capace di ribaltare il senso dell'incontro, mostrando come lo sguardo altrui possa inchiodare il soggetto a una rappresentazione che lo cristallizza e

---

<sup>69</sup> HAAS, *Encounters and Dialogues*, cit., p. 19.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

lo oggettifica. Per Sartre, «l'inferno sono gli Altri»<sup>71</sup> che pietrificano con il loro sguardo di Medusa il soggetto alla sua contingenza. La relazione, dunque, è conflittuale e assume i caratteri di una lotta per la sopravvivenza e la libertà<sup>72</sup>. L'essere per altri ha come origine il conflitto<sup>73</sup>, il cui scopo è l'assimilazione e la prevaricazione sull'altro<sup>74</sup>.

Haas utilizza la filosofia sartriana proprio per evidenziare una modalità di incontro, negativa, che non riesce ad aprirsi all'altro per accoglierlo e fargli spazio. Rimane comunque un riferimento fondamentale, perché mostra come l'incontro filosofico non debba declinarsi, sebbene questa resti una modalità possibile, non rispettosa dell'unicità altrui.

Se Sartre, dunque, viene utilizzato come anti-modello, Wittgenstein invece diventa l'interlocutore prediletto di Haas per mostrare *come* superare le fissità date dalle teorie filosofiche e praticare davvero la filosofia, nell'incontro e oltre lo stesso Wittgenstein.

Nella ricostruzione di Haas, l'uso dei concetti filosofici come “giochi linguistici”<sup>75</sup> – e il conseguente uso di questi giochi linguistici come “forme di vita”<sup>76</sup> – ha portato i filosofi a produrre «i cosiddetti "problemi filosofici" peccando contro le regole del linguaggio

---

<sup>71</sup> J. P. SARTRE, (1945) *Porta chiusa*, trad. it. M. Bontempelli, Bompiani, Milano 2017, p. 471.

<sup>72</sup> Nell'*Essere e il nulla*, il filosofo francese sviluppa un'ampia analisi fenomenologica dell'essere dell'altro e dell'incontro con l'altro, declinato in termini prettamente negativi. È lo sguardo il canale privilegiato per questo incontro, che sembra più che altro uno scontro tra i due soggetti. «Se mi si guarda, infatti, io ho coscienza di essere oggetto. Ma questa coscienza può prodursi soltanto in e per l'esistenza dell'altro» (J. P. SARTRE (1943), *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, trad. it. G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano 2014p. 358). Lo sguardo dell'altro, che ne esplicita la soggettività, rende il soggetto consapevole di essere agli occhi altrui un oggetto; è ciò che limita la sua libertà e che lo pone di fronte al riconoscimento di un'altra soggettività – che ovviamente si vuole ridurre a sua volta a oggetto. «Così, nello sguardo» prosegue Sartre «la morte delle mie possibilità mi fa sperimentare la libertà d'altri; essa non può verificarsi che in seno a tale libertà ed io sono, inaccessibile a me stesso, eppure me stesso, sospinto ed abbandonato in balia della libertà altrui» (Ibi, p. 357). Le immagini di Sartre, non a caso, sono evocative: «mentre io tento di liberarmi dall'influenza d'altri, l'altro tenta di liberarsi dalla mia; mentre io cerco di soggiogare l'altro, l'altro tenta di soggiogarmi. [...] Io sono posseduto dall'altro; lo sguardo d'altri forma il mio corpo nella sua nudità, lo fa nascere, lo scolpisce, lo produce, come è, lo vede come io non lo vedrò mai. L'altro possiede un segreto: il segreto di ciò che io sono. Mi fa essere, e con questo, mi possiede, e questo possesso non è nient'altro che la coscienza di possedermi» (Ibi, p. 468).

<sup>73</sup> Ibi, p. 468.

<sup>74</sup> Cfr. Ibi, p. 469.

<sup>75</sup> L. WITGENSTEIN (1953), *Ricerche filosofiche*, trad. it. R. Piovesan e M. Trinchero, Einaudi, Torino 2014, §7, p. 13. Secondo Wittgenstein, infatti, il linguaggio assume un significato specifico in base al contesto in cui è utilizzato. Le parole (ma anche i gesti) non fanno riferimento a un'univoca sfera semantica, bensì cambiano di senso in base all'uso che ne viene fatto e alla forma di vita, ossia il contesto specifico, in cui vengono inseriti. Per comprendere un termine, quindi, bisogna tornare al gioco linguistico impiegato.

<sup>76</sup> Ibi, §19, p. 17.

ordinario. A causa di ciò, quei "problemi filosofici" non erano altro che problemi fittizi e irreali»<sup>77</sup>. Vuole quindi mettere in luce, attraverso Wittgenstein, come i filosofi si siano creati delle prigioni teoretiche entro cui si sono rinchiusi, a causa di uno scollamento dal linguaggio ordinario, che li ha portati ad allontanarsi anche dai veri problemi della vita reale<sup>78</sup>.

Per Haas, dunque, il lascito del pensatore viennese è questo: «grazie alle accurate pulizie di primavera di Wittgenstein in filosofia, possiamo lasciarci alle spalle la filosofia teorizzante e il suo gergo specialistico e passare alla vita reale»<sup>79</sup>, che per il consulente olandese significa realizzare l'incontro con l'altro nella pratica della filosofia.

Tuttavia, l'adozione della prospettiva di Wittgenstein, specialmente il Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche*, è alquanto problematica in questo contesto, dal momento che il suo pensiero non può essere richiamato solo per l'invocazione al ritorno al linguaggio ordinario e ai differenti giochi linguistici di cui è costituito, senza richiamarne l'inevitabile relativismo che l'adozione dei singoli giochi linguistici comporta: chi segue diversi giochi linguistici infatti non può comprendersi reciprocamente e non è sulla base del singolo gioco linguistico che si può stabilire che uno sia migliore dell'altro.

Com'è compatibile questo elemento con quanto abbiamo già evidenziato a proposito della necessità critica della consulenza filosofica? Il rischio del riferimento ai giochi linguistici come paradigma della pratica emerge se si riprende ancora una volta un pensatore come Peter Sloterdijk, per il quale «i singoli giochi linguistici [...] normalmente vengono eseguiti dai giocatori senza che essi sappiano, e tantomeno ponderino, quello che stanno facendo. [...] L'importante è seguire l'esercizio e non ragionarci sopra»<sup>80</sup>. Il gioco, dunque, si apprende attraverso l'addestramento e l'esercizio reiterato, senza bisogno di alcun intervento critico al riguardo. Inoltre, è l'uso stesso del gioco linguistico a

---

<sup>77</sup> L. DE HAAS, *Philosophical Counseling as a Philosophical Dialogue. A situated view and a discussion of the value of Wittgenstein's philosophical investigations*, lezione presentata presso la Società Coreana di Pratica Filosofica, 8 luglio 2011, pp. 1-10, p. 7.

<sup>78</sup> Infatti, la teoria dei giochi linguistici mostra come le speculazioni relative alle verità filosofiche non possano sussistere poiché viene meno l'unicità del significato dei concetti utilizzati, che invece assumono diversi significati in base all'uso che se ne fa.

<sup>79</sup> HAAS, *Philosophical Counseling as a Philosophical Dialogue*, cit., p. 50.

<sup>80</sup> P. SLOTERDIJK, *Devi cambiare la tua vita*, cit. pp. 179-181.

determinarne il significato. Non ci sono, dunque, per l'autore criteri di veridicità, bensì in base all'applicazione del gioco si producono significati diversi.

Ma se l'interpretazione di Sloterdijk è corretta<sup>81</sup>, come si può assumere questo riferimento come modello per la volontà di una vita esaminata che sembra essere la scaturigine stessa della consulenza filosofica? Utilizzare Wittgenstein per impostare il dialogo filosofico, quindi, rischia di ledere l'utilità della pratica, che vede ridursi a interprete della forma di vita o a testimone del suo cambio.

Haas, in ogni caso, utilizza questi autori per mostrare a quale tipo di incontro fa riferimento e quali sono gli anti-modelli da conoscere per escluderli.

Ora, è bene specificare che per il pensatore olandese anche un dialogo può essere un incontro: Haas rifiuta di considerare i due concetti in modo sinonimico ma non rinnega la possibilità che possa esistere un incontro dialogico. Tutto il contrario.

Nella sua interpretazione della pratica filosofica fa riferimento proprio a essi, agli *incontri dialogici*. Secondo l'autore questo tipo di incontri può svilupparsi grazie a due abilità specifiche che l'essere umano possiede: l'empatia, da un lato, e l'attenzione disinteressata, dall'altro. Con questi due termini, che l'autore non approfondisce più di tanto ma situa nel racconto di un incontro di pratica filosofica, Haas intende il suo simpatizzare per l'esperienza dell'ospite in una modalità di ascolto «senza vincoli e senza alcun interesse»<sup>82</sup>. Il filosofo, dunque, si pone all'ascolto incondizionato delle esperienze dell'altro, senza giudizio né etichette, con la sola presenza «curiosa, preoccupata e coinvolta»<sup>83</sup>, allo scopo di approfondire la conoscenza della vita dell'altra persona. Haas, ritorna così a insistere su una modalità di relazione che non crei alcuna disparità tra i soggetti coinvolti, né ipotizzi, almeno inizialmente, alcun intervento da parte del filosofo, che assume una posizione neutrale nel momento in cui gli si chiede un ascolto disinteressato.

---

<sup>81</sup> Per un'ulteriore interpretazione si rimanda a: E. RAMHARTER, D. ROMIZI, *Philosophical Counseling and Contradictions*, in A. FATIĆ, L. AMIR (a cura di), *Practicing Philosophy*, Cambridge Scholar, Newcastle upon Tyne 2015, pp. 127-146.

<sup>82</sup> HAAS, *Encounters and Dialogues*, cit., p. 20. In questo caso l'espressione "senza alcun interesse" non significa che il filosofo non sia interessato a ciò che il consultante ha da dire, bensì che non ha finalità personali da trarre dal racconto.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

Haas ritiene che proprio questi due “poteri umani”, l’empatia e l’ascolto disinteressato, rappresentino dunque le forze dell’essere umano che la filosofia ha scoperto ed elevato<sup>84</sup>. Non a caso, per Haas il suo essere presente per l’altro si realizza nell’affermare l’altro come essere umano, riconoscendo nell’ospite una persona e non dei comportamenti (sbagliati). È a partire da questo presupposto, dunque, che può nascere il vero incontro dialogico: in un reciproco scambio di ospitalità<sup>85</sup>.

Infatti, se inizialmente è il filosofo che assume il ruolo di ospite nel racconto del consultante, il rapporto poi si capovolge, grazie a un’iniziale moto di fiducia che il cliente ripone nel filosofo che ascolta. Haas dichiara, che questa iniziale disposizione d’animo priva di giudizio permette al cliente di conquistare uno «spazio mentale vitale»<sup>86</sup> in cui si sente accettato.

La nozione di ospite può essere approfondita richiamando le riflessioni che Adriano Pessina propone, in un altro contesto, rispetto a questo concetto. Sebbene Pessina utilizzi l’ospitalità in un’accezione diversa, per declinare la categoria di figlio, coestensiva a quella di persona umana – che ad ogni modo calzerebbe con l’accento posto da Haas sulla persona – è interessante riprendere le implicazioni che questa idea porta con sé.

La nozione di ospite rimanda, infatti, sempre a un soggetto, a un *altro*. L’*ospite* è colui che viene accolto semplicemente per quello che è, non importa se sia straniero o se non corrisponda ai nostri desiderata. L’ospite, di cui ci si prende cura, non è mai pensabile come una proprietà e di lui si sa che prima o poi ci lascerà. [...] Si può far *vanto* del proprio ospite, e ci si può anche *lamentare*, ma nel rapporto con l’*ospite* ciò che sempre è chiaro, è anzitutto la sua *soggettività*<sup>87</sup>.

Pessina, dunque, insiste nell’accentuare il carattere di soggettività dell’ospite come elemento preminente e predominante di questa nozione e del rapporto di ospitalità. Riconoscere nell’ospite innanzitutto un soggetto significa eliminare fin dal principio

---

<sup>84</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>85</sup> Cfr. *Ibi*, p. 21.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

<sup>87</sup> PESSINA, “*Venire al mondo*”, cit., p. 77.

qualsiasi moto di controllo e di possesso nei confronti dell'altro, rispettando la sua persona.

Similmente, porre l'ospitalità alla base del dialogo filosofico vuol dire riconoscersi come persone e rispettarci come tali.

L'incontro dialogico prende avvio da questo scambio reciproco e permette al consulente di entrare nell'esperienza dell'ospite e di condividerla, potendo così *pensare insieme*. Ciò significa, per Haas, seguire i movimenti del pensiero dell'altro e rintracciarne, a questo punto, «i nodi e gli ostacoli»<sup>88</sup>, indicandoli e suggerendo di scioglierli e superarli.

Ora, è vero che dalla descrizione fornita dal pensatore olandese il rapporto tra i due soggetti vuole essere paritario, non a caso si parla di reciproco incontro e scambio di ospitalità. Tuttavia, a un'analisi più attenta, il consulente rimane colui che individua “i nodi e gli ostacoli” nell'esperienza altrui, che mette in luce nell'ottica di superarli e scioglierli. Questo ruolo, che giustifica la presenza del filosofo e la richiesta dell'incontro, colloca il consulente in una posizione diversa rispetto a quella dell'ospite. Sebbene Haas insista a più riprese sulla reciprocità dell'incontro, tuttavia torna la necessità di una certa asimmetria di vissuto e di sapere, volta all'individuazione e alla comprensione dei punti problematici nell'esperienza altrui. Il filosofo, infatti, deve cercare di capire il vissuto dell'altro, non potendo esperirlo in prima persona.

In fondo, è lo stesso Haas che in un breve passaggio accenna alla sua «educazione filosofica e personale»<sup>89</sup> che, unita all'empatia e all'ascolto, gli permette di *esserci* per l'altro. Anche in questo caso, dunque, la parità tra filosofo e ospite è difficile da sostenere, pur tenendo in conto che questa asimmetria nel sapere non corrisponde a una disparità tra le persone, che invece fa emergere dal loro riconoscimento reciproco l'incontro dialogico. Haas ritiene che il filosofo pratico debba coincidere con il “filosofo-che-incontra”<sup>90</sup>, ossia colui che ha compreso il significato dell'incontro e vuole assumerlo su di sé. A livello pratico questo significa prima di tutto considerare l'altro come un altro essere umano, irriducibile e irripetibile, volendo esplorare il suo essere e il suo mondo. Inoltre, «un

---

<sup>88</sup> HAAS, *Encounters and Dialogues*, cit., p. 21.

<sup>89</sup> *Ibi*, p. 20.

<sup>90</sup> Si ritiene che l'espressione “filosofo-che-incontra” costituisca la traduzione migliore per l'originale inglese “encountering philosopher”.

filosofo-che-incontra è qualcuno che trova il coraggio di sfidare tutte le riduzioni cognitive e istituzionali che occupano le situazioni su cui lui e il suo ospite si concentrano nel loro incontro»<sup>91</sup>.

La differenza che intercorre con l'approccio di Achenbach, secondo Haas, è individuabile in una diversa lettura del concetto di *pratica*, che non deve essere relegata al solo momento dialogico ma deve investire tutta la vita dell'ospite, deve riconfigurare le sue esperienze quotidiane. Pur riconoscendolo infatti come il fautore e il fondatore del movimento della pratica filosofica<sup>92</sup>, Haas ritiene che lo stesso Achenbach abbia dimenticato il vero significato del termine *praxis*, avendo «modellato la sua pratica filosofica sulla relazione terapeutica non politica tra consulente e cliente».

Il filosofo, invece, deve considerare come luogo della pratica non tanto il suo studio ma ogni situazione della vita quotidiana e comunitaria in cui ci sono persone che necessitano di iniziare un *incontro* per capire le proprie difficoltà esistenziali.

Con Wittgenstein e oltre Wittgenstein, dunque, Haas vuole ripartire dalle forme di vita per filosofare insieme ai suoi ospiti, allo scopo di risvegliare le coscienze dei cittadini.

Haas, dunque, attribuisce alla pratica filosofica un'accezione *politica* esplicita; tuttavia, ancora una volta sembra che le finalità che si pone l'autore collidano con le premesse presentate. La parità di ruoli, infatti, anche in questo caso non è sostenibile e, anzi, si può rivelare controproducente: è il filosofo che ha gli strumenti per stimolare la riflessione e il pensiero critico negli ospiti, sollecitandoli a prendersi carico del loro essere inseriti in un contesto che è anche politico e sociale. Serve un input iniziale, da parte di qualcuno che è già intrapreso questo percorso.

Allo stesso modo, la neutralità assoluta sembra costituire un paravento più che una vera istanza: se infatti si istaurasse un tale rapporto neutrale, il filosofo non potrebbe indirizzare

---

<sup>91</sup> HAAS, *A Personal History in Philosophical Practice*, cit., p. 13.

<sup>92</sup> HAAS, *Encounters and Dialogues*, in *HAAS Situations and Experience*, cit., p. 5. «Come sapete, Gerd Achenbach è stato il primo al mondo ad avviare una "pratica filosofica". Era il primo maggio 1981. Può darsi che ci siano stati altri che abbiano iniziato altre forme di pratica filosofica, ma Achenbach è stato il primo a dare l'avvio a una tale pratica nel senso di un servizio pagato rivolto a privati (come, ad esempio, gli psicologi e i fisioterapisti che gestiscono uno studio), e probabilmente il primo ad usare questo nome, 'pratica filosofica', con questo significato, in questo contesto» (Ibi, p. 25).

la pratica in alcun modo, poiché questo comporterebbe una sua invasione nel campo delle scelte altrui.

Invece, seppur sia indispensabile assumere un atteggiamento equanime rispetto ai temi affrontati, pena la mancanza di professionalità, si è visto come non si possa adottare una postura neutrale rispetto alla priorità dei beni. È il ragionamento che conduce all'analisi e alla valutazione di quale sia l'opzione migliore da privilegiare. Neutrali sì, ma come postura iniziale, non in modo assoluto.

Asimmetria e neutralità, dunque, diventano le direttive su cui si elabora una pratica filosofica seria: rispettosa dell'altro, del suo vissuto e della sua unicità, costituisce così lo strumento principe per sviluppare una coscienza critica nell'ospite. Il cliente, in questo modo, diventa innanzitutto un soggetto in grado di esaminare e valutare le situazioni della propria esistenza, capace di aprirsi anche alla sfera politica e di assumersi le responsabilità di cittadino.

Questo è l'obiettivo di Haas e di un filone di autori della consulenza filosofica che vedono nella forma della cittadinanza politica la riuscita della pratica filosofica: per uscire dall'ombra dell'interiorità, infatti, l'unico modo possibile è la partecipazione attiva alla società, che permette davvero di rendere il soggetto filosofico un rivoluzionario, colui che rompe con le consuetudini per portare cambiamenti fruttuosi.

E tuttavia, il legame tra l'aspetto politico e la pratica filosofica non è esente da criticità e dubbi: secondo quali criteri la declinazione politica è una soggettivazione e non un assoggettamento? Perché il consulente dovrebbe indirizzare a livello politico il consultante? Chi stabilisce quali sono le posizioni da assumere e in che ambito?

Nella dialettica tra tirannia e libertà, bisogna a questo punto indagare quale sia il ruolo che il filosofo ricopre, nella società come nella pratica filosofica.



## CAPITOLO SETTE

## Rapporti tra consulenza filosofica e politica

«È pericoloso dire al popolo che le leggi non sono giuste,  
perché il popolo intanto obbedisce alle leggi in quanto le ritiene giuste.  
Perciò, è necessario dirgli pure che bisogna obbedire alle leggi perché sono leggi,  
così come bisogna obbedire ai superiori, non perché sono giusti ma perché sono superiori»

PASCAL, *Pensieri*

### 1. *La diagnosi*

La versione politica della consulenza filosofica rappresenta una questione controversa che merita un'attenzione particolare. La consulenza, del resto, non nasce come pratica politica, bensì viene riconfigurata in questo senso da alcuni autori. L'elemento che si vuole indagare, quindi, riguarda la liceità di questa lettura, per comprendere se sia da intendersi come un arricchimento della pratica o se invece rischi di stravolgere il senso stesso della consulenza filosofica, trasformandola a sua volta in un dispositivo di potere.

Bisogna dunque approfondire le implicazioni che una declinazione politica della consulenza filosofica possono far emergere.

«E se fossimo noi, i soggetti assoggettati, a prendere l'iniziativa?»<sup>1</sup>.

È così che Pier Aldo Rovatti presenta la condizione dell'essere umano contemporaneo, imprigionato dai dispositivi di potere della società, da cui cerca di svincolarsi attraverso una «strategia di soggettivazione centrata sulla cura di sé»<sup>2</sup>.

L'essere umano contemporaneo, dunque, viene presentato come un individuo assoggettato, controllato e dominato dal contesto in cui è inserito. È Foucault il riferimento

---

<sup>1</sup> P. A. ROVATTI, *La filosofia può curare? La consulenza filosofica in questione*, Raffaello Cortina, Milano 2006, p. 65.

<sup>2</sup> Ibi, p. 66.

sotteso di Rovatti, il filosofo della microfisica del potere, colui che più di altri ha evidenziato in che modo la società sia capace di imporre sull'essere umano una fitta rete di tecniche di dominio che lo incasellano e lo condizionano.

Del resto, Foucault parla esplicitamente di una

violenza di Stato economica e ideologica, che ignora chi siamo individualmente, che categorizza l'individuo, lo segna nella sua individualità, lo fissa alla sua identità, gli impone una legge di verità che egli deve riconoscere e che gli altri devono riconoscere in lui. È una forma di potere che rende gli uomini soggetti, [...] soggetti a qualcuno mediante il controllo e la dipendenza<sup>3</sup>.

La diagnosi, dunque, è chiara: come ben chiarisce il consulente Moreno Montanari, la società eserciterebbe sugli individui una serie di strategie di potere con cui li soggiogherebbe implicitamente. Invece di imporre con la forza alcune pratiche, o di impedirne altre, si attua la *governamentalità*, termine foucaultiano che esprime l'organizzazione delle coscienze dei cittadini, dei loro pensieri e dei loro stili di vita, «mediante dispositivi di potere che fanno leva sulla “volontaria” e personale adesione a un regime di pensiero, prima ancora che di vita, che appare liberamente scelto e che risulta in realtà subdolamente indotto, o quanto meno sollecitato»<sup>4</sup>.

Il soggetto, dunque, verrebbe orientato in base alle preferenze della società, incasellato negli standard richiesti e privato della propria capacità critica. Il suo comportamento e le sue preferenze sono così decisi dal potere, che racchiude, come afferma Foucault, «le tecniche e le procedure attraverso le quali ci si avvia a guidare la condotta degli altri»<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> M. FOUCAULT (1977), *Perché studiare il potere: la questione del soggetto*, in ID., *Poteri e strategie*, trad. it. P. Dalla Vigna, Mimesis, Milano 1994, p. 108.

<sup>4</sup> M. MONTANARI, *La consulenza filosofica come politica socratica*, in S. ZAMPIERI (a cura di), *Sofia e polis. Pratica filosofica e agire politico*, Liguori, Napoli 2012, pp. 77-87, p. 78.

<sup>5</sup> M. FOUCAULT (1982-1983), *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, trad. it. M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2015, p. 14. Il pensatore francese si sofferma su quelle forme di sapere che portano alla costituzione di apparati sociali che agiscono sui corpi dei soggetti volendo, di volta in volta, recluderli, sorvegliarli e dirigerli. Si assiste così alla costituzione del soggetto assoggettato poiché non conforme alle norme sociali.

A partire da questa categorizzazione, il potere nei confronti del soggetto viene esercitato attraverso le pratiche divisive e le tecniche disciplinari. Se le prime si focalizzano sulla reclusione e sul controllo, attraverso la sorveglianza e la segregazione, le seconde, invece, si occupano di dirigere i corpi, grazie al controllo delle loro *performances*.

È Stefano Zampieri che mostra come nella società dei consumi contemporanea siano proprio le tecniche disciplinari ad aver assunto un ruolo preponderante. L'individuo, infatti, è stato trasformato in un consumatore globale, colui che «accede a una scelta sulla base di valutazioni consumistiche, quindi del tutto superficiali e occasionali (il personaggio accattivante, lo slogan azzeccato, l'immagine particolarmente riuscita)»<sup>6</sup>.

In questo contesto, anche lo spazio pubblico della politica viene fagocitato dalla scena mediatica: scompare il cittadino, resta l'individuo massificato, su cui si esercitano i meccanismi persuasivi e retorici della propaganda<sup>7</sup>. La pubblicità diventa il nuovo veicolo di informazione persuasiva che indirizza le scelte delle persone, anche a livello politico.

Il soggetto, non solo è assoggettato, ma viene privato senza che se ne accorga anche della sua dimensione pubblica.

Questa desertificazione politica, evidenziata da un disinteresse e una disaffezione sempre più crescenti, costituisce la conseguenza della trasformazione che è avvenuta nella società. Zampieri non lascia spazio a dubbi: la condizione umana contemporanea è segnata dalla situazione paradossale per cui, da un lato, gli individui sono sempre più ammassati, uniformati, integrati, in modo da costituire degli ottimi consumatori a cui si aprono nuove continue occasioni di consumo<sup>8</sup>; dall'altro lato, tuttavia, coltivano una «condizione di separazione individuale del tutto innaturale, cioè disumana»<sup>9</sup>. Questa situazione, contraddittoria e drammatica, definita *folla solitaria*<sup>10</sup> o *personalizzazione di massa*<sup>11</sup>,

---

<sup>6</sup> S. ZAMPIERI, *Lo spazio del dialogo e la rinascita dell'attore morale*, in ID., *Sofia e polis*, cit., pp. 13-32, p. 13.

<sup>7</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>8</sup> Cfr. Ibi, p. 18.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

<sup>10</sup> Cfr. D. RIESMAN (1950), *La folla solitaria*, trad. it. G. Sarti, Il Mulino, Bologna 2009 in *Ibidem*.

<sup>11</sup> Cfr. S. NATOLI, *Il buon uso del mondo*, Mondadori, Milano 2010 in ZAMPIERI, *Lo spazio del dialogo e la rinascita dell'attore morale*, cit., p.18.

porta l'individuo a considerare la società solo da una prospettiva consumistica, come grande magazzino di merci di cui, potenzialmente, può usufruire senza limitazioni.

Gli individui sono atomizzati e massificati: la prospettiva è unicamente singolare, l'io è «l'amministratore unico della politica della vita»<sup>12</sup> come afferma Bauman. La conseguenza, dichiara Zampieri, è un disinteresse sempre più elevato nei confronti degli altri: si è diventati insensibili rispetto al dolore altrui, anestetizzati da un punto di vista morale verso quanto accade agli altri se non si è direttamente implicati<sup>13</sup>.

Del resto, la violenza «è parte costitutiva del modello politico della modernità»<sup>14</sup>: i rapporti umani ne sono intrisi, al punto da sviluppare un atteggiamento di indifferenza nei suoi confronti.

La condizione di assoggettamento deriverebbe quindi in ultima battuta anche da questo elemento: come mostra Giorgio Giacometti, la modernità ha compiuto l'errore di cedere alla “violenza di Stato”, ammantata di “ragione”, per cui si è posto nella paura<sup>15</sup> – e specialmente nella paura della morte – l'arma di seduzione e di ricatto principale della politica e del potere<sup>16</sup>.

In questo contesto di sottomissione e apatia che coinvolge il consumatore contemporaneo, la filosofia appare allora come lo strumento rivoluzionario che sfida la violenza e la minaccia di morte: ne mette in questione la pretesa di avere l'ultima parola sul *sensu* della vita<sup>17</sup>. Si può infatti intraprendere un percorso diverso, che porta il soggetto a riappropriarsi di sé stesso.

Bisognerebbe quindi, in primo luogo, con le parole di Rovatti, «sbloccare la paralisi del pensiero»<sup>18</sup> per recuperare uno spazio di libertà entro cui muoversi per riportare il soggetto al centro della scena, sociale e politica.

---

<sup>12</sup> Z. BAUMAN (2009), *Capitalismo parassitario*, trad. it. M. Cupellaro e F. Galimberti, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 31.

<sup>13</sup> Cfr. ZAMPIERI, *Lo spazio del dialogo e la rinascita dell'attore morale*, cit., p. 17.

<sup>14</sup> Ibi, p. 16.

<sup>15</sup> Carl Schmitt è il pensatore che più di altri ha elaborato la sua teoria della sovranità intorno al concetto di paura. Per un'analisi esaustiva del tema si rimanda a: MUSIO, *Nel labirinto della sovranità*, cit.

<sup>16</sup> Cfr. G. GIACOMETTI, *Violenza e verità. Politicità inapparisciente dell'esercizio filosofico in senso antico*, in ZAMPIERI, *Sofia e polis*, cit., pp. 155-191, p. 159.

<sup>17</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>18</sup> ROVATTI, *La filosofia può curare?*, cit., p. 13.

Rovatti recupera una delle ultime interviste del filosofo francese, in cui Foucault ribadisce il compito della filosofia contro i pericoli del potere.

Questo compito è sempre stato una grande funzione della filosofia. Nel suo versante critico – intendo critico in senso lato – la filosofia è proprio ciò che rimette in discussione tutti i fenomeni di dominio, a qualunque livello e in qualunque forma essi si presentino [...]. Questa funzione critica della filosofia deriva, fino a un certo punto, dall'imperativo socratico: "occupati di te stesso", cioè "fonda te stesso in libertà, attraverso la padronanza di sé"<sup>19</sup>.

Il focus, dunque, è sulla padronanza di sé e sul modo in cui essa possa trovare spazio al di fuori dell'*assoggettamento*. A partire da una condizione di assoggettamento, infatti, data per scontata come punto di partenza, il risveglio politico potrebbe quindi avvenire come esito di un percorso che vede nella *soggettivazione* la sua finalità.

Per procedere in questa direzione, bisogna, però, recuperare la distinzione che l'ultimo Foucault individua tra *potere* e *dominio*. Il pensatore francese, infatti, impara a distinguere tra un'accezione positiva del potere e una negativa. Il termine potere, del resto, costituisce un'abbreviazione dell'espressione "relazioni di potere", con il quale Foucault vuole sottolineare che nelle relazioni umane il potere è sempre presente<sup>20</sup>, nella misura in cui sono relazioni «mobili, reversibili e instabili»; questo perché, per Foucault, le relazioni di potere possono esistere solo tra soggetti liberi. «Affinché si eserciti una relazione di potere bisogna dunque che dalle sue parti esista sempre almeno una certa forma di libertà»<sup>21</sup>. E a distinguere una relazione di *potere* da una di *dominio*<sup>22</sup> è proprio il fatto che al suo interno rimane una *possibilità di resistenza*, di sottrarsi, di dire di no. Il problema, dunque, non è la mancanza di simmetria, ma che questa possibilità venga salvaguardata: il processo di soggettivazione, dunque, si inserisce esattamente in questo tipo di relazioni di potere, mentre nel dominio esiste solo l'assoggettamento. Similmente, anche la consulenza

<sup>19</sup> M. FOUCAULT, (1984) *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, trad. it. S. Loriga, in A. PANDOLFI (a cura di), *Archivio Foucault 3. 1978-1985*, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 273-294, pp. 293-294.

<sup>20</sup> Ibi, p. 244.

<sup>21</sup> Ibi, p. 245.

<sup>22</sup> Cfr. *Ibidem*.

filosofica può essere intesa come una relazione di potere, non solo perché il consultante è sempre libero di respingere l'indicazione che gli fornisce il consulente, ma perché – possiamo dire – è il luogo in cui la domanda di soggettivazione come uscita dai vari assoggettamenti che l'esistenza ha sino a quel momento delineato è maggiormente presa sul serio.

Nella sua ultima fase speculativa Foucault, quindi, attribuisce alla soggettivazione il significato più nobile dell'essere soggetto, ossia di colui che «ha messo in atto processi e pratiche di liberazione da qualsiasi forma dispositiva»<sup>23</sup>. L'essere soggetti, in questo senso, vuol dire procedere nell'autodeterminazione di sé e del proprio agire, a partire dalla riflessione e dalla conoscenza di sé.

Il “prendere l'iniziativa”, di cui parla Rovatti, rappresenterebbe così il primo atto di ribellione dei soggetti assoggettati, che volgono lo sguardo oltre i confini della sorveglianza dei dispositivi.

Ora, sebbene il pensiero di Foucault oltrepassi di molto il confine entro cui la consulenza filosofica può muoversi e verificarsi, tuttavia, come si diceva, si possono mantenere gli assunti di fondo per presentare la pratica filosofica come il modo per realizzare il processo di soggettivazione attraverso la cura di sé<sup>24</sup>. Acquisire uno sguardo critico sul proprio pensiero – così come sulla propria vita e il proprio passato – costituisce del resto il punto di partenza per una valutazione della propria posizione nel mondo e una sua, eventuale, modificazione. Ma questo significa, in fondo, chiamare in causa l'etica, proprio come espresso dal titolo della conferenza di Foucault: *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*.

Intraprendere un processo di soggettivazione, allora, comporta prendere posizione criticamente sul mondo, sui valori vigenti e sulle ideologie dominanti: mettersi in discussione attraverso la riflessione filosofica.

---

<sup>23</sup> G. LA ROCCA, *Soggettività e veridizione nell'ultimo Foucault*, Sapienza Università Editrice, Roma 2018, p. 4.

<sup>24</sup> È bene specificare fin dall'inizio che si farà riferimento specialmente all'ultimo periodo speculativo del pensiero di Foucault, quando il pensatore francese concentra le sue analisi sulla questione del soggetto e sulla possibile distinzione tra il concetto di potere e quello di dominio. Riconosce infatti un'accezione positiva al potere, nel significato del poter fare, che apre campi di possibilità nuovi. Cfr. FOUCAULT, *L'etica della cura di sé come pratica di libertà*, cit.

Del resto, non bisogna dimenticare, come fa notare Achenbach, che

la filosofia non incontra mai delle teste vuote, che si lasciano poi riempire con pensieri filosofici. Al contrario, quelle che la incontrano sono piene di opinioni, di pareri acquisiti in qualche modo, di idee subliminali che riguardano ciò che è bene e ciò che è desiderabile e ciò che è giusto. Le convinzioni sono ormai stagionate, i giudizi sono consolidati. Le opinioni e i desideri si sono conformati, e nei mille e più discorsi si sono legati alla routine del modo di pensare e valutare del mondo contemporaneo. Hanno, cioè, imparato a pensare e a parlare come, appunto, si pensa e si parla nella propria epoca [...]<sup>25</sup>.

L'operazione della filosofia, dunque, è proprio quella di non accettare e di non dare per scontate le opinioni delle persone, che sono il risultato della cultura in cui sono immerse. È infatti la capacità critica che permette ai soggetti di uscire dagli schemi indotti dalla società per riflettere e valutare le posizioni che si erano assunte acriticamente.

Cura di sé, emancipazione e dialogo: queste le parole chiave per la riuscita della consulenza filosofica come processo di soggettivazione.

Le questioni problematiche del consultante, del resto, non sono esclusivamente problemi politici in senso stretto – anzi, forse lo sono di rado – ragion per cui non si comprende perché dovrebbero essere riconfigurate come tali. Inoltre, anche nell'eventualità che si analizzi un dilemma legato alla sfera politica, il consulente dovrebbe comunque astenersi dall'esprimere la propria posizione politica e dall'indirizzare il consultante verso le proprie preferenze. Non può infatti indicare chi votare né suggerire quali posizioni assumere, né tantomeno influenzare l'ospite su temi legati alla sfera pubblica. La neutralità del filosofo rispetto ai temi affrontati, infatti, resta anche e soprattutto in questo caso l'elemento necessario per iniziare una consulenza filosofica.

Se poi la questione da analizzare è di carattere politico, si assumerà la stessa postura neutrale rispetto all'argomento, seguendo ad ogni modo le conclusioni a cui il ragionamento conduce.

---

<sup>25</sup> ACHENBACH, *Sapere vivere*, cit., p. 8.

Una lettura della consulenza filosofica in chiave politica, come quella di Haas, per esempio, fa inoltre emergere un ulteriore elemento problematico che è bene analizzare: la questione della cittadinanza. Parlare di cittadinanza, infatti, è molto complesso. Il rischio è quello di sostenere politiche discriminatorie che dimenticano lo iato esistente tra la nozione di *essere umano* e la nozione di *cittadino*<sup>26</sup>.

Infatti, a meno che non si intenda la cittadinanza in modo molto ampio e si consideri l'essere umano come "cittadino del mondo", essa porta inevitabilmente con sé delle istanze giuridico-politiche discriminatorie ed escludenti.

Le riflessioni di Arendt al riguardo costituiscono un punto di riferimento cruciale, essendo la pensatrice testimone diretta e protagonista di questa esclusione. Arendt, infatti, punta l'attenzione sulla condizione degli *apolidi*, che, una volta persa la cittadinanza, vengono automaticamente privati di tutti gli altri diritti. La pensatrice mostra come questa situazione porti al collasso dei diritti umani, che invece vengono meno proprio quando dovrebbero essere esercitati, ossia di fronte a coloro che sono "soltanto" uomini.

La concezione dei diritti umani è naufragata nel momento in cui sono comparsi individui che avevano perso tutte le altre qualità e relazioni specifiche, tranne la loro qualità umana [...]. Se un individuo perde il suo status politico, dovrebbe trovarsi, stando alle implicazioni degli innati e inalienabili diritti umani, nella situazione contemplata dalle dichiarazioni che li proclamano. Avviene esattamente l'opposto: un essere umano che non è altro che un essere umano sembra aver perso le qualità che spingevano gli altri a trattarlo come un proprio simile<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Roberto Esposito riprende alcune drammatiche considerazioni proposte da Arendt relative alla separazione tra la nozione di essere umano e quella di cittadino. Arendt riteneva che la causa di questo scarto stesse nell'esclusione dalla cittadinanza di intere classi di cittadini, divenuti così apolidi. Esposito riprende queste riflessioni per mostrare come nella Dichiarazione dei diritti dell'essere umano del '48 si propone la nozione di "persona" come soluzione per risanare lo iato, proprio perché la "cittadinanza" ha mostrato i suoi limiti come categoria inclusiva. Tuttavia, le analisi di Esposito mostreranno come per l'autore neanche la nozione di persona potrà essere risolutiva, optando infine per una sua eliminazione in favore della nozione di "impersonale". (Cfr. R. ESPOSITO, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007, p. 6).

<sup>27</sup> H. ARENDT (1951), *Le origini del totalitarismo*, trad. it. A. Guadagnin, Einaudi, Torino 2009, pp. 415-416. Il riferimento di Arendt sono le persone di origine ebraica che, nella Germania nazista, vengono private di tutti i diritti politici e sociali attraverso la revoca della cittadinanza. Queste persone diventano dunque *apolidi* e non hanno altra caratteristica se non quella di essere degli esseri umani. La denuncia di Arendt



La logica dei diritti umani, dunque, esclude tutti coloro che non fanno parte di una categoria – qualsiasi essa sia. La semplice condizione umana, «la nudità astratta dell'essere uomini e nient'altro che uomini»<sup>28</sup>, pone al di fuori dei confini. Se non si è parte di una comunità politica non si può accedere a quei diritti che servirebbero, al contrario, a tutelare proprio queste situazioni<sup>29</sup>.

Se dunque fare riferimento ai diritti umani diventa sempre più problematico, a maggior ragione parlare solo di cittadini e di cittadinanza significa operare a monte un'esclusione di tutti coloro che non possono o non riescono a far parte di questa categoria.

Del resto, il problema oggi è l'*umano*, non il *cittadino*. Una riconfigurazione del lessico rappresenta una riconfigurazione della questione che, tuttavia, sembra oltrepassare i confini e la sfera di interesse della consulenza filosofica.

Ora, sebbene in Foucault ci sia un legame molto stretto tra il *processo di soggettivazione* e la formazione del cittadino, si lascerà da parte l'aspetto primariamente politico del pensiero dell'autore, riprendendo invece le riflessioni che Foucault sviluppa relativamente al soggetto.

Si riparte così dal significato umano della soggettivazione, inteso come elemento politico in senso lato, volendo sviluppare una versione della pratica filosofica che, prescindendo

---

riguarda proprio il fallimento della logica dei diritti umani, che viene meno proprio nel momento in cui dovrebbe difendere e tutelare coloro che si presentano “solo” come umani.

<sup>28</sup> *Ibi*, p. 412.

<sup>29</sup> Come mette in luce Sante Maletta, nel panorama etico-politico attuale i diritti umani si sono trasformati in un'*ideologia*, che proponendosi come l'unica risposta possibile alla crisi dell'avvenire, presenta tuttavia degli elementi ambigui. Infatti, sebbene «fond[i] la democrazia su ciò che è incontestabile, [ma] introduce in essa un elemento di incertezza radicale in quanto i diritti umani vengono riconosciuti come razionalmente infondati e infondabili, e ci si accontenta che essi siano sufficientemente condivisi in un dato momento storico, al punto che essi assumono l'aspetto di una sorta di religione civile, di un *fideismo secolarizzato*». (S. MALETTA, *Crisi della democrazia e razionalità pratica. Ipotesi sul diritto naturale*, in A.V. FABRIZIANI (a cura di), *Natura umana e diritti universali. Una questione aperta*, CLEUP, Padova 2008, pp. 141-156, p. 142. Maletta recupera il termine “fideismo secolarizzato” da A. OLLERO TASSARA, *Diritto “positivo” e diritti umani*, Giappichelli, Torino 1998, p. 91). L'ideologia dei diritti umani, dunque, invece di costituire racchiudere in sé una dimensione globale a cui l'intera umanità potrebbe appellarsi, si è trasformata in una *retorica* che, con Maletta, nasconde un nuovo *linguaggio di potere*, che «i soggetti credono di costruire e condividere liberamente attraverso i canali mediatici, ma che in realtà aliena il soggetto dal tessuto linguistico relazionale del mondo della vita, escludendo la domanda sul senso di ciò che non cade nei limiti dell'ordine simbolico medesimo» (*Ibidem*. Per un approfondimento, Maletta rimanda anche a F. RICCI, *I linguaggi del potere. Costruttori di significato, distruttori di senso*, Giappichelli, Torino 2003).

da una declinazione politica specifica, torni a occuparsi del soggetto, favorendone uno sviluppo indipendente dalle imposizioni sociali.

Questo il lascito foucaultiano che la consulenza filosofica deve raccogliere.

La soggettivazione come pratica di libertà diventa, così, lo standard di una pratica filosofica che vuole essere riscritta a partire da alcuni elementi politici. Questo non significa riconfigurare la pratica come politica, bensì fare tesoro di quegli aspetti che anche le teorie politiche possono fornire per una migliore declinazione. Bisogna tuttavia attendere un'analisi più approfondita per vedere se si riesca in questo intento oppure si ricada immancabilmente in un'altra forma di dominio.

## 2. *Soggettivazione o assoggettamento: parresia ed estetica dell'esistenza*

Rovatti recupera le due grandi modalità attraverso cui Foucault ritiene che il processo di soggettivazione si possa declinare: l'assoggettamento e la soggettivazione. Entrambe le forme, l'essere assoggettato e la soggettivazione costituiscono infatti un possibile risultato del processo di costituzione del soggetto.

La nozione di soggetto, del resto, fa riferimento a due significati. Il primo, passivo, indica l'essere soggetto a qualcosa, dipendere da qualcosa; il secondo, invece, delinea la differenza tra i soggetti e gli oggetti, tra gli esseri viventi e le cose, istituendo una distinzione di tipo qualitativo.

Una consulenza filosofica che voglia restituire al soggetto la sua identità e la sua libertà dovrà quindi realizzarsi nella soggettivazione e non nell'assoggettamento.

Sulla scia foucaultiana, ancora una volta, Rovatti propone una lettura critica della pratica filosofica, a partire dall'esigenza di metterne in discussione la prospettiva più diffusa.

Del resto, riconoscendo a Foucault una speciale lucidità di analisi, che dichiara essere «un correttivo irrinunciabile alla supposta ingenuità della consulenza filosofica»<sup>30</sup>, riparte dal

---

<sup>30</sup> Ibi, p. 63.

tema della soggettività, che per Rovatti rappresenta il nodo cruciale da risolvere, prima di immergersi in qualsiasi ulteriore disamina del disagio esistenziale.

La finalità, dunque, è proprio quella di realizzare una «politica della soggettività»<sup>31</sup>: l'autore vede nella pratica filosofica un *governo* su di sé, che si realizza attraverso l'esercizio continuo, da applicare in modo costante alla propria esperienza.

L'espressione «politica della soggettività», ad ogni modo, rappresenta la direzione verso cui riorienta la consulenza filosofica, cioè la soggettivazione, e non tanto un suo esito prettamente politico.

Sono due, quindi, le direttive da cui bisogna prendere le mosse: le riflessioni foucaultiane sul processo di soggettivazione e quelle sulla cura di sé, che diventano le chiavi di lettura per intendere la questione del potere. L'intento, infatti, è quello di riproporre la contromossa di Foucault, che vuole ingannare le forme di assoggettamento, rinforzate dall'autosorveglianza, e recuperare l'iniziativa. Il consulente è colui che deve accettare questa sfida, riconoscerne i rischi – cammina infatti su un bilico pericoloso – e comunicare al consultante parte di questa scommessa<sup>32</sup>.

Rovatti elabora dunque una strategia d'azione: la prima mossa, la più importante, consiste nello sbarazzarsi della filosofia intesa come sapere/conoscenza. È lo stesso Foucault che ricostruisce nell'*Ermeneutica del soggetto* come, a causa di questa identificazione, il soggetto sia sempre stato considerato un oggetto del sapere. Che si debba conoscere sé stessi o elaborare una macchina del sapere, il soggetto è in posizione oggettuale rispetto alla conoscenza.

L'eclissi del soggetto, dunque, se individuata e invertita, può diventare la causa di una rivoluzione a livello filosofico, che torna a parlare della filosofia come un esercizio<sup>33</sup>.

Per invertire questa tendenza, dunque, è necessario recuperare l'elemento pratico della filosofia, che si esplica per Foucault nell'esercizio della cura di sé.

---

<sup>31</sup> Ibi, p. 64.

<sup>32</sup> Cfr. Ibi, p. 66.

<sup>33</sup> «Secondo Foucault, tutte le “scienze” del soggetto che si sono prodotte fino a oggi penalizzano e nascondono la cura di sé come esercizio filosofico che riguarda l'esperienza nel suo complesso e come tale rifiuta qualunque presupposto o fondamento o principio teorico che pretenda di determinare dall'esterno dell'esercizio stesso le operazioni soggettive» (Ibi, p. 67).

Il concetto di cura di sé è strettamente legato all'idea di *non essere schiavo*, non solamente rispetto agli altri ma anche e soprattutto nei confronti di sé stessi e delle proprie passioni. Per questo la cura di sé diventa pratica di libertà, perché ne diventa il supporto primario senza il quale la libertà crollerebbe. Tuttavia, questa forma di libertà ha bisogno innanzitutto di un contenuto veritativo che la sostenga, che trova nella *parresia* la sua forma più compiuta. Il parlar franco, il coraggio di dire la verità, è la prima forma di cura che realizza il processo di soggettivazione.

Secondo Foucault, la *parresia* è

una specie di attività verbale in cui il parlante ha uno specifico rapporto con la verità attraverso la franchezza, una certa relazione con la propria vita attraverso il pericolo, un certo tipo di relazione con sé stesso e con gli altri attraverso la critica (autocritica o critica di altre persone) e uno specifico rapporto con la legge morale attraverso la libertà e il dovere [...]. Nella *parresia*, il parlante fa uso della sua libertà e sceglie il parlare franco invece della persuasione, la verità invece della falsità o del silenzio, il rischio di morte invece della vita e della sicurezza, la critica invece dell'adulazione e il dovere morale invece del proprio tornaconto o dell'apatia morale<sup>34</sup>.

Il dire la verità della *parresia*, dunque, porta a una coincidenza tra la vita e la verità: la verità diventa una testimonianza personale, concreta che si esplica attraverso le azioni del parresiasta, che, come mostra Foucault, sceglie il pericolo, il rischio, addirittura la morte pur di non cedere sul campo veritativo. Trasposta nella consulenza filosofica, la *parresia* diventa il presupposto indispensabile per realizzare la cura di sé. Il filosofo è colui che in prima persona testimonia questa capacità di parlare con verità, a sé stesso e al consultante, mostrando così la via per una *cura sui* che permetta la riuscita del processo di soggettivazione.

Il parlare con verità implica quindi fare spazio alla criticità morale in una prospettiva in cui la neutralità non può trovare posto – l'accettazione di qualsiasi parere costituirebbe

---

<sup>34</sup> M. FOUCAULT (1985), *Discorso e verità nella Grecia antica*, trad. it. A. Galeotti, Donzelli, Roma 1996, pp. 9-10. Il testo raccoglie alcune lezioni tenute dal filosofo a Berkeley nel 1983.

infatti la negazione dell'elemento critico – e l'asimmetria diventa la condizione necessaria per la relazione consulenziale filosofica. Il consulente, infatti, dovrebbe coincidere con il parresiasta, colui che ha già compiuto, nella sua esistenza, la scelta della verità, scelta verso cui anche il consultante dovrebbe tendere, creando così finalmente le condizioni per una simmetria.

Ancora una volta è Socrate<sup>35</sup> colui che viene scelto per incarnare l'esempio eminente del parresiasta, decidendo di morire e rispettare la sentenza degli Ateniesi che lo condannavano a morte pur di non rinunciare alla verità, alla sua difesa e al suo riconoscimento pubblico. Nel tentativo di difendersi e, successivamente, nel rispettare il giudizio della comunità, Socrate mostra devozione e rispetto verso ciò che ritiene giusto e vero – e questo include obbedire alle leggi della città<sup>36</sup>.

Similmente, anche Leon de Haas riprende la figura di Socrate per sottolineare come gli stessi consulenti debbano riconoscere il ruolo che assumono. «Noi, filosofici pratici, [...] sfidiamo il nostro ospite a indagare il suo pensiero in modo approfondito e critico e ad assumersi la responsabilità delle situazioni di cui fa parte nella sua vita. Questa responsabilità è da considerarsi sia morale che politica»<sup>37</sup>. Tuttavia, si sottolinea come la criticità non sia solo e prima di tutto politica, anche se Haas la declina come tale, istaurando un legame tra i due ambiti.

Questa operazione tuttavia non è neutra.

Infatti, orientata in questo modo, la presa di coscienza politica porta con sé anche un aspetto morale altrettanto considerevole, dal momento che si tratta di scegliere e di

---

<sup>35</sup> Come mostra Alessandra Papa nella sua rilettura del filosofo francese, «per Foucault, Socrate è [...] il 'filosofo della cura' prima ancora che del 'conosci te stesso'. Il suo «*Abbate cura di voi stessi!*» rappresenta un'esortazione a formare la propria identità in direzione etica, riflettendo cioè sui propri comportamenti, sulle proprie azioni, ma per conseguenza anche sulle leggi della polis che ci dicono cosa ci è lecito fare o non fare. Leggi però che per Socrate, proprio in virtù del principio dell'*epimeleia heautou*, potevano essere comunque sempre giudicate, in prima persona, giuste o ingiuste e a cui, pertanto, si poteva scegliere di obbedire oppure di dissentire» (PAPA, *L'identità esposta*, cit., p. 6).

<sup>36</sup> Del resto, la principale preoccupazione di Socrate non è la morte, bensì il commettere ingiustizia. Anche nel momento dell'estrema difesa davanti ai giudici, il maieuta torna ad affermare questo principio: «quello che mi importa più di tutto, è di non commettere ingiustizia o empietà» (PLATONE, *Apologia di Socrate*, cit., 32d). Per il resto, Socrate rimane saldo ai suoi principi poiché «ad un essere umano buono non può capitare nessun male, né in vita né in morte» (Ibi, 41d); una vita buona e giusta, dunque, nel segno della verità non teme nemmeno la morte.

<sup>37</sup> HAAS, *A Personal History in Philosophical Practice*, cit., p. 8.

riconoscere le responsabilità e le conseguenze delle proprie scelte politiche – e per questo pubbliche. L'elemento politico, così declinato, implica anche uno sfondo morale a cui deve rispondere.

Se, dunque, l'etica e la politica non sono due ambiti necessariamente intersecati e connessi, in questo caso l'intento dell'autore sembra invece quello di connetterli a doppio filo. Del resto, Haas considera la filosofia pratica il riferimento primario per la pratica filosofica. Quindi, non sorprende che l'elemento politico, insieme a quello morale, costituisca il cuore teoretico della modalità del filosofo olandese di pensare alla pratica filosofica<sup>38</sup>.

In ogni caso, se la responsabilità politica può inerire a quei casi in cui l'ambito politico è il protagonista, è la responsabilità morale che costituisce il fulcro di un pensiero che si fa critico.

Le azioni di Socrate, infatti, la sua *praxis*, sono innanzitutto etiche (anche se nel caso specifico possiedono anche un'accezione politica): Socrate si erge, in solitudine, davanti all'Assemblea, davanti al potere costituito, portando le sue istanze di verità. Questa rappresenta per Foucault l'*estetica dell'esistenza*<sup>39</sup>, ossia «il tentativo di trasformare la propria vita nello spazio di visibilità della verità, attraverso i gesti, le azioni, le scelte»<sup>40</sup>. In questo modo si forma il soggetto, la cui sottolineatura morale, infatti, è l'aspetto che maggiormente interessa a Foucault<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Cfr. HAAS, *A Personal History in Philosophical Practice*, cit., pp. 8-9.

<sup>39</sup> Cfr. M. FOUCAULT (1984), *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, trad. it. M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2011, p. 160.

<sup>40</sup> FORTI, *Lecture socratiche*, in ARENDT, *Socrate cit.*, p. 113.

<sup>41</sup> Foucault propone una scissione all'interno dei dialoghi socratici, individuando due possibili vie per diventare soggetti morali: la prima è la via pitagorica, che va dal contingente all'eterno e che porta la verità a posizionarsi al di fuori del soggetto. Secondo Foucault, infatti, questa concezione del soggetto porta a individuare nella contemplazione della realtà divina ciò che di divino c'è nella nostra anima. In questo modo la verità viene posizionata nel discorso metafisico, al di fuori del corpo, nella *psykhē*, e induce l'anima a riappropriarsi del suo modo di essere originario, slegandosi dalle catene della realtà fisica (Cfr. FOUCAULT, *Il coraggio della verità*, cit., p. 158). Questa prima modalità, secondo Foucault, coincide con il concetto di cura espresso nell'*Alcibiade Maggiore*. La seconda via, invece, individua la verità nella capacità, coraggiosa, di dire il vero, in ogni circostanza. Il *Lachete*, in questo caso, rappresenta il dialogo esemplificativo. Non a caso il testo tratta della ricerca della definizione del *coraggio*. In questo dialogo, secondo Foucault, Socrate costituisce l'esempio migliore di colui che dice la verità perché non ci sono contraddizioni tra il suo dire e il suo vivere (Cfr. S. FORTI, *Lecture socratiche*, cit., p. 113). La veridizione, nel *Lachete*, assume così la «la forma della prova, [...] dell'esame, dell'esercizio che riguarda il modo di comportarsi» (Ibi, p. 159). Definisce la figura concreta degli uomini e il modo in cui conducono la loro

La *parresia*, dunque, rappresenta la condizione necessaria per arrivare a realizzare l'importanza della *cura sui*. Senza verità non c'è cura.

Per Rovatti, questo movimento controcorrente deve essere compiuto ogni volta come se fosse la prima, non può essere dato per assodato tramite un unico atto fondativo. Ogni volta, dunque, si sceglie di compiere questa mossa e proprio in questa scelta consapevole l'autore individua «la tonalità etica della filosofia come esercizio»<sup>42</sup>. Tuttavia, avverte che bisogna fare un uso consapevole dell'etica: «è assai pericoloso issarla sull'asta della consulenza come una bandiera da sventolare»<sup>43</sup>. «Da sola non promette niente, se non rapidi rimpatri nella disciplinarietà del sapere/potere»<sup>44</sup>. Per questo il riferimento a Foucault dovrebbe essere puntuale e circoscritto alle riflessioni dell'ultima fase del pensiero dell'autore. Solo in questo modo si può recuperare un'accezione positiva del *potere* ed evitare di delineare nuovi percorsi di assoggettamento se non addirittura dinamiche di dominio.

Rovatti mostra, dunque, che la possibilità della mossa soggettivante non deriva dall'opporre l'immagine del soggetto della cultura dell'autosorveglianza a una nuova immagine fornita dalla cura di sé. Tutt'altro, bisogna uscire dalla dinamica di autocontrollo: grazie a un allentamento della sorveglianza, che si può ridefinire come pratica di libertà, si realizza una «presa di distanza da noi stessi»<sup>45</sup>, attraverso «la produzione di uno spazio libero, il tentativo di scollarci da ogni immagine precostituita»<sup>46</sup>.

---

esistenza: ha appiglio diretto con il *bios*. Se dunque nell'*Alcibiade Maggiore* si afferma il potere dell'anima come separata dal corpo e si persegue l'opzione dualista, prettamente platonica, nel *Lachete*, al contrario, si diventa soggetti grazie alle azioni che si compiono e le parole che si pronunciano. Vivere con *parresia* significa così dire agli altri uomini che è necessario avere coraggio per abbracciare un'etica della libertà. Secondo Foucault, dunque, non si diventa soggetti semplicemente enunciando una verità che proviene dall'alto, ma scegliendo, nella propria vita, un *ethos* di libertà e verità. Come sostiene Forti, il filosofo francese vede nell'atletica del coraggio e del giudizio, il vero atto di libertà, «un discernimento costante che soppesa ogni volta da capo ciò che è bene e ciò che è male» (Ibi, p. 115). Per il pensatore francese questa è l'unica possibile via per interrompere il circolo vizioso del controllo e della dominazione dei dispositivi del potere: è la via della «rivoluzione etica», la rivoluzione del singolo che trasforma il suo *bios* in *ethos* e che riesce a fare del suo *ethos* una *praxis*, intesa come esercizio ininterrotto di libertà. Si spiega così perché Foucault affermi che «la rivoluzione o sarà etica o non sarà mai» (*Ibidem*).

<sup>42</sup> ROVATTI, *La filosofia può curare?*, cit., 69.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> Ibi, p. 78.

<sup>46</sup> Ibi, p. 79.

Non è un esito automatico, bensì il risultato di un esercizio lungo e intenso, operato su di sé. Questa pratica, dunque, allontana il soggetto da sé e lo apre al mondo e all'altro, realizzando la soggettivazione.

L'altro è in primo luogo l'alterità insista alla soggettività, che la caratterizza e la segna, in un rapporto di riconoscimento o negazione. Come dichiara Rovatti, infatti, «disconoscere questa estraneità in noi, di noi verso noi stessi, è ciò che ci rende disponibili alle vecchie e nuove forme di assoggettamento, che fa di noi dei soggetti duttili, funzionali alla ragnatela dei saperi-poteri»<sup>47</sup>. Bisogna quindi accogliere l'alterità e prendersene cura: «ogni volta che ci trasformiamo in qualcosa d'altro che *ci* sfugge, tuttavia questo *fuggire* è la condizione stessa della soggettivazione»<sup>48</sup>. Ciò che intende Rovatti, dunque, è che proprio lo spazio di apertura e accettazione di questa alterità presente nella soggettività è ciò che permette di aprirsi davvero a sé e aprire lo spazio per la soggettivazione.

Non a caso l'autore ritiene che la consulenza filosofica, riformulata come esperienza filosofica, giochi la sua possibilità d'esistenza proprio nel riuscire a «comunicare questa paradossale curvatura della soggettività»<sup>49</sup>. Se, dunque, attraverso la pratica filosofica, si riesce a fare in modo che ognuno possa compiere questo esercizio di cura da solo, allora la consulenza si realizza. Identità e alterità procedono insieme, si sovrappongono, si intersecano l'una nell'altra.

Per questo, appare ora cruciale tornare a riflettere a partire dal senso originario della cura, per comprenderne la portata rivoluzionaria per il soggetto, sia da un punto di vista personale sia pubblico.

### 3. *Il risveglio del soggetto: una questione di cura*

«La cura di sé – scrive Foucault – dovrà dunque essere considerata come il momento del primo risveglio. Si colloca esattamente nel momento in cui gli occhi si dischiudono, si

---

<sup>47</sup> Ibi, p. 82.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> Ibi, p. 83.



comincia a uscire dal sonno e si intravedono le prime luci del giorno»<sup>50</sup>. Foucault ritiene quindi che sia solo attraverso la cura che l'essere umano ha la possibilità di risvegliarsi, scuotersi dal torpore e prendere in mano le redini della propria vita.

Dunque, la consulenza filosofica, se intesa come indagine critica della cura di sé, vaglia la soggettività così come la si concepisce comunemente. Come scrive Rovatti: «Ipotizzo che siano di questo genere le punture del nuovo tafano filosofico: mai del tutto prevedibili e sempre irritanti. È una cura che, quanto meno, disturba il nostro ron ron abituale»<sup>51</sup>. Rovatti, quindi, non lascia spazio all'interpretazione: la consulenza filosofica non è un calmante, non assopisce il sintomo; al contrario, disturba e pungola, per spingere i soggetti a realizzare la propria soggettivazione, a uscire dalle costrizioni dell'autosorveglianza per conquistare uno spazio di libertà entro cui esistere.

La cura di sé, allora, viene presentata dal filosofo come moto di *vigilanza* e di *lavoro critico* su ciò che succede nella polis, per poter discernere ciò che c'è di giusto nelle leggi e nelle regole della città.

La prospettiva pubblica costituisce l'elemento che caratterizza l'*epimeleia* e che la libera dal rischio di un'interpretazione psicologica che nulla ha a che vedere con l'intento originario.

Foucault denomina il rapporto con il proprio sé come *cura di sé* e *cultura di sé*<sup>52</sup>, espressione interessante che richiama la necessità di un tempo lungo per costituire una *cultura* del proprio essere, che trova la sua manifestazione nella costituzione dell'io inteso come «soggetto dei propri atti»<sup>53</sup>. La cultura del sé, ridefinita anche «arte dell'esistenza»<sup>54</sup>, si concretizza attraverso il principio socratico dell'avere cura di sé stessi, che ne determina lo sviluppo pratico.

Il filosofo francese propone una disanima molto estesa della cura di sé, che a partire da Socrate<sup>55</sup> richiama un'intera tradizione culturale, quella greca, sviluppatasi intorno

<sup>50</sup> FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto*, p. 59.

<sup>51</sup> ROVATTI, *La filosofia può curare?*, cit., p. 84.

<sup>52</sup> M. FOUCAULT (1984), *La cura di sé*, trad. it. L. Guarino, Feltrinelli, Milano 2019, 43-71.

<sup>53</sup> Ibi, p. 45.

<sup>54</sup> Ibi, p. 47.

<sup>55</sup> Il pensatore francese utilizza l'*Alcibiade Maggiore* come riferimento eminente per la cura di sé, espressa nel monito socratico nei confronti del giovane tracotante. Richiama inoltre il testo dell'*Apologia di Socrate*,

all'idea di doversi dedicare a sé stessi, «una cultura di sé in cui i rapporti con sé sono [stati] intensificati e valorizzati»<sup>56</sup>.

Infatti, per Foucault ritenere che la cultura di sé sia il frutto della sola influenza socratica sarebbe insufficiente dal momento che si tratta di «tutta un'arte della conoscenza di sé che si è andata sviluppando, con prescrizioni precise, forme specifiche di esame ed esercizi codificati»<sup>57</sup>. Fa dunque riferimento agli esercizi prescritti da Epicuro e Seneca, da Marco Aurelio ed Epitteto, passando per Musonio e Galeno per dimostrare come la cura di sé si sia sviluppata nel corso del tempo sotto forma di esercizi pratici, di forme di scrittura e attività di parola in cui «sono strettamente legati il lavoro che uno fa su sé stesso e la comunicazione con gli altri»<sup>58</sup>, entrando a far parte in questo modo delle *pratiche sociali*. La *cura sui*, dunque, prescinde e trascende i limiti filosofici chiamando all'appello tutti i membri della società: non solo coloro che seguono lo stile di vita filosofico devono seguirla come cardine dell'esistenza, ma si tratta inoltre di un caposaldo che non si limita al periodo dedicato agli studi filosofici. Al contrario, Foucault afferma che è «un principio valido per tutti, continuamente e per l'arco della vita intera»<sup>59</sup>. La cura di sé possiede, dunque, una portata antropologica che abbraccia l'essere umano in quanto tale<sup>60</sup>. Diventa quindi un modo per rileggere l'intera filosofia e reimpostare l'esistenza, recuperando quel

---

nel passo in cui Socrate si presenta come «maestro della cura di sé» (FOUCAULT, *La cura di sé*, cit., p. 48) che ricorda ai giudici ateniesi quanto non sia importante occuparsi di ricchezze e onori, se si trascura l'unica cosa davvero importante, ossia la cura di sé e della propria anima. Infatti, davanti al bivio di smettere di fare filosofia o di essere condannato a morte Socrate sceglie la seconda opzione, ritenendo impossibile interrompere l'attività più importante di tutte. «[...] Finché abbia fiato e sia in grado di farlo, io non smetterò di filosofare, di esortarvi e di farvi capire, sempre, chiunque di voi incontri, dicendogli quel tipo di cose che sono solito dire, ossia questo: “Ottimo essere umano, dal momento che sei ateniese, cittadino della Città più grande e più famosa per sapienza e potenza, non ti vergogni di occuparti delle ricchezze per guadagnarne il più possibile e della fama e dell'onore, e invece non ti occupi e non ti dia pensiero della saggezza, della verità e della tua anima, in modo che diventi il più possibile buona?”» (*Apologia di Socrate*, cit., 29 d-e).

<sup>56</sup> FOUCAULT, *La cura di sé*, cit., p. 47.

<sup>57</sup> Ibi, p. 62.

<sup>58</sup> Ibi, p. 55.

<sup>59</sup> FOUCAULT, *La cura di sé*, cit., p. 52.

<sup>60</sup> Per questo motivo Foucault conduce un'ampia analisi di ricostruzione per catalogare i diversi tipi di esercizi che nell'antichità greca e romana venivano svolti per prendersi cura di sé stessi. Per un approfondimento al tema della cura come costante antropologica si rimanda al testo di PAPA, *L'identità esposta*, con un particolare riferimento alla rilettura del mito di cura di Igino attraverso l'interpretazione heideggeriana (Cfr. pp. 26-40).

principio di padronanza di sé su cui pone l'accento Rovatti, che si potrebbe tuttavia rileggere come auto-sovranià rispetto al contesto in cui si è immersi.

«La cura» afferma Alessandra Papa «è un gesto politico. Colui che voglia diventare virtuoso e sapiente deve curarsi innanzitutto di sé stesso, prima ancora che degli affari della città»<sup>61</sup>.

È il soggetto che deve intraprendere questo percorso di conoscenza di sé attraverso l'*epimeleia*, entrando nel merito della propria esistenza. Certamente può usufruire di un supporto come Socrate – o il moderno consulente filosofico – che lo guida e lo accompagna in questo cammino, ma rimane una decisione personale, un esercizio vitale di pensiero che si ricerca e si sceglie. Del resto, ribadisce Papa, «la cura come *epimeleia* consiste, infatti, in una pratica di vita e in un esercizio di autotutela per mezzo del quale ci si trasforma e si diventa soggetti politici»<sup>62</sup>.

E ciò costituisce un movimento di opposizione alla mera obbedienza cieca.

E è per questo che Rovatti elabora la seconda mossa della sua strategia, ossia un ritiro in sé stessi, che richiama volutamente l'idea di *epochè*, che impedisce al soggetto di riconoscersi nelle tecnologie di potere e nella cultura dell'autosorveglianza.

Questa nuova attenzione che si rivolge a sé stessi, tuttavia, non corrisponde a un nuovo ripiegamento su di sé che esclude l'esterno. Al contrario, per Rovatti, si esce invece dal paese delle meraviglie: «quel *dentro* verso cui sembrava che ci ritraessimo è realtà uno sporgerci fuori, uno sporgerci al di là dell'io codificato che pure continuiamo a essere facendoci ombrello dell'idea comune di soggetto»<sup>63</sup>.

È Peter Sloterdijk che nel suo testo *Stato di morte apparente*<sup>64</sup> recupera l'idea di *epochè*, per descrivere colui che è impegnato in un attivo allenamento di trasformazione di sé – che per Sloterdijk coincide con il filosofo. L'*epochè*, la messa tra parentesi della realtà, viene dunque intesa dal pensatore tedesco come strumento di analisi e di ripensamento della realtà. Se, dunque, compiere l'*epochè* significa in prima istanza una condizione di

---

<sup>61</sup> Ibidem.

<sup>62</sup> PAPA, *L'identità esposta*, cit., p. 16.

<sup>63</sup> ROVATTI, *La filosofia può curare?*, cit., pp. 73-74.

<sup>64</sup> Cfr. P. SLOTERDIJK (2010), *Stato di morte apparente. Filosofia e scienza come esercizio*, trad. it. S. Franchini, Raffaello Cortina, Milano 2011.

non coinvolgimento e di ritiro totale, realizzando così la *morte apparente*, diventa ora cruciale riportare il soggetto a un'esistenza incarnata, che possa considerare la filosofia (e pure la scienza) «come nobili esercizi della vita cosciente»<sup>65</sup>. Sebbene il lessico sloterdijkiano sollevi qualche perplessità – non è infatti chiaro perché per compiere l'*epochè* si debba realizzare una “morte” apparente – tuttavia l'elemento interessante è proprio l'accento che viene posto alla filosofia come esercizio, che diventa il modo per adottare una nuova lente su di sé e sulla realtà in cui si vive.

Il pensatore di Karlsruhe afferma così la necessità della messa tra parentesi della realtà per potersi costituire come soggetti filosofici – nei termini foucaultiani, per realizzare la soggettivazione.

L'*epochè*, la morte apparente di Sloterdijk, quindi, «dovrà assumere il carattere di una grande migrazione di popoli dal monolinguaggio dell'economia al metalinguaggio del pensiero come esercizio; dalla sfera del reale alla sfera del possibile»<sup>66</sup>. L'esercizio di morte apparente, dunque, come sottolinea Paolo Peticari, è per Sloterdijk la cifra del filosofo, l'elemento che gli permette di completare l'*epochè*. Quest'ultima, nella visione dell'autore, non coincide con una separazione totale dal mondo, bensì con una secessione da esso, un «non coinvolgimento rispetto a sé-stessi»<sup>67</sup> che permette al filosofo di assumere una posizione esterna con lo sguardo rivolto all'interno, per poter così analizzare e comprendere l'essenza e la struttura della realtà. Dunque, il filosofo, l'*osservatore*, è colui che, secondo le parole di Antonio Lucci, «pur sospendendosi teoreticamente dal mondo *resta* del mondo, ancorato alle problematiche che l'osservazione del mondo gli pone, che sono anzi all'origine della separazione osservante»<sup>68</sup>. L'*epochè* rappresenta così il passaggio obbligato per una nuova disposizione nei confronti del reale, che si realizza grazie alla ricerca filosofica.

---

<sup>65</sup> Ibi, p. 149.

<sup>66</sup> P. PERTICARI, *Introduzione*, in SLOTERDIJK, *Stato di morte apparente*, cit., p. 19.

<sup>67</sup> SLOTERDIJK, *Stato di morte apparente*, cit., p. 52.

<sup>68</sup> A. LUCCI, *Un'acrobatica del pensiero. La filosofia dell'esercizio di Peter Sloterdijk*, Aracne, Roma 2014, pp. 237-238, nostro il corsivo.

Uscire dal linguaggio dell'economia, diventato a oggi l'unico criterio dell'esistere, costituisce così un compito etico e politico in senso lato, che la consulenza filosofica può cogliere come opportunità per definirsi.

Il filosofo, quindi, non è semplicemente lo studioso, ma colui che mette in gioco la propria esistenza e vive un cambiamento in prima persona. La realizzazione del processo di soggettivazione, nella filosofia di Sloterdijk, passa infatti attraverso questa ascesi filosofica che permette la liberazione dalle catene dell'antropotecnica.

Allo stesso modo, il soggetto analizzato da Rovatti tramite il lessico di Foucault, deve compiere il ripiegamento su di sé per potersi liberare dai vincoli dell'autosorveglianza e realizzare la soggettivazione.

Lo sguardo, dunque, non è rivolto all'interno, bensì tiene sempre in conto anche l'esterno: come mostra Rovatti, il soggetto non si chiude nella sua interiorità, bensì in questo modo rifiuta i condizionamenti e le imposizioni esterne del potere<sup>69</sup>.

Questa capacità, dunque, di mettere in discussione non solo il potere ma anche la presunta verità è ciò che porta il soggetto alla vera liberazione dalla sorveglianza e dai dispositivi. Si torna al sé, ma per uscirne rafforzati. È questo il vero contenuto della consulenza filosofica e la sua potenza che si esplica nella capacità di trasformare il soggetto assoggettato in colui che prende finalmente l'iniziativa.

Tuttavia, non tutte le voci concordano con questa interpretazione. Ancora una volta è Alessandro Dal Lago a rappresentare la voce fuori dal coro. Il pensatore mette in luce come le analisi foucaultiane sulla cura di sé vogliano tracciare un chiaro collegamento tra il sapere e il potere. L'estetica dell'esistenza entra in contrasto con la «pedagogia della cura di sé»<sup>70</sup> per finire per adattarsi. Anche la cura di sé, dunque, per come veniva concepita dagli antichi, rientra in queste pratiche di potere e diventa facilmente lavoro.

---

<sup>69</sup> «La cura di sé non è la riscoperta di un *dentro*. [...] Il soggetto trasformato di questo prendersi cura non è così maneggevole, visto che non controlla la propria trasformazione – alla lettera – in un altro. Qui sta la chiave di tutto, anche di tutto ciò che potrebbe e dovrebbe *passare* da un consulente a un consultante. Passaggio in cui, al tempo stesso, ne va della capacità della filosofia di criticare il proprio potere e la propria presunzione di verità» (ROVATTI, *La filosofia può curare?*, cit., p. 72).

<sup>70</sup> DAL LAGO, *Il business del pensiero*, cit., p. 191.

Occorre comunque considerare che questa applicazione nei confronti di sé stessi non richiede semplicemente un atteggiamento generale, un'attenzione diffusa. Il termine di *epimeleia* non designa una semplice preoccupazione, ma tutto un insieme di occupazioni: si parla di *epimeleia* per indicare le attività del padrone di casa, il ministero del principe nei confronti dei sudditi, le cure da prestare a un malato o un ferito, o le onoranze da tributare agli dèi o ai defunti. E anche nei confronti di sé stessi, l'*epimeleia* implica un preciso lavoro.<sup>71</sup>

La cura di sé, quindi, rientra nel quadro di attività di potere che si esplicano attraverso diversi ruoli sociali, dal padrone di casa al precettore. Non è dunque in questo senso che Foucault dirige il processo di soggettivazione, che secondo Dal Lago ad oggi può avvenire solo attraverso il silenzio. In una delle sue dichiarazioni caustiche circa la consulenza filosofica, infatti, il sociologo la definisce «la piccola sofistica contemporanea» che, «con il socratismo da consultorio e l'appello all'auto-conoscenza, all'auto-edificazione, alla felicità nella meditazione, è anti-foucaultiana»<sup>72</sup>. Ritiene dunque falsificatorio utilizzare il pensiero del filosofo francese per avallare la pratica filosofica, che, per Dal Lago, rappresenta una delle modalità di assoggettamento contemporanee del soggetto. La risposta, radicale e rivoluzionaria, è rappresentata dal *silenzio*, il negarsi a parole, l'impedimento a raccontarsi<sup>73</sup>.

Le parole di Dal Lago tornano così a far riflettere su cosa sia la consulenza filosofica. Il pensatore critica giustamente la versione semplicistica e superficiale che rende chiunque meritevole di definirsi filosofo, grazie a una lettura fin troppo agevole e falsificata. Questa prospettiva, tuttavia, non rappresenta la parte migliore della consulenza filosofica che, a differenza di quello che sostiene l'autore in modo forse un po' troppo netto, vuole ricodificarsi proprio a partire dalla nozione di cura, che prende sì spunto dagli esercizi degli antichi ma se ne allontana per adeguarsi al contesto contemporaneo. Dal Lago non

<sup>71</sup> FOUCAULT, *La cura di sé*, cit., pp. 53-54.

<sup>72</sup> DAL LAGO, *Il business del pensiero*, cit., p. 201.

<sup>73</sup> Cfr. Ibi, pp. 201-202.

intravede questa possibilità, esprimendo così una sentenza sull'intera pratica, che secondo l'autore, ricordiamolo, trascina il soggetto all'ombra dell'interiorità<sup>74</sup>.

Al contrario, una pratica che vuole fare dell'accezione politica il suo tratto caratteristico, volge lo sguardo necessariamente anche all'esterno. Del resto, in una consulenza filosofica che voglia tenere insieme il problema del vissuto con quello della vita, evitando così qualsiasi deriva soggettivistica, è proprio l'unione dell'aspetto interiore, soggettivo, con l'elemento pubblico che permette di tenere insieme una visione universale che non si dimentichi del punto di vista individuale. A differenza di quello che sostiene Dal Lago, quindi, è possibile rintracciare una prospettiva etico-politica (in senso lato) che voglia restituire all'individuo la sua consapevolezza e lo voglia fare attraverso un cammino filosofico che gli permetta di prendere coscienza del contesto in cui è inserito, delle dinamiche e dei condizionamenti che lo circondano.

Gli elementi della cura e della conoscenza di sé, dunque, che Dal Lago riconduce sempre a un rivolgimento esclusivamente interiore, rimangono invece le basi imprescindibili per diventare un soggetto consapevole.

L'obiettivo è quello di uscire dagli schematismi e dalle dinamiche di potere, diventandone innanzitutto coscienti per poter prendere successivamente posizione.

Per il consulente tedesco Polednitschek, infatti, la cura di sé della consulenza filosofica va nella direzione di una sua attuazione in senso hegeliano: non è l'autorealizzazione individuale, bensì la realizzazione soggettiva del carattere universale: «la destinazione degli individui consiste nel condurre una vita universale»<sup>75</sup>. Nel suo testo *La "morte" del cittadino. Consulenza filosofica come filosofia politica*, l'autore denuncia il modello della soggettività dell'epoca post-moderna, una «soggettività individuale dell'ego atomizzato»<sup>76</sup>, che conduce alla "morte" del cittadino, azzerando ogni sua funzione pubblica e politica. Il soggetto è inteso come individuo isolato e chiuso in sé stesso, privo di interesse nei confronti del contesto in cui vive e delle relazioni che potrebbe instaurare.

---

<sup>74</sup> Cfr. Ibi, p. 17.

<sup>75</sup> G.W.F. HEGEL (1820), *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. V. Cicero, Bompiani, Milano 2006, par. 258, p. 419.

<sup>76</sup> T. POLEDNITSCHKEK, *La "morte" del cittadino. Consulenza filosofica come filosofia politica*, in ZAMPIERI, *Sofia e polis*, cit., pp. 89-108, p. 105.

Vive in un'isola, in una bolla separata da tutte le altre isole individuali. Per questo, secondo Polednitschek non esiste più il cittadino, perché si è di fatto eliminato qualsiasi riferimento alla *civitas*: non si abita più la città, lo spazio pubblico, bensì ci si arrocca nel proprio spazio privato.

Per Polednitschek, allora, la consulenza filosofica rappresenta l'occasione e la possibilità di recuperare l'aspetto pubblico della soggettività, che vede nella consapevolezza di essere un essere umano – un essere umano – la sua realizzazione.

«Nella consulenza filosofica non ci si occupa di tirar fuori il potenziale di crescita individuale, ma di una formazione a ciò che rende essere umano l'essere umano»<sup>77</sup>, dichiara Polednitschek.

L'autore punta l'accento sulla finalità della cura nella consulenza filosofica, che nel realizzare questo processo di soggettivazione, dovrebbe riuscire a riportare la persona dalla sua "isola" alla "terraferma", per tornare a vivere insieme alle altre persone, consapevole di sé e autodeterminata. L'io soggettivamente stanco della post-modernità, atomizzato e isolato, slegato dalla memoria collettiva, deve riuscire a invertire questa rotta, ricucendo lo strappo tra il suo essere un io e il suo essere essere umano.

Il compito che Polednitschek affida alla consulenza filosofica allora è proprio questo:

è sostenibile solo una consulenza filosofica che, nell'interesse del processo di soggettivazione del consulente, opponga la sua resistenza all'amnesia culturale dell'Occidente [...]. Solo se la consulenza filosofica mostra questa resistenza contro l'oblio collettivo non solo nell'interesse della libertà individuale del consultante, ma anche nell'interesse della giustizia per tutti gli altri uomini, allora essa diviene filosofica "politica" in senso enfatico<sup>78</sup>.

Sebbene l'identificazione della pratica filosofica con la filosofia politica non sia esente da problemi – non si è infatti così certi che la si possa definire tale – tuttavia, certamente questa linea interpretativa non è compatibile con la consulenza filosofica della neutralità

---

<sup>77</sup> *Ibidem*.

<sup>78</sup> *Ibi*, p. 107.



e dell'indifferentismo. Una lettura in chiave politica, seppur in senso lato, esclude quindi in partenza qualsiasi declinazione relativista della pratica.

Il soggetto della cura di sé, dunque, è il soggetto della consulenza filosofica, capace di approfondire la conoscenza di sé per poter tornare a essere un essere umano tra gli uomini, consapevole della propria memoria collettiva, in grado di prendere le giuste decisioni nell'*agorà*.

Questo è anche il significato del monito espresso nell'*Apologia*, «una vita senza ricerche non è degna per l'essere umano di essere vissuta»<sup>79</sup> che Socrate imponeva a sé stesso e agli altri. La filosofia come esercizio, come pratica di conoscenza di sé.

La consulenza filosofica, dunque, declinata in questo senso, porta avanti un'istanza di libertà che trova la sua realizzazione nella soggettivazione emancipatrice.

Si torna così alla proposta di Haas, che pone nell'emancipazione la cifra della pratica filosofica dialogica, elaborata sulla scia della teoria critica della Scuola di Francoforte.

#### 4. *Il potere emancipatorio dell'esperienza filosofica*

Leon de Haas prende le distanze dalla *Philosophische Praxis* di Achenbach, poiché considera la sua proposta poco efficace nella presa sulla realtà, per ridefinirla invece nei termini di una «partecipazione emancipatrice del filosofo alla comunità (la "polis") di cui fa parte»<sup>80</sup>.

La pratica filosofica di Haas<sup>81</sup>, infatti, come si è visto, vuole svilupparsi intorno all'elemento politico, inteso come potere di emancipazione dai condizionamenti sociali, che non viene mai abbandonato e, anzi, viene posto come finalità della stessa pratica. Il pensiero di Haas è ampiamente influenzato, a detta dello stesso autore, dalla teoria critica della Scuola di Francoforte e dal pensiero marxista, ragion per cui Haas ritiene cruciale che l'individuo torni a essere un cittadino attivo e partecipante all'interno della società.

<sup>79</sup> PLATONE, *Apologia di Socrate*, cit., 38a.

<sup>80</sup> HAAS, *A Personal History in Philosophical Practice*, cit., p. 3 (nostra trad. e ss.).

<sup>81</sup> Le ricerche filosofiche di Haas, ricordiamolo, si interrompono drasticamente nel 2020, a causa della morte prematura dell'autore.

Nondimeno, bisogna tenere a mente le critiche che si sono mosse circa la nozione di cittadinanza. Quando Haas, quindi, fa riferimento alla cittadinanza attiva, è bene prendere le distanze da questa definizione, o per lo meno riformularla in funzione di una visione più inclusiva, che non tenga conto di alcuna specificazione categoriale.

La pratica filosofica, infatti, è rivolta all'essere umano, il suo centro è l'umano, e come tale deve includere tutti. Secondo il pensatore olandese, quindi, bisogna tenere in considerazione il cambio che sta avvenendo nella nostra società, diventata ormai una «società in rete globale»<sup>82</sup>. Haas ritiene che l'attuale cittadino globale non trovi più il centro della sua libertà nelle istituzioni, bensì nelle situazioni concrete, composte da persone concrete. La *polis* diventa l'insieme concreto delle situazioni e la “politica” «la pratica di pensare e scegliere nelle correnti della nostra vita, in comunicazione con gli altri con cui condividiamo le nostre situazioni»<sup>83</sup>.

La definizione di politica di Haas, ad ogni modo, non convince fino in fondo. Se le sue analisi circa il cambiamento della società possono trovare fondamento nella realtà concreta, l'idea invece che la politica sia riformulata come “il pensare e lo scegliere nelle correnti della vita” sembra essere molto riduttiva rispetto al portato che la politica normalmente possiede. Non è presente alcuna menzione alla vita pubblica o agli affari pubblici, ma solo una generica idea di potersi confrontare con gli altri circa le proprie scelte.

Inoltre, è bene notare che i riferimenti presenti nei testi di Haas non sono altro che delle menzioni agli autori che non prevedono una successiva disamina delle tesi dei singoli pensatori. Haas, infatti, cita Marx, Adorno, Benjamin, Horkheimer, Marcuse senza tuttavia entrare nel merito di alcuna delle riflessioni proposte da questi filosofi<sup>84</sup>. Non è quindi chiaro a che cosa si voglia riferire Haas, né a quali parti del loro pensiero si rifaccia. Rimangono quindi dei riferimenti privi di contenuto, che indeboliscono di molto la proposta del consulente olandese.

---

<sup>82</sup> Ibi, p. 9.

<sup>83</sup> Ibi, p. 10.

<sup>84</sup> Cfr. HAAS, *A Personal History in Philosophical Practice*, cit.

Ad ogni modo, la spinta di Haas verso una lettura che di fatto porta a una similitudine molto forte con la filosofia pratica è dovuta all'attenzione posta dall'autore sul termine *praxis* e dal significato politico che le attribuisce fin dall'inizio. Infatti, l'autore, prima ancora di scoprire e immergersi nella pratica filosofica, mira a un recupero di quella dimensione pratico-politica che considera fondamentale per costituirsi come cittadini e che ritiene sia stata abbandonata negli anni Ottanta<sup>85</sup>.

In antitesi a questa inversione di tendenza, Haas vuole invece recuperare un'accezione del concetto di politica che coincida con «l'emancipazione e la liberazione della vita quotidiana»<sup>86</sup>.

Similmente, anche Pollastri ribadisce la necessità di restituire alla filosofia il suo ruolo politico di messa in discussione dello *status quo*. Ritiene infatti che la filosofia, in quanto critica dell'ovvio, dell'esistente, si debba confrontare e scontrare con «l'ideologia tecnico-strumentale, economica, oggi dominante e che impregna l'idea del "risolvere i problemi", della medicalizzazione, dell'aiuto»<sup>87</sup> per opporsi a questa imposizione. Come Socrate, dunque, messo a morte per «aver dialogato filosoficamente con la gente»<sup>88</sup>, così il filosofo deve rischiare, contrapporsi alle modalità d'esistenza attuali e portare avanti un cambiamento nella società.

Ora, l'immagine del filosofo come il rivoluzionario socratico che porta radicali cambiamenti nella società solleva qualche perplessità. Il filosofo consulente, infatti, rischia in modo molto diverso rispetto a Socrate, essendo un professionista pagato che opera in uno studio privato. Lo stesso portato della sua figura sembra essere ridotto alla relazione che istaura con il cliente. La sua vita difficilmente verrà messa a rischio, né la società lo indicherà come la causa dei mali condivisi.

---

<sup>85</sup> «Negli anni '80, l'impulso del movimento di emancipazione personale e sociale si è spento. La pratica dell'emancipazione personale e sociale ha perso il suo spazio e le sue spinte spontanee e auto-organizzative. [...] La politica, che per un decennio era stata l'entusiasmo dell'emancipazione e della liberazione della vita quotidiana, si è ritirata dalle case e dalle strade ed è tornata a essere il giocattolo dei politici istituzionalizzati» Ibi, p. 5.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

<sup>87</sup> N. POLLASTRI, *Filosofia nient'altro che filosofia*, cit., p. 26.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

È evidente, quindi, che una lettura di questo tipo risulti un po' eccessiva, se non vuotamente retorica, nondimeno l'intento dell'autore è proprio quello di mostrare come il filosofo possa ricoprire un ruolo sociale, diventando un punto di riferimento per cambiare la società. Ed è proprio su questo elemento che si individuano le connessioni più manifeste con la prospettiva di Haas, che mira a far uscire dal proprio studio il consulente, riportandolo in strada, al centro della vita pubblica. La filosofia, infatti, nella nuova formula della consulenza filosofica, diventa lo strumento per risvegliare le coscienze: Haas, del resto, dà per scontato che un cambiamento debba avvenire e lo declina nel senso di un recupero attivo della propria cittadinanza, che riporti il soggetto a essere il protagonista del contesto in cui vive. Non si domanda se la finalità politica sia anche l'obiettivo che si pone il consultante, ritenendo invece fondamentale riorientare il dialogo filosofico in questa direzione: la denuncia dell'autore, infatti, è rivolta alla società a lui contemporanea, depoliticizzata e medicalizzata. Non a caso, richiamando le belle parole di Polednitschek, Haas afferma come «la pratica filosofica [...] debba, come filosofia politica, essere la teoria critica di una società in cui l'io politico del cittadino è stato sollevato dall'individuo de-politicizzato»<sup>89</sup>.

Similmente, anche Raabe, come si è visto precedentemente, indirizza la consulenza filosofica primariamente alle questioni di filosofia pratica. Tuttavia, la differenza che intercorre tra i due filosofi si individua nell'accento differente che pongono su quest'ultimo elemento: se per Haas l'aspetto politico resta dirimente e costituisce la finalità ultima della pratica filosofica, che vede nella formazione di un cittadino consapevole delle scelte che deve compiere l'obiettivo preposto, per Raabe invece è parte del percorso di formazione che avviene durante gli incontri filosofici<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> T. POLEDNITSCHKEK, *De politieke Socrates. Filosofie als levensvorm en de politieke filosofie van filosofische praktijk*, «Filosofie», n. 107/2009, pp. 47-50, trad. in HAAS, *A Personal History in Philosophical Practice*, cit., p. 9.

<sup>90</sup> Cfr. RAABE, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, cit., pp. 239-240. Secondo Raabe il consulente deve accettare il proprio compito educativo e scoprire «in che modo rendere il suo cliente capace di scegliere intelligentemente e autenticamente da solo sia nell'ambito della morale che in quello della politica e di imparare in che modo equipaggiarlo di strumenti concettuali» (Ibi, p. 239).

Haas, invece, attribuisce all'elemento politico una connotazione ben più marcata, considerando il filosofo uno «sfidante pubblico»<sup>91</sup>: nel linguaggio di Haas questo significa non tanto essere un profeta che preannuncia i tempi futuri o che rilegge quelli passati, bensì essere colui che «avvia dialoghi e si assume la responsabilità delle situazioni di cui fa parte»<sup>92</sup>.

Secondo Haas è attraverso la pratica filosofica, dunque, che è possibile conferire al filosofo questo nuovo ruolo, considerandolo non tanto come un consulente o come un terapeuta, ma come *un vero Socrate*<sup>93</sup>. Nell'ottica di Haas essere un vero Socrate significa, da un lato, riconoscere la responsabilità e il peso dell'aspetto politico che investe ogni persona all'interno della società e, dall'altro, rappresentare la volontà di voler *incontrare* gli altri cittadini<sup>94</sup> per iniziare con loro dei dialoghi.

Relativamente a questo proposito, la lettura di Haas non sembra coincidere con quella classica di Socrate inteso come un tafano che pungola i suoi concittadini<sup>95</sup>.

Infatti, secondo l'interpretazione classica della figura socratica, il filosofo greco si aggira per la società per turbarla, per smuoverla e far riflettere i suoi membri. Al contrario, Haas non vuole far coincidere il filosofo con colui che turba le masse, bensì ritiene che il filosofo debba inserirsi all'interno della comunità e come membro debba partecipare alla vita cittadina. «Trasformiamo le riunioni in incontri, le conversazioni in dialoghi»<sup>96</sup> afferma il pensatore, offrendo una lettura patinata in senso democratico, in fondo una banalizzazione, di Socrate.

Il filosofo, quindi, non si presenta più in questa prospettiva come un libero pensatore slegato da ogni condizionamento sociale, bensì si inserisce nel contesto per pensare con

---

<sup>91</sup> HAAS, *A Personal History in Philosophical Practice*, cit., p. 12.

<sup>92</sup> Ibi, p. 13.

<sup>93</sup> Cfr. Ibidem.

<sup>94</sup> Ancora una volta la categoria di "cittadino" non riesce ad essere inclusiva rispetto alle diverse condizioni ad oggi esistenti, quali, ad esempio, gli apolidi o i migranti. Questo, in ogni caso, non significa che l'incontro non possa avvenire, bensì che le categorie messe in gioco da Haas non sono esaustive della varietà di incontri che possono verificarsi.

<sup>95</sup> È lo stesso Socrate che si definisce tale nell'*Apologia*, quando rinuncia a difendersi e incita i cittadini a chiedersi se non stiano commettendo ingiustizia nel condannare colui che il Dio ha messo loro a disposizione per stimolarli alla riflessione e alla ricerca del bene. Cfr. PLATONE, *Apologia*, cit., 30e-31a.

<sup>96</sup> Ibi, p. 15.

esso e a partire da esso: questo significa abbracciare la vita pubblica e partecipare attivamente all'interno della comunità in cui si è inseriti.

Se 'polis' sta per la comunità 'significativa' di cui facciamo parte; e se 'significativo' significa: fare scelte sulla qualità della nostra vita quotidiana; e se consideriamo 'scegliere' la nostra materia nelle nostre relazioni e situazioni sociali – allora stiamo parlando del ruolo politico del filosofo. [...] La pratica della libertà. Trasformiamo le riunioni in incontri, le conversazioni in dialoghi<sup>97</sup>.

Haas dichiara esplicitamente la meta che intravede per il filosofo, ossia un ruolo politico esplicito che possa portare a rivitalizzare la comunità e mettere in questione il contesto e i paradigmi della società.

Tuttavia, sorgono alcuni dubbi. Infatti, Haas fa un uso del termine “politica” e dell’ambito “politico” molto vago e generale, che non corrisponde a una realtà precisa che viene delineata e teorizzata. Non basta, infatti, dichiarare di avere una finalità politica per renderla tale.

L'unico elemento che si ritiene utile mantenere, dunque, è l'accento che Haas pone sull'emancipazione, da intendere, però, come risultato del processo di soggettivazione.

A questo riguardo, anche Zampieri torna sul legame indistruttibile che si deve instaurare con la società, fondamentale per il processo di soggettivazione e di emancipazione.

Zampieri, infatti, interpreta la pratica filosofica «un modo di vita intimamente politico, cioè consapevole proprio del fatto che la realizzazione della nostra individualità è un processo di emancipazione personale che ha necessariamente bisogno della società come proprio punto di partenza e come punto di arrivo»<sup>98</sup>. Non è quindi nell'isolamento che si trova la soluzione, bensì in un gesto di riappropriazione di una dimensione collettiva che sia davvero rispettosa della soggettività altrui. Anche in questo caso, tuttavia, la cifra politica è riscrivibile come sottolineatura del rapporto tra l'io e l'essere umano, indispensabile per declinare l'essere umano.

---

<sup>97</sup> Ibi, p. 15.

<sup>98</sup> ZAMPIERI, *Lo spazio del dialogo e la rinascita dell'attore morale*, cit., p. 29.

È Bauman il riferimento di Zampieri, che spiega in modo esemplare questo rapporto di coappartenza tra il percorso individuale e la collettività:

l'individualità in quanto atto di emancipazione personale e di autoaffermazione appare aggravata da una *aporia* congenita, da una contraddizione *insanabile*. Essa ha bisogno della società sia come culla che come punto di arrivo. Chiunque cerchi la propria individualità dimenticando, respingendo, o sottovalutando tale sobria/oscura verità si candida a una condizione di frustrazione<sup>99</sup>.

Riuscire a far emancipare i soggetti significa allora restituire loro una voce, farli tornare a parlare, permettere il confronto e il dialogo nella società. La consulenza filosofica come dialogo, allora, quando riesce è una cura politica, in senso lato, della società perché toglie dal mito dell'efficienza senza riflessione, libera dall'individualismo, educa all'ascolto, mira alla riflessione più che alla *performance*. Intesa in questo modo, costituisce l'ultimo stadio di un percorso che vuole riconsegnare all'individuo consumatore la sua cifra politica e sociale. L'io atomizzato, infatti, deve riuscire a riconquistare quella dimensione di alterità e reciprocità senza la quale non può sopravvivere.

È quindi attraverso il recupero dello spazio del dialogo che l'individuo può tornare a essere un essere umano tra gli uomini.

### 5. *Il dialogo, una possibilità per lo spazio pubblico*

Secondo Zampieri, dunque, si assiste alla «esigenza di rivitalizzare una pratica dialogica come punto d'origine e di sopravvivenza del politico al di là dell'espropriazione che il modello contrattualistico vigente ha realizzato»<sup>100</sup>. Inoltre «è necessario interrogarsi sulle

<sup>99</sup> Z. BAUMAN (2005), *Vita liquida*, Laterza, trad. it. M. Cupellaro, Roma-Bari 2008, p. 7 in *Ibidem*.

<sup>100</sup> ZAMPIERI, *Lo spazio del dialogo e la rinascita dell'attore morale*, cit., p. 19.

conseguenze che una pratica dialogica filosofica può determinare sul nostro modo quotidiano di intendere i rapporti con gli altri, cioè la struttura stessa della socialità»<sup>101</sup>. È il dialogo, quindi, che per Zampieri fornisce la possibilità di restituire al politico la dimensione in cui si può formare, ossia lo spazio del colloquio. Ora, è bene specificare che l'autore è consapevole di non poter determinare uno spazio di neutralità dove poter realizzare un colloquio autentico: sarebbe utopico e molto distante dalla realtà concreta. Tuttavia, ciò in cui la pratica filosofica può davvero riuscire è la riconquista di quello *spazio pubblico* di arendtiana memoria<sup>102</sup>, «che la contemporaneità tende a cancellare o deformare»<sup>103</sup>, che apre all'alterità, intesa come condizione umana insindacabile. Secondo l'autore, dunque, il primo passo da compiere è quello di uscire dal modello contrattualistico, che ha fallito nel suo intento di esorcizzare la violenza e l'insicurezza in cambio della libertà individuale. La proposta alternativa prende origine proprio e a partire dall'ipotesi contrattualistica: come mostra Zampieri, infatti, il contrattualismo sembra dimenticare che ogni contratto nasce da una situazione originaria di colloquio<sup>104</sup>. Per cui, sebbene durante il colloquio possano presentarsi argomentazioni e opinioni diverse, ciò che in prima battuta rende lo scambio possibile è il principio dell'intendersi reciproco, ossia quello che Guido Calogero definisce «il principio del dialogo»<sup>105</sup>. Bisogna quindi tornare ad esplicitarlo e utilizzarlo, dal momento che costituisce la base dello spazio

---

<sup>101</sup> *Ibidem*.

<sup>102</sup> «Il termine “pubblico” denota due fenomeni strettamente correlati ma non del tutto identici. Esso significa, in primo luogo, che ogni cosa che appare in pubblico può essere vista e udita da tutti e ha la più ampia pubblicità possibile». «In secondo luogo, il termine “pubblico” significa il mondo stesso, in quanto è comune a tutti e distinto dallo spazio che ognuno di noi vi occupa privatamente» (Cfr. ARENDT, *Vita activa*, cit., pp. 78 e 80). Quando Arendt parla di *spazio pubblico*, dunque, fa riferimento a quell'insieme di cose e di rapporti che sono condivisi da coloro che abitano insieme. È il mondo comune degli uomini. Nelle analisi arendtiane emerge come lo spazio pubblico sia entrato in crisi con l'emergere dei movimenti totalitari, tanto che l'autrice parla di *eclissi* del medesimo (Cfr. ARENDT, *L'umanità in tempi bui*, cit.). Per un interessante approfondimento si rinvia a: MALETTA, *Crisi della democrazia e razionalità pratica*, cit.

<sup>103</sup> ZAMPIERI, *Lo spazio del dialogo e la rinascita dell'attore morale*, cit., p. 14.

<sup>104</sup> Cfr. ZAMPIERI, *Lo spazio del dialogo e la rinascita dell'attore morale*, cit., p. 20. Quando si fa riferimento al colloquio si considera ogni eventuale sua manifestazione: sia un confronto pacifico e armonico, sia una discussione o un dibattito. Il fulcro, infatti, non è su un tipo specifico di scambio, bensì sulla sua possibilità di esserci.

<sup>105</sup> G. CALOGERO, *Filosofia del dialogo*, Edizioni di Comunità, Milano 1969, p. 46 in *Ibidem*.



pubblico, ossia quella dimensione in cui si stabiliscono i limiti e le forme del vivere comune.

Zampieri, quindi, recupera la proposta di Calogero e la rilegge in chiave habermasiana: attraverso l'*agire comunicativo* i soggetti possono tornare a interagire tra di loro, stabilendo una relazione comunicativa di tipo linguistico.

Come infatti sostiene il filosofo tedesco,

il concetto di agire comunicativo si riferisce all'interazione di almeno due soggetti capaci di linguaggio e azione che (con mezzi verbali o extra-verbali) stabiliscono una relazione interpersonale. Gli attori cercano un'intesa attraverso la situazione per coordinare di comune accordo i propri piani di azione e quindi il proprio agire. Il concetto centrale di interpretazione si riferisce in prima linea al concordare definizioni di situazioni suscettibili di consenso. In tale modello di azione il linguaggio viene ad assumere un posto preminente<sup>106</sup>.

Ora, sebbene la versione di Habermas presenti non pochi problemi, dal momento che descrive una situazione difficilmente realizzabile così com'è elaborata, l'elemento cruciale da considerare è proprio l'importanza che si attribuisce alla dimensione originaria del dialogo, che Zampieri recupera e fa propria, «come forma di rivitalizzazione della dimensione politica al di fuori del modello dominante»<sup>107</sup>.

Il consulente veneziano, quindi, recupera la teoria di Habermas non solo per mostrare l'importanza che il dialogo assume all'interno dello spazio politico, ma anche per evidenziare il legame con la pratica filosofica. Dichiarò infatti che «ciò su cui, talvolta, neanche gli stessi filosofi pratici hanno riflettuto a sufficienza, è proprio il fatto che la pratica filosofica, ben prima di offrirsi come una anacronistica "cura dell'anima" [...], costituisce la più accurata e feconda esperienza di colloquio autentico [...]»<sup>108</sup>.

---

<sup>106</sup> J. HABERMAS (1981), *Teoria dell'agire comunicativo. Vol. I*, trad. it. P. Rinaudo, Il Mulino, Bologna 1997, p. 157.

<sup>107</sup> ZAMPIERI, *Lo spazio del dialogo e la rinascita dell'attore morale*, cit., p. 22.

<sup>108</sup> *Ibidem*.

È dunque nella pratica filosofica che si può trovare l'antidoto all'indifferenza e alla violenza della società contemporanea, riproponendo quelle esperienze dialogiche che fondano lo spazio pubblico e sociale. Solo attraverso l'incontro e il confronto, infatti, diventa possibile mettere in discussione le proprie opinioni e credenze, potendo così creare degli spazi di riflessività in cui ripensare i fondamenti della società. La dimensione politica, che in Zampieri costituisce l'esito della riappropriazione dello spazio pubblico, viene quindi largamente intesa come quella dimensione di criticità che si può acquisire nel e con il dialogo.

Se la pratica filosofica si riconosce e si struttura in questo senso può davvero costituire uno strumento rivoluzionario. Nel ripristinare il colloquio, infatti, per Zampieri si assiste al riconoscimento della condizione umana, intesa contemporaneamente come condizione di dipendenza e di strutturale socialità.

Il pensatore vuole mostrare come proprio la violenza derivi dal mancato riconoscimento della strutturale relazione insista tra gli uomini: quando l'essere umano agisce come se fosse da solo, *ab-soluto*, dimenticando il legame che lo unisce agli altri esseri umani, allora è capace di violenza. Con le parole di Lévinas, «è violenta qualsiasi azione in cui si agisce come se si fosse soli: come se il resto dell'universo esistesse solo *per ricevere* l'azione»<sup>109</sup>. È proprio in questo momento, quando non ci si sente più parte di qualcosa e ci si può credere tutto<sup>110</sup> che nasce il gesto violento, sulla base della convinzione che si abbia il diritto su tutto senza considerare i diritti altrui.

Al contrario, il modo buono per riconsiderare le relazioni, nonché la possibilità stessa del dialogo, si intravede nel riconoscimento di quella condizione di dipendenza originaria che caratterizza l'essere umano.

L'essere umano, infatti, la sperimenta tutta la vita:

fin dal primo istante della sua esistenza fra le braccia della madre e poi nel vivere una società da altri costituita, e parlare il linguaggio ricevuto in eredità, e vivere quotidianamente in una condizione di relazione senza la quale l'individuo, per quanto

<sup>109</sup> E. LÉVINAS (1963), *Difficile libertà*, trad. it. S. Facioni, Jaca Book, Milano 2004, p. 21.

<sup>110</sup> ZAMPIERI, *Lo spazio del dialogo e la rinascita dell'attore morale*, cit., p. 23.

autonomo e autosufficiente, non potrebbe presentarsi con una identità, un ruolo, una funzione ecc...<sup>111</sup>.

Zampieri, dunque, è molto concreto nella sottolineatura di quella che considera la cifra dell'umano. Riconoscere questa dipendenza originaria, data nella relazione, significa comprendere che la propria dimensione personale è sempre anche ricompresa in una dimensione universale, che legge l'essere umano non solo come io ma anche come essere umano tra gli uomini.

A partire da questo gesto di riconoscimento, quindi, si può recuperare la relazione con l'alterità, non nella direzione di una dominazione, bensì come condivisione, «presa di misura reciproca», «realizzazione di una nuova condizione di “giustizia” [...] aperta alla dimensione in cui si mette in questione il rapporto con gli altri, la condizione intersoggettiva»<sup>112</sup>.

Il tema della condivisione, tuttavia, implica quello della responsabilità. Zampieri, infatti, sottolinea che il mutuo riconoscimento implica anche l'accettazione dell'altro, con tutte le sue differenze. Nondimeno, questa non è un'operazione semplice, specialmente in una società come quella contemporanea dove vige il pluralismo etico, che, se da un lato teoricamente permette l'esprimersi di ogni prospettiva individuale, dall'altro si scontra con la morale della comunità. Per affrontare il rischio di un relativismo caotico, che finirebbe per scadere in gesti di violenza, il consulente veneziano ricorda che bisogna tenere a mente che la morale è sempre di natura collettiva, è il prodotto della comunità in cui si vive e da cui scaturisce il perimetro vitale della persona<sup>113</sup>.

Se, dunque, la morale nasce, è bene ricordarlo, dall'*abitudine* e dalla *dimora*<sup>114</sup>, cioè da una dimensione collettiva, bisogna ripensare l'elemento di intersoggettività connaturato all'essere umano.

Il riconoscimento dell'altro come persona e la disponibilità ad ascoltare e comprenderlo rappresentano così la soluzione che intravede il consulente veneziano, nonché l'unico

---

<sup>111</sup> *Ibidem*.

<sup>112</sup> *Ibi*, p. 24.

<sup>113</sup> Cfr. *Ibi*, p. 25.

<sup>114</sup> Cfr. MUSIO, *Chiaroscuri*, cit. p. 75.

modo in cui ritiene possibile recuperare la pratica del colloquio, che rappresenta la possibilità per il dialogo pubblico (e politico) di rinascere.

In questo senso, Zampieri torna a sottolineare il ruolo che la pratica filosofica può assumere al riguardo, «come modalità attraverso la quale possiamo perseguire lo scopo di riconnetterci con la nostra condizione morale», «attraverso il dialogo, il confronto e lo scambio dell'altro, attraverso l'esperienza consapevole della socialità»<sup>115</sup>.

A ben vedere, dunque, lo scopo non sembra tanto quello di trasformare la pratica filosofica in una pratica politica, bensì si vuole restituire all'essere umano la sua dimensione morale e pubblica, la consapevolezza di essere un essere umano tra gli uomini, le responsabilità che ha. È vero che all'interno dello spazio pubblico trova posto anche il politico, che, tuttavia, non costituisce il fulcro del discorso.

L'obiettivo, dunque, è passare «da una condizione di *spettatore* a quella di *attore morale*»<sup>116</sup>, realizzando una pratica filosofica nello spazio pubblico, in cui il protagonista torna a essere l'essere umano tra gli uomini.

## 6. *Non più spettatori*

«Oggi siamo tutti spettatori: testimoni dell'afflizione inferta all'essere umano e della sofferenza che ciò provoca»<sup>117</sup> dichiara causticamente Bauman, rilevando un atteggiamento di indifferenza, disinteresse e impotenza nell'essere umano contemporaneo.

Di fronte a questa condizione, allora, la pratica filosofica deve porsi l'obiettivo di «superare l'insensibilità morale, di vincere l'indifferenza, di alzare il livello di consapevolezza»<sup>118</sup> afferma Zampieri, attribuendo alla filosofia il compito di risvegliare le coscienze sopite.

---

<sup>115</sup> Ibi, p. 28.

<sup>116</sup> ZAMPIERI, *Lo spazio del dialogo e la rinascita dell'attore morale*, cit., p. 30.

<sup>117</sup> Z. BAUMAN (2002), *La società sotto assedio*, trad. it. S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 225.

<sup>118</sup> ZAMPIERI, *Lo spazio del dialogo e la rinascita dell'attore morale*, cit., p. 30.

Bisogna quindi ritrovare una dimensione relazionale all'interno della società di costumi, che per sua conformazione, porta l'individuo a disinteressarsi dell'altro e della collettività. Attraverso il dialogo filosofico, il *discorso impegnato* di Bauman<sup>119</sup>, si può sperare di tornare a coinvolgere gli attori disinteressati della società. Solo così si riesce a uscire dal modello indifferentistico e neutralista della consulenza filosofica che il richiamo alla politica intende raggiungere, uscendo, allo stesso tempo, dalle tecniche di dominio istituite dall'assoggettamento e dall'autosorveglianza della società.

La vita filosofica coincide dunque con la vita morale, sia di principio sia di fatto. Che poi a questa dimensione si attribuisca anche una connotazione politica è un elemento successivo.

Secondo Pollastri ciascun cittadino che voglia partecipare alla vita politica deve partecipare al processo di identificazione delle forme giuste di organizzazione sociale, attraverso il dialogo pubblico. Di principio, questo significa vivere il significato delle scelte da operare: «ogni cittadino deve essere consapevolmente responsabile del valore e delle conseguenze sociali di ciascuna propria azione – ovvero deve ad ogni passo della propria vita quotidiana operare una riflessione critica di tipo etico, che significa *vivere pensando filosoficamente*»<sup>120</sup>. Sebbene anche Pollastri faccia riferimento alla categoria dei cittadini, quello che mette in luce è la criticità che si vuole acquisire attraverso il dialogo, nella pratica filosofica. Non a caso, Pollastri ricorda come le diverse teorie politiche che sono state elaborate derivino tutte dalla riflessione filosofica. È quindi necessaria una riflessione critica preliminare, che possa aprire anche a una consapevolezza politica, fermo restando l'impossibilità di declinare la consulenza filosofica come tale.

Dunque, se come afferma Pollastri<sup>121</sup>, la comunità di cittadini si abitua a vivere filosoficamente, acquisisce quella capacità critica che impedisce al potere di imporsi come dominio, che assoggetta ed esclude gli individui.

---

<sup>119</sup> «Nella speranza che il numero di quanti oggi tacciono, sono disinteressati e occupati in altre faccende e che si lasceranno alla fine coinvolgere aggiungendo una nuova ricchezza e vigore al dialogo, crescerà. Non esiste altra medicina contro la sindrome da silenzio/indifferenza se non il discorso impegnato» dichiara Bauman come unica possibilità di riconquista della dimensione politica (Cfr. BAUMAN, *La società sotto assedio*, cit., p. 245).

<sup>120</sup> N. POLLASTRI, *La vita filosofica è una vita politica*, in ZAMPIERI, *Sofia e polis*, cit., pp. 33-75, p. 73.

<sup>121</sup> Cfr. *Ibidem*.

A questo proposito, è Barrientos che evidenzia come i processi di esclusione siano presenti in tutte le persone, dal momento che si apprendono in qualsiasi istituzione sociale, come la scuola o l'industria culturale. La potenza di questa esclusione si individua nell'apporre sul soggetto disprezzato delle etichette, difficilmente rimoscibili. Inoltre, la mancanza di formazione nel pensiero critico impedisce di essere consapevoli dell'ingiustizia che si sta vivendo, sottomettendosi così al potere biopolitico<sup>122</sup>.

È quindi necessario recuperare il senso di una filosofia intesa come teoria critica: Barrientos recupera le riflessioni di Horkheimer per affermare che

la vera funzione sociale della filosofia consiste nella critica dell'esistente. Ciò non significa un cavillare superficiale su singole idee o situazioni, quasi che il filosofo fosse un tipo strano. Non significa nemmeno che il filosofo lamenti la tale o tal'altra circostanza isolata proponendo rimedi. Il fine principale di una tale critica è di impedire che gli uomini si consegnino irrimediabilmente alle idee e ai modi di comportamento suggeriti loro dalla società nella sua organizzazione attuale. Gli uomini devono imparare a comprendere la connessione tra le loro attività individuali e ciò che esse viene raggiunto, tra la loro esistenza particolare e la vita generale della società, tra i loro progetti quotidiani e le grandi idee che essi professano. La filosofia svela la contraddizione in cui essi incappano perché nella vita quotidiana sono costretti ad attenersi a idee e concetti isolati<sup>123</sup>.

Per questo la pratica filosofica assume una rilevanza particolare, perché costituisce «un criterio per verificare la sincerità delle parole. Fatti, non parole, affermano gli inglesi»<sup>124</sup>. Attraverso una versione della pratica filosofica rielaborata sulla teoria critica, quindi, si vuole smascherare il sostrato ideologico alla base del disprezzo, grazie all'identificazione delle assunzioni nascoste presenti nelle argomentazioni. Barrientos mostra come il

---

<sup>122</sup> Non è un caso che gli studi abbiano portato Foucault ad esaminare anche le prigioni come luogo di punizione e controllo, come un dispositivo di potere.

<sup>123</sup> M. HORKHEIMER (1968), *Teoria critica. Vol. II*, trad. it. G. Backhaus, Mimesis, Milano 2014, pp. 296-297, in BARRIENTOS, *Plomo o Filosofía*, cit., p. 120.

<sup>124</sup> BARRIENTOS, *Plomo o Filosofía*, cit., p. 121.

pensiero critico riesca a intercettarle e questionarle, rendendo il soggetto consapevole delle imposizioni che subisce e dei pensieri che adotta in modo acritico<sup>125</sup>.

Ancora una volta, dunque, è il dialogo filosofico che può assolvere questo compito.

Sostituire il modello atomizzato della società postmoderna con una società in cui si recupera la dimensione pubblica e dialogica – e in un certo senso anche politica – significa allora restituire all’io innanzitutto la sua condizione di essere umano, riabilitando l’elemento della pluralità.

La pratica filosofica, in questo contesto, diventa quello strumento prezioso che permette di realizzare questa operazione, grazie al pensiero critico e al dialogo. Solo se intesa in questo modo, come possibilità per restituire allo *spettatore* la sua condizione di *soggetto morale*, si crea una distanza virtuosa con le diverse strategie del benessere che al giorno d’oggi invadono il mercato dell’esistenza e le tecniche della biopolitica. «Pratica filosofica, piuttosto» dichiara Zampieri «è esperienza di colloquio autentico, è ingresso in una dimensione di vita filosofica che contiene in sé anche il ritorno ad una rinnovata relazione con la *polis*»<sup>126</sup>.

Il portato rivoluzionario della consulenza filosofica, dunque, sta nella possibilità che offre ai consultanti di intraprendere un percorso di soggettivazione che annulla le tecniche di dominio dell’assoggettamento della società.

Del resto, solo i soggetti morali possono agire nello spazio pubblico e farsi carico *anche* della dimensione politica.

---

<sup>125</sup> In linea con il pensatore di Siviglia, il consulente Peverelli mostra come in una società democratica sia fondamentale «educare a un pensiero indocile, creativo e *caring*, libero dal dominio» (R. PEVERELLI, *Sette rapide considerazioni su pratiche filosofiche, educazione e politica*, in ZAMPIERI, *Sofia e polis*, cit., pp. 137-153, p. 152) per realizzare una vera politica democratica. La discussione pubblica, infatti, rappresenta l’elemento che permette lo scambio tra le persone: è quindi essenziale sapersi affacciare allo spazio pubblico, presentare le proprie opinioni e soppesare quelle altrui, «perché proprio l’atrofia dell’opinione pubblica o la sua mutazione in una plebe adorante e minacciosa trasformano radicalmente la qualità e la natura di una democrazia» (Ibi, pp. 151-152).

<sup>126</sup> ZAMPIERI, *Lo spazio del dialogo e la rinascita dell’attore morale*, cit., p. 31.

## PARTE IV. UNA REVISIÓN CRÍTICA

### CAPÍTULO OCHO

#### Se abre el telón. Para concluir

«Yo creo, excelente amigo, que es mejor que [...] muchos hombres no estén des cuerdo conmigo y me contradigan, antes que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga»

PLATÓN, *Gorgias*

#### *1. Dónde estábamos*

El análisis realizado hasta ahora sobre la orientación filosófica nos ha permitido examinar las principales cuestiones que la caracterizan.

Partiendo de la *Philosophische Praxis* de Achenbach, que de hecho constituyó el punto de referencia para el estudio de las demás líneas de interpretación, se construyó un recorrido temático que atravesaba la práctica filosófica para desentrañar sus nudos irresueltos.

La reflexión partía de la relación entre el filósofo y el consultante, que encontraba su condición de existencia en el mantenimiento del vínculo entre la noción de *hombre* y la noción del *yo*. A diferencia de Achenbach, de hecho, que procede, al contrario, a la escisión de las dos nociones, sin el vínculo entre la vivencia del yo privado y el concepto del hombre universal, de ahí el problema filosófico del sentido de la vida humana, se vio que no sería posible establecer una consulta.



De hecho, el filósofo y el consultante son estructuralmente incapaces de compartir la misma vivencia, que es personal y privada; sin el elemento de la *vida*, es decir, el hecho de compartir la condición humana universal, la comunicación sería imposible y el asesoramiento también. En cambio, gracias a que el filósofo comparte su propia humanidad con el consultante, es capaz de comprender la cuestión que el otro le propone y de acompañarle en la búsqueda de la verdad que el problema plantea.

En cualquier caso, el orientador, al escuchar los problemas que le presenta la persona consultada, permanece inicialmente neutral con respecto a las cuestiones que se plantean y, a continuación, tiene la tarea de acompañar a la persona con la que ha establecido un diálogo filosófico en el examen y la evaluación de las distintas posibilidades con el fin de identificar el mayor bien posible para la situación concreta.

El caso particular se convierte entonces en una oportunidad para buscar el hilo que mantiene unidas la universalidad y la subjetividad.

Dentro de la dinámica de la orientación filosófica, por tanto, el filósofo y el consultante proceden al descubrimiento común de la verdad, como testigos vivientes de este viaje.

Esta búsqueda encuentra su sentido más profundo en la búsqueda de lo que Achenbach llama – sin hacerlo suyo – «el cumplimiento de la demanda de nuestra existencia», es decir, «poder asumir en nuestra persona la noción de ser humano»<sup>1</sup>, recordando las bellas expresiones de von Humboldt.

En este sentido, entonces, un diálogo filosófico puede considerarse exitoso cuando el orientador es capaz de guiar a su huésped para que pueda representar con su vida, a través de su camino y de sus elecciones, una oportunidad para la expresión de la verdad de la actitud humana ante la existencia.

Por tanto, el orientador filosófico no debe considerarse el maestro de nadie, sino más bien un *philo-sophos*, un amante de la sabiduría, por lo que debe situarse como un *investigador*, como alguien que va en busca de lo que aún no posee: la aclaración de un determinado problema que surge en la experiencia.

---

<sup>1</sup> A. V. HUMBOLT, *Theorie der Bildung des Menschen*, in *Bildung des Menschen in Schule und Universität*, Quelle & Meyer, Heidelberg 1964, p. 6, in ACHENBACH, *Philosophical Practice. A question of Bildung*, cit.

Y precisamente a este respecto, es interesante recordar las bellas reflexiones que Alessandra Papa elabora sobre la diferencia entre el acto de *buscar* y el de *investigar*. Según la pensadora, de hecho,

hay una diferencia sustancial entre buscar e investigar. Buscar se refiere a un conocimiento circular, inmediato, el de *cum-prendere*; del latín *circum*, el término buscar indica una forma breve de conocimiento, literalmente un esfuerzo por encontrar lo que se necesita o desea y el objeto de conocimiento se hace posible. A la inversa, investigar no es buscar otra vez fin en sí mismo, sino un conocimiento más obstinado, que sale de la estrecha circularidad para *àgere*, actuar, en el sentido de indagar o investigar, siguiendo las huellas que un corpóreo deja de sí mismo (*vestigium*)<sup>2</sup>.

Papa se remite a las especulaciones heideggerianas sobre el sentido de la investigación para subrayar cómo el verdadero gesto revolucionario e innovador no es la simple búsqueda, que permanece ligada a las necesidades y al deseo, sino que es la investigación, entendida por tanto como apertura hacia nuevos horizontes de sentido y de experiencia. Por esta razón, también se puede aplicar esta categoría a la investigación de la orientación filosófica, precisamente porque el filósofo investiga para encontrar un nuevo *habitus* de vida, para asumir el ideal filosófico, en el día a día. Y esto implica un cambio radical, un alejamiento de las necesidades y deseos primarios en dirección a una investigación mucho más profunda. De hecho, siguiendo siempre a Papa en sus referencias heideggerianas, «cuando la búsqueda adquiere las características de una investigación real, es decir, de una configuración específicamente teórica, lo buscado debe ser determinado y descendido al nivel conceptual»<sup>3</sup>. Esto significa, traduciéndolo en el papel del consultor, elevar la búsqueda de la verdad a través de los instrumentos del pensamiento, para investigarla y comprenderla de la mejor manera posible y luego poder encarnarla y proponerla en el diálogo filosófico.

<sup>2</sup> PAPA, *L'identità esposta*, cit., p. 45.

<sup>3</sup> HEIDEGGER, *Essere e tempo*, cit., p. 16.

«Así es el filósofo: una apelación a la existencia»<sup>4</sup>. Pues, con las evocadoras palabras de Pierre Hadot, se puede resumir el papel y el aporte del orientador filosófico: el ejemplo de una vida investigada en clave filosófica, que asume esa promesa y ese compromiso de realizar y animar, con su existencia, el camino filosófico que emprende. No se limita a elaborar teorías y disquisiciones, sino que acepta sus propias enseñanzas y las pone en práctica en su existencia cotidiana.

Representa, por tanto, un modelo vivo para el consultante que, aunque no haya vivido la misma experiencia, puede sin embargo comprenderla gracias a la pertenencia común a la condición humana que ambos comparten.

De hecho, la relación de orientación está estructurada por el reconocimiento de este vínculo inherentemente asimétrico. Como hemos visto, la asimetría se convierte en el sello distintivo de la práctica filosófica, así como de la experiencia humana. Partiendo de una condición de simetría básica, entendida como estar ambos frente a la existencia con la propia humanidad, hay que valorizar en cambio – además de la disparidad entre las vivencias, siempre únicas e irrepetibles, inseparablemente conectadas al yo personal – la asimetría que se presupone inevitablemente y se da puntualmente incluso en el plano de la cognición. Esto, al contrario, representa el elemento mismo que legitima el papel del filósofo y la posibilidad misma de llevar a cabo la orientación.

Entonces, estas son las bases fundamentales de la práctica filosófica, sobre las que se desarrollan las diferentes perspectivas de los autores que hemos considerado.

Las dicotomías presentadas fueron las más dispares: las voces, después de todo, son muchas y no logran encontrar un acuerdo unitario en ninguno de los temas cruciales.

No es casualidad que no han faltado golpes de florete desde el principio: la cuestión de la definición, en efecto, constituye el emblema del particularismo presente en la práctica filosófica, que impide resolver las divergencias y avanzar hacia una única propuesta interpretativa.

La imposibilidad de ponerse de acuerdo sobre el nombre, de hecho, ha dado lugar a un cúmulo de otras cuestiones no resueltas. Al fin y al cabo, como se viene examinando desde

---

<sup>4</sup> P. HADOT (1981), *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. it. A. M. Marietti e A. Taglia, Einaudi, Torino 2005, p. 107.

hace tiempo, la definición no es una mera etiqueta que se pone a un concepto, sino que determina su sustancia y contenido – en realidad, sin embargo, reconociéndolo primordialmente. Hablar de *counselling* u *orientación*, de práctica o mera filosofía implicó, por tanto, la adopción de modalidades y objetivos muy diferentes.

Es cierto que partimos de una suposición esencialmente compartida, a saber, el deseo de realizar un avance práctico y, por tanto, de llevar la filosofía "a la práctica"; sin embargo, *qué se entiende por esta noción y cómo se hace es otra cuestión.*

Así, partiendo de la cuestión de la definición, el análisis se ramificó hacia el encuentro/choque con el mundo de las terapias y la vieja cuestión de la finalidad del asesoramiento, al mismo tiempo echando un vistazo a los diferentes modos de aplicación – tampoco sin contrastes entre las diversas voces y enfoques.

El estudio propuesto ha dado lugar a una orientación filosófica que comienza del modelo original achenbachiano. De hecho, el autor coincide básicamente con Achenbach en la necesidad de clarificar y distanciarse del mundo de la psicoterapia, que constituye un campo disciplinar diferente, aunque también puedan reconocerse puntos de contacto: el hombre, por cierto, sigue siendo el protagonista de la investigación, así como el destinatario de esa "cura" que, si en el campo psicológico adquiere un sentido puramente terapéutico, en el filosófico, en cambio, reconduce al conocimiento de sí mismo y de los demás, a partir de una situación existencial bien definida.

El orientador filosófico, por tanto, constituye el guía capaz de proporcionar las herramientas de pensamiento para emprender este camino. Se trata, ante todo, de entrar en el fondo de las preguntas del consultante para aclararlas, procediendo juntos en el análisis y en la evaluación, con el fin de profundizar la situación que desencadenó la pregunta filosófica (de orientación) y, al mismo tiempo, de trascenderla, en una mirada más amplia dirigida a la verdad del propio yo. De hecho, la finalidad es la identificación y la comprensión de los bienes examinados, de modo que el consultante adquiera todos los medios para poder tomar una decisión con la que estructurar su existencia de un modo más consciente, profundo y auténtico.

Esto no excluye la posibilidad de que la orientación filosófica también se conciba como una práctica formativa, en el sentido de una práctica en la que realmente se produce una

transferencia de conocimientos del filósofo al consultante. Después de todo, si no fuera así, la orientación fracasaría en al menos uno de sus objetivos, a saber, proporcionar al consultante los medios para llegar a ser autónomo en el razonamiento filosófico. Que la decisión se tome o no, no forma parte del asesoramiento.

Pues bien, llegados a este punto, se impone un último paso: identificar los elementos a retomar para una propuesta de orientación filosófica.

Levantamos, entonces, el telón del último acto.

## 2. *Más allá de la frontera: de experiencia y buena polis*

¿Cuál es, pues, el objeto de la orientación filosófica?

Esta es la pregunta que subyace a las reflexiones propuestas en los capítulos anteriores y a la que finalmente hay que dar respuesta. Como un río cárstico, que fluye sin ser visto, la pregunta ha surgido una y otra vez: ¿la orientación se ocupa de la interioridad de lo humano? ¿De problemas existenciales o de cuestiones cotidianas? ¿Ignora las cuestiones teóricas y se centra en los aspectos hermenéuticos?

¿O se trata más bien de una práctica política?

La respuesta, de hecho, está más allá de cualquier subdivisión de contenido, ya que el objeto de la consulta filosófica coincide *tout court con* todos los ámbitos de la experiencia humana.

Sus posibilidades, por tanto, son las posibilidades de la experiencia del ser humano, que siempre es simultáneamente la experiencia de un único yo. Esto no significa que el asesoramiento filosófico se resuelva única y exclusivamente en la experiencia: algunas cuestiones sí encuentran su expresión y posible solución en la experiencia; sin embargo, otras cuestiones requieren una dimensión ulterior, la metafísica, para encontrar su sentido. La tarea del asesoramiento filosófico, por tanto, es ser fiel a la experiencia: una respuesta válida nunca niega ni un solo aspecto de lo que le dio origen.

Estas consideraciones recuerdan inevitablemente las especulaciones platónicas, que si bien proporcionan un ilustre precedente para el ámbito metafísico, no contemplan sin

embargo que la solución de los problemas -la verdad en términos platónicos- pueda encontrarse en el plano de la experiencia.

Al contrario, Platón, de hecho, al presentar su teoría del conocimiento en el Fedón, sostiene que la verdad no puede alcanzarse a través de los sentidos, sino sólo a través de la razón, que es capaz de captar las cosas en su esencia. Esto no significa que para el filósofo ateniense la experiencia carezca de valor -no es casualidad que la vía platónica del conocimiento parta precisamente de la experiencia del individuo-, sino que no es en el mundo de la experiencia, de la doxa, donde puede encontrarse la verdad. Sólo abstrayéndose del dato sensible y acercándose al mundo inteligible es posible para Platón captar las Ideas, es decir, las esencias verdaderas de las cosas.

Según la reconstrucción del historiador de la filosofía Copleston, estas esencias son siempre las mismas mientras que lo que cambia son los objetos sensibles individuales<sup>5</sup>. El proceso cognitivo, por tanto, sería un proceso de *reminiscencia*, por el que el encuentro con las representaciones individuales permite al sujeto recordar las esencias (o ideas) contempladas previamente. El conocimiento, por tanto, está exclusivamente ligado a la reminiscencia, y excluye toda referencia a la experiencia originaria del encuentro con las esencias.

[...] el aprender no es realmente otra cosa sino recordar, y según éste es necesario que de algún modo nosotros hayamos aprendido en un tiempo anterior aquello de lo que ahora nos acordamos. Y eso es imposible, a menos que nuestra alma haya existido en algún lugar antes de llegar a existir en esta forma humana<sup>6</sup>.

En efecto, Platón basa su teoría del conocimiento en la inmortalidad del alma y, por tanto, en su posible preexistencia con respecto a lo corpóreo.

«Entonces, la "reminiscencia" presupone estructuralmente una huella impresa en el alma por la Idea, una "visión" original y metafísica del ser y de la verdad que, aunque velada,

---

<sup>5</sup> Cf. COPLESTON, *Storia della filosofia*, cit., p. 240.

<sup>6</sup> PLATONE, *Fedone*, cit., 72e-73a.

permanece siempre en el alma de cada uno de nosotros»<sup>7</sup>, explica Reale refiriéndose a la teoría platónica.

La experiencia sensorial sirve así de impulso para despertar la memoria dormida: lo que se conoce a través de los sentidos tiene como única finalidad estimular al hombre en su búsqueda del verdadero conocimiento.

Al fin y al cabo, los sentidos sólo permiten el encuentro con copias imperfectas y desvanecidas de las esencias verdaderas. El conocimiento sensible, entonces, es un tipo de conocimiento parcial, situado en el peldaño más bajo de la escala del conocimiento.

Por el contrario, el verdadero saber se encuentra en el alma, en el recuerdo de ese mundo de ideas que contemplaba antes de ser aprisionada en el cuerpo.

No es casualidad que Copleston afirme que para Platón es el pensamiento el que capta la realidad, no los sentidos, hasta el punto de que atribuye el carácter de realidad al objeto del pensamiento, oponiéndolo a la percepción sensorial<sup>8</sup>, falaz y errónea. «Por lo demás, a partir de las percepciones sensibles hay que pensar que todos los datos en nuestros sentidos apuntan a lo que es lo igual, y que son inferiores a ello»<sup>9</sup>.

La experiencia, pues, para Platón es defectuosa y, en última instancia, instrumental, porque la verdad se encuentra en el nivel meta-experiencial, en el mundo de las ideas.

La orientación filosófica, por el contrario, no emite ningún juicio sobre la experiencia, que se utiliza como contenido para la práctica, queriendo así establecer el trabajo de la investigación filosófica sobre la base del dato fenomenológico – si es necesario, este dato puede servir entonces como trampolín hacia una dimensión ulterior.

La vivencia del orientador se convierte así en el punto de partida del proceso de asesoramiento.

A diferencia de Platón, por tanto, la dimensión metafísica no es una necesidad a la que hay que aspirar, sino más bien una posibilidad que se hace patente en función del tema

---

<sup>7</sup> G. REALE, *Introduzione*, in REALE, *Platone. Tutti gli scritti*, cit., p. LI.

<sup>8</sup> Cf. COPLESTON, *Storia della filosofia*, cit, p. 231.

<sup>9</sup> PLATONE, *Fedone*, cit., 75a-b. Y de nuevo, Platón afirma que «antes de que empezáramos a ver, oír, y percibir todo lo demás, era necesario que hubiéramos obtenido captándolo en algún lugar el conocimiento de qué es lo igual en sí mismo, si es que a este punto íbamos a referir las igualdades aprehendidas por nuestros sentidos, y que todas ellas se esfuerzan por ser tales como aquello, pero le resultan inferiores» (Ibi, 75b).

tratado. Sin embargo, como en Platón, es la experiencia del individuo la que sirve de fundamento al diálogo filosófico: el dato vivencial, que nunca puede ignorarse, confiere legitimidad a la práctica y es el punto de referencia al que volver para no olvidar el motivo por el que se busca consejo.

Al fin y al cabo, uno puede decidir buscar un orientador filosófico por un problema laboral, por un problema emocional, por una elección que no sabe cómo tomar, por un sufrimiento, por una enfermedad, por miedo a la muerte. Todas estas son cuestiones de la experiencia humana.

De este modo, la experiencia se concibe como tal sin ninguna otra especificación: desaparece así el problema de tener que atribuir una determinación particular a la consulta filosófica. En efecto, la experiencia incluye múltiples dimensiones, como por ejemplo la dimensión política, pero eso no implica inequívocamente una definición de la práctica en sentido político.

De hecho, sería muy limitador declinar la práctica según una única perspectiva interpretativa.

No obstante, ante contextos particulares, es necesario adoptar claves de lectura precisas para devolver a los consultantes aquellas dimensiones de las que se les ha privado.

Es el caso del proyecto BOECIO<sup>10</sup> de Barrientos, un ejemplo de práctica filosófica virtuosa desarrollada e implementada en prisiones españolas y latinoamericanas, en el que, dada la peculiaridad de la situación, se pretende recuperar la dimensión política además de la social.

Este proyecto consiste en el desarrollo de talleres filosóficos, de orientación estoica, dirigidos a reclusos. El objetivo, como señala Ángel Alonso, uno de los miembros del proyecto, es «brindar las herramientas y contenidos filosóficos que le permitan a la persona privada de libertad reflexionar sobre su vida, el sentido y significación que puede tener la reclusión»<sup>11</sup>. De este modo, se trabaja en la toma de conciencia de la propia situación y en

---

<sup>10</sup> Para más información, consulte la página web del centro BOECIO: <https://institucional.us.es/boecio/> (última visita: 18 de mayo de 2022) y el texto completo que recoge todos los trabajos realizados durante los años del Proyecto BOECIO en diferentes países europeos y latinoamericanos. Cf. BARRIENTOS, *Plomo o Filosofía*, cit.

<sup>11</sup> A. ALONSO, «La soledad de las guerreras de Santa Martha», *Haser. Revista Internacional de Filosofía Aplicada*, n. 10, 2019, pp. 13-25, p. 15.



la capacidad de controlar los propios impulsos y pasiones, intentando releer la propia experiencia y abrirse a nuevas posibilidades en el futuro.

Es la experiencia personal de los presos, por tanto, el punto de partida de una reflexión filosófica común que pretende proporcionar a estas personas las herramientas para desarrollar nuevas habilidades de pensamiento.

Para Barrientos, de hecho, es necesario invertir la relación entre teoría y práctica, empezando a hacer la filosofía del elemento concreto, de la vida real.

Así, por ejemplo, ante una madre que ha matado a su pareja violenta para salvar a su hijo, pero que aún se siente enamorada de este hombre, se proponen ejercicios estoicos para gobernar las pasiones, partiendo de ciertos presupuestos teóricos fundamentales. Refiriéndose así a la diferencia identificada por Séneca y Crisipo entre emociones y pasiones, se aprende a distinguir las y a distanciarse de los actos realizados, dándose cuenta de que las pasiones conducen a la pasividad de la racionalidad del sujeto<sup>12</sup>. Por eso, Boecio insiste en la importancia de ser dueños de sí mismos.

No es casualidad, pues, que Barrientos preste especial atención a los destinatarios de su filosofía, aquellos que en principio están excluidos de la filosofía académica por pertenecer a las clases sociales más bajas. De hecho, según el autor, para ampliar el horizonte de interlocutores y hacer de la filosofía una práctica verdaderamente inclusiva, es necesario dejar de teorizar desde las cátedras universitarias y volver a ensuciarse las manos con la materia misma de la existencia: los libros sólo son útiles en la medida en que son capaces de iluminarla.

Esto significa mantener un doble hilo con la realidad, desarrollar proyectos en los que la filosofía pueda ayudar realmente a las personas, proporcionándoles las herramientas necesarias para oponerse a la «ideología de los sistemas colonizadores e impositivos»<sup>13</sup>.

Entonces, el proyecto del pensador español empieza de la experiencia y se sumerge en ella para intentar releerla desde una perspectiva diferente. Al fin y al cabo, su *Filosofía Aplicada* se define como "experiencial", precisamente para subrayar el perímetro en el que puede operar y la dirección que debe seguir.

---

<sup>12</sup> Cf. BARRIENTOS, *Plomo o Filosofía*, cit., pp. 332-335.

<sup>13</sup> BARRIENTOS, *Filosofía Aplicada Experiencial*, cit., p. 166.

En la interpretación de Barrientos de la *Filosofía Aplicada*, por tanto, no sólo hay una intención práctica, desde el punto de vista social y político, sino también su realización sobre el terreno.

Esta declinación política de la práctica, que ve en el proyecto BOECIO su legitimación y realización, encuentra en la Escuela de Frankfurt y en la filosofía de Foucault las referencias teóricas a las que apelar.

De hecho, uno de los objetivos del proyecto es precisamente estimular la capacidad de pensamiento crítico en las personas en riesgo de exclusión social<sup>14</sup>, entre otros los presos, con vistas a su emancipación. Y es precisamente el elemento emancipador lo que, según la Escuela de Fráncfort, debe caracterizar a la filosofía.

Así, mientras que, por ejemplo, Horkheimer opone a la razón instrumental del opresor capitalista una razón crítica capaz de desarrollar su propio rostro y sus propias verdades, Adorno utiliza el pensamiento crítico para oponerse a la masificación del pensamiento nazi, que convirtió a los sujetos en recursos de los que el movimiento totalitario y su líder podían disponer a su antojo.

Esta dicotomía entre oprimidos y opresores es luego reinterpretada por la segunda generación de la Escuela, cuyo principal exponente es Habermas. El pensador alemán, de hecho, propone una bipartición diferente, entre acciones estratégicas y acciones comunicativas. Si las primeras acciones se basan en el utilitarismo y en el interés propio, las segundas, por el contrario, dirigen su mirada hacia los intereses comunes y el reparto entre sujetos.

La diferencia con las teorizaciones anteriores, por tanto, se identifica en la separación entre la opresión y la persona: la dicotomía no se juega entre personas diferentes, sino entre comportamientos diferentes. Barrientos, retomando la reinterpretación posterior de Habermas y Honneth, subraya así que una misma persona puede realizar acciones

---

<sup>14</sup> No es casualidad que el nombre completo del proyecto sea *BOECIO. Filosofía Experiencial con P.R.E.Sos.* (Personas en Riesgo de Exclusión Social). El juego de palabras, intraducible a la lengua italiana, se basa en el término "presos", que utilizado como acrónimo se refiere en cambio a un espectro más amplio de situaciones humanas e incluye a todas las "personas en riesgo de exclusión social", presos incluidos. El objetivo del proyecto es extender los talleres filosóficos diseñados para presos a otros contextos complejos en los que se viven situaciones similares de marginalidad y fragilidad.

estratégicas en algunos ámbitos de su vida y acciones comunicativas en otros contextos<sup>15</sup>. El yo, por tanto, puede ser simultáneamente oprimido y opresor. La razón estratégica y la razón comunicativa, releídas por Honneth como desprecio y reconocimiento, constituyen las claves para entender una sociedad que respalda o rechaza el modelo opresivo, en forma de microsistemas específicos.

El proyecto BOECIO se inscribe precisamente en esta dicotomía: no quiere luchar contra la socialización sistematizada, sino contra la «normalización dentro de la sociedad del desprecio»<sup>16</sup>.

No es una lucha contra el sistema penitenciario, sino contra los modelos de desprecio que se encuentran en él, con vistas a una práctica humanizadora, que no quiere hacer de la prisión un lugar de almacenamiento del mal destinado a producirlo en un ciclo continuo. Así, se utiliza una declinación política de la práctica filosófica para identificar y anular las dinámicas de desvalorización y envilecimiento presentes en la sociedad: frente a una versión de la filosofía que quiere sistematizar al sujeto en estas dinámicas, la práctica filosófica se convierte en el instrumento para la emancipación. Hay dos vías que Barrientos teoriza: por un lado, el uso de la acción filosófica libre; por otro, la restitución del poder de la palabra al sujeto despreciado.

A través del elemento de la gratuidad, de hecho, para el autor, se sale de la constricción del capital, haciendo al filósofo «libre de las amenazas vinculadas con la eliminación de la financiación»<sup>17</sup>. Ya no se sigue la lógica económica porque se elimina este tipo de dependencia<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> Cf. BARRIENTOS, *Plomo o Filosofía*, cit., p. 116.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> No es casualidad que el requisito inicial para participar en el proyecto BOECIO fuera la solidaridad y la acción libre. La financiación que el proyecto obtuvo posteriormente se utilizó para ayudar a quienes ya no tenían ingresos económicos. La postura de los miembros del BOECIO no pretende ser una acusación al trabajo filosófico remunerado, sino una respuesta a quienes, especialmente profesores universitarios en activo, se han negado a participar en actividades, aunque no remuneradas, defendiendo posturas teóricas críticas con el sistema.

Por otra parte, devolver la voz a los despreciados significa no detenerse y no investigar las razones que les llevaron a ser privados de libertad, sino considerarlos personas a las que se les devuelve el «poder para reconstruirse autónomamente»<sup>19</sup>.

A este respecto, se hace referencia a la interesante iniciativa paralela constituida por el proyecto epistolar BOECIO, que se originó durante el periodo de confinamiento de 2020 provocado por la pandemia Covid-19. Se pidió a los presos que escribieran cartas para aconsejar a los confinados en sus casas sobre cómo superar esta situación. De este modo, los reclusos asumieron el papel de maestros de vida, pudiendo así ayudar a quienes nunca habían vivido una situación semejante.

Este proyecto es un ejemplo importante de cómo es posible dar a los presos no sólo un nuevo punto de vista, sino también la oportunidad de recuperar un papel social.

El foco, por tanto, está en el futuro, aunque, como reitera Barrientos, es crucial conocer la dinámica de la exclusión social, también descrita por Honneth.

Aquellas estrategias que actúan sobre las instituciones de instrucción pública, los medios de comunicación de la industria cultural o el foro de espacio público político, y que limitan las posibilidades de articulación de experiencias de injusticia específicas de clases mediante el hecho de que les privan de los medios lingüísticos y simbólicos apropiados; paralizan la capacidad de articulación, que es la condición de una tematización de la conciencia social de injusticia que tenga consecuencias<sup>20</sup>.

El objetivo sigue siendo la emancipación, entendida como índole crítica horizontal y vertical. Horizontal en el sentido de que se «amplía las perspectivas de los sujetos por medio de una conciencia discursiva de las asunciones, los marcos ideológicos y sensológicos o las biopolíticas en las que se sume al individuo», vertical en cambio porque «no persigue ampliar el número de verdades sino la adquisición de evidencias sobre las que asentar la nueva coyuntura existencial»<sup>21</sup>.

Y ésta es precisamente la dimensión experiencial de la *Filosofía Aplicada* de Barrientos.

---

<sup>19</sup> BARRIENTOS, *Plomo o Filosofía*, cit., p. 118.

<sup>20</sup> A. HONNETH, *La sociedad del desprecio*, Trotta, Madrid 2011, p. 64 en Ibi, p. 119.

<sup>21</sup> BARRIENTOS, *Plomo o Filosofía*, cit, p. 131.

Se comprende así lo que puede ser la declinación política de la orientación filosófica. Sólo en contextos particulares como el penitenciario, donde el espacio de acción de las personas es limitado, se puede reinterpretar el asesoramiento en clave política, entendido como la posibilidad de restituir al sujeto sus connotaciones sociales y políticas también.

Además, la declinación política que se atribuye a la connotación existencial de la práctica filosófica pretende transmitir este elemento transformador y emancipador en contextos en los que no parece existir un cambio para los sujetos implicados. Barrientos, por su parte, propone una versión de la práctica filosófica que desafía abiertamente el *statu quo*, con vistas a transformar a las personas en sujetos políticos conscientes y presentes.

Esto no significa alienarse del contexto social, sino tomar conciencia de él para llevar a cabo una transformación virtuosa que pueda incluir a todos los sujetos.

El proyecto de Barrientos, por tanto, constituye un ejemplo de importancia fundamental, ya que muestra la posibilidad de practicar la filosofía en cualquier contexto. Es la circunstancia, entonces, la que orienta la filosofía en una dirección y no en otra, y no a la inversa; éste es el sentido del compromiso del pensador español de querer empezar otra vez a partir de la práctica, de la vida real.

Por lo tanto, el caso concreto, representado por la persona individual o el contexto<sup>22</sup>, lleva a detenerse en dimensiones específicas de lo humano que se reflejan en la práctica filosófica y la reorientan.

En el proyecto BOECIO, al menos en su declinación original en la cárcel, como hemos visto, la dimensión política adquiere una especial relevancia; esto, sin embargo, no significa que la *Filosofía Aplicada Experiencial* de Barrientos sea una práctica filosófica política. Es la situación la que requiere el protagonismo de esta dimensión.

No obstante, el objeto de la orientación filosófica sigue siendo la experiencia en su totalidad: su riqueza y variedad permiten entonces declinarla en función de las necesidades específicas.

Frente a la existencia, pues.

---

<sup>22</sup> Recordamos de nuevo que los talleres filosóficos del proyecto BOECIO están destinados a varios internos a la vez y no a personas individuales. De hecho, están concebidas como consultas filosóficas en grupo, no individuales.

Sí, pero ¿cómo?

### 3. *Los pilares de la orientación filosófica*

Entonces, ¿de qué manera el orientador puede proporcionar las herramientas de la reflexión crítica al consultante?

Son cuatro los pasos, recordados por Musio<sup>23</sup>, que nos gustaría proponer al final de este camino para realizar operativamente una orientación filosófica, de modo que el filósofo y el consultante puedan trabajar juntos sobre el contenido propuesto, sin tratar de repetir una clase o un curso de filosofía.

La *identificación* de la cuestión que se desea analizar constituye el primer elemento crucial para iniciar un asesoramiento filosófico. Aunque parezca trivial y obvio, primero es necesario poder identificar la situación existencial de la que se quiere partir: ¿cuál es el problema vivencial por el que se ha decidido acudir a un orientador filosófico? De hecho, dentro de la existencia, no siempre es fácil desentrañar las distintas vivencias y muy a menudo las circunstancias se mezclan en un todo experiencial confuso e indistinto.

Por esto, ser capaz de identificar el problema es la etapa previa, ineludible, sin la cual no es posible abrirse al diálogo. La orientación filosófica, de hecho, como dijimos, pero es bueno insistir en este punto, toma su punto de partida de la experiencia, de las circunstancias vividas por el consultante: dentro de la riqueza de esta experiencia, sin embargo, hay que circunscribir una porción, para poder iniciar la práctica filosófica – aunque no se excluya que esa porción convoque a otras, porque en definitiva este es el juego que requiere la articulación de la relación entre el problema de la vivencia y el problema de la vida.

A esta fase inicial le sigue inmediatamente el segundo momento fundamental del asesoramiento, sin el cual la identificación carece de sentido, que es la *descripción* de la situación. El consultante, por tanto, está llamado a presentar el problema al que se enfrenta,

---

<sup>23</sup> MUSIO, *Chiaroscuro*, cit., pp. 11.

enunciándolo y describiéndolo en todos aquellos aspectos que considere importantes. En esta fase, la palabra se cede principalmente al huésped, que tiene la tarea de explicar al filósofo lo más claramente posible la cuestión que le concierne.

El silencio inicial del orientador es una forma de honrar la moción de la persona que ha decidido reunirse con él. El filósofo, en este momento, insta al consultante a recordar e informar de todos los detalles de la situación, intentando comprender si se está omitiendo algo que, en cambio, podría ser relevante.

Así pues, mediante una serie de preguntas, el orientador intenta hacerse una idea de la situación junto con el huésped: ¿cuál es la circunstancia de partida? ¿Hay aspectos adicionales que se estén ignorando? ¿Cuáles son las principales cuestiones del problema? ¿Cuáles son las implicaciones secundarias?, etc. El objetivo, por lo tanto, es doble: por un lado, es necesario que el asesor también conozca la situación del invitado – sin esta información preliminar, de hecho, no se puede establecer ningún diálogo filosófico –; por otro lado, poder reconstruir la imagen completa de la pregunta es útil para el orientador con el fin de repasar la dinámica existencial que quiere examinar en todos sus detalles.

En esta segunda fase descriptiva, conviene explicitarlo, queremos dejar de lado cualquier intención evaluativa, aunque reconocemos la dificultad que puede tener el consultante en separar ambos aspectos en el momento de la narración. De hecho, normalmente al relatar una situación o un problema no se realiza esta operación de descomposición; al contrario, a menudo se solapan las esferas dentro de la narración.

En cambio, el esfuerzo en este momento de la consulta pretende llevar al huésped a separar la descripción de la evaluación y le anima a intentar describir la cuestión adoptando una perspectiva lo más neutral posible. Se trata, en efecto, de intentar practicar la *epoché* fenomenológica, según la cual «se suspende el asentimiento, se ponen fuera de juego las persuasiones comúnmente aceptadas, precisamente para buscar lo que resiste a la duda, aquello de lo que es imposible dudar; la duda está en función de la búsqueda, de la búsqueda de la verdad, de lo contrario no tiene sentido»<sup>24</sup>. En la búsqueda de lo evidente,

---

<sup>24</sup> VANNI ROVIGHI, *Istituzioni di filosofia*, cit., p. 11.

y puramente descriptivo, se aplica la reducción fenomenológica y se suspende cualquier tipo de evaluación.

La etapa descriptiva es, pues, necesaria y preparatoria para el siguiente momento de la práctica filosófica, a saber, la evaluación, propuesta no como el juicio a priori del consultor filosófico, sino como algo, un trabajo común de descubrimiento, que madura conjuntamente.

La fase de evaluación representa quizá el paso más complejo de todo el proceso. De hecho, implica el examen de todos los elementos previamente identificados que intervienen en la formación de la cuestión analizada. Por tanto, si al principio la operación que se quiere realizar es la de descomponer la situación en detalles individuales, en esta fase ulterior el movimiento es el contrario: se quiere reunificarlos a través de la lente evaluativa.

Al fin y al cabo, «la capacidad de distinguir entre *descripción* y *evaluación* – una capacidad que reformula de *forma más coherente* los legados de la llamada *ley de Hume* y la *falacia naturalista* de Moore- pertenece al método mismo de la investigación [...]»<sup>25</sup>, afirma Musio refiriéndose a la investigación filosófico-moral.

---

<sup>25</sup> MUSIO, *Chiaroscuri*, cit., p. 11. La corriente filosófica del no cognitivismo ético, de la que forma parte el emotivismo, asume la ley de Hume y la falacia naturalista de Moore precisamente para afirmar la imposibilidad de expresar juicios normativos sobre cuestiones morales, que quedan relegadas a expresiones del sentimiento o deseo del sujeto individual. Según el no cognitivismo ético, los juicios morales no son ni verdaderos ni falsos y, por tanto, no son portadores de conocimiento. La vida moral, por tanto, no puede evaluarse, ni existe un deber-ser humano, ya que no hay valores morales absolutos o universales. De hecho, el contenido de los enunciados morales carece de contenido fáctico y, por tanto, no puede estar sujeto a condiciones de verdad. Además, los contenidos mentales de los enunciados no son creencias justificadas (cf. A.A. V.V. *Enciclopedia Filosofica. Vol. 8*, cit., pp. 3329-3330). Existen cuatro variedades de no cognitivismo: emotivismo, prescriptivismo, cuasi-realismo y expresivismo. En cuanto al emotivismo, al que se refiere específicamente la crítica de Musio, es la teoría que sostiene que los juicios morales no pueden asumir un carácter cognitivo, constituyendo en cambio una manifestación de emociones y sentimientos. Por tanto, no pueden transmitir ninguna información, aunque actúan como fuerza motivadora para la acción. Alfred Ayer representa uno de los máximos exponentes de esta corriente, al sostener que los juicios morales no pueden ser verdaderos o falsos porque no pueden someterse a verificación empírica (Cf. A. J. AYER (1936), *Linguaggio, verità e logica*, trad. it. G. De Toni, Feltrinelli, Milán 1975). Del mismo modo, Charles Stevenson también apoya la tesis emotivista, aunque, a diferencia de Ayer, encuentra el origen del comportamiento moral en la esfera psicológica y no en las emociones (cf. C. L. STEVENSON (1944), *Etica e linguaggio*, trad. it. S. Ceccato, Longanesi, Milán 1962). Para un estudio en profundidad del prescriptivismo, el cuasi-realismo y el expresivismo, véase: R.M. HARE (1952), *Il linguaggio della morale*, trad.it. M. Borioni, Ubaldini, Roma 1968; ID. (1963), *Libertà e ragione*, trad.it. M. Borioni, Il Saggiatore, Milán 1990; A. GIBBARD, *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1990; S. BLACKBOURN, *Essays in Quasi- Realism*, OUP USA, Nueva York 1993; ID. *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*, Clarendon Press, Oxford 1998. Sin embargo, como explica Musio remitiéndose a las reflexiones de Pessina (cf. *Chiaroscuri*, cit., p. 11, nota 5), ésta no es la única



Con el término "evaluación" nos referimos, pues, a un proceso por el que se crea un orden entre las distintas opciones en juego, con el fin de identificar el bien, la posibilidad, que tiene mayor importancia en la situación. Evaluar, por tanto, significa en primer lugar comprender la cuestión, descubrir cuál es el bien que prevalece en ella e identificar el camino que conducirá finalmente a la dinámica de elección. Coincide, por tanto, con la identificación del mayor bien posible en y para la circunstancia específica considerada.

La evaluación, además, remite inevitablemente a la condición humana estructural que, con un término y sujeta a la temporalidad, se enfrenta a la necesidad de elegir.

En efecto, el hombre no puede realizar simultáneamente todas las posibilidades que le presenta la experiencia y, por tanto, debe decidir qué opción quiere realizar<sup>26</sup>.

Es en este contexto, pues, donde entra en juego la evaluación, como esa herramienta fundamental para discernir y decidir qué alternativa favorecer y realizar.

Sin embargo, como demuestra Vanni Rovighi, «los casos particulares son siempre más complejos que los tipos de conducta a los que se refieren los preceptos universales»<sup>27</sup>: «por lo tanto, hay que ser prudente a la hora de evaluar el caso concreto»<sup>28</sup>. Establecer qué orden de valores se quiere seguir no es, por tanto, una operación fácil; al contrario, es una tarea exigente y sujeta a posibles errores y continuas revisiones.

---

lectura que puede hacerse de estas teorías. Por el contrario, es posible releerlos con vistas a la justificación de los juicios morales. De Hume, en efecto, se puede recuperar *la prohibición de confundir hechos con valores*, manteniendo la posibilidad de pasar del lenguaje descriptivo al prescriptivo, gracias a una concepción no estática del ser. De Moore, en cambio, se rescata *la imposibilidad de identificar el bien con lo bueno*, no porque el bien moral no exista o sea indefinible, sino porque debe definirse como una entidad de relación. En esta lectura, por tanto, no sólo es necesario proceder a una distinción entre hechos y valores, necesaria para el juicio moral, sino que también es necesario identificar en las entidades de relación individual los bienes morales que se encuentran de vez en cuando. Para un estudio más detallado, véase A. PESSINA, *Linee per una fondazione filosofica del sapere morale*, en *Identità e statuto dell'embrione umano*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1998, pp. 210-235.

<sup>26</sup> Musio plantea toda la reflexión moral de su texto *Chiaroscuro* a partir de este presupuesto inicial: la condición humana se caracteriza por tal riqueza de "líneas ontológicas", de posibilidades de existencia, que el hombre se enfrenta a la necesidad de elegir en la situación concreta que tiene ante sí cuáles poner en práctica. Al ser, de hecho, un ser finito incrustado en la temporalidad no puede realizar todas las posibilidades que se le presentan. Sin embargo, los claroscuros, es decir, las distintas dimensiones presentes a la vez – y a menudo ambivalentes – de la experiencia, deben diluirse y evaluarse para que el hombre pueda elegir. Cf. *Chiaroscuro*, cit., pp. 22-24.

<sup>27</sup> VANNI ROVIGHI, *Istituzioni di filosofia*, cit., p. 188.

<sup>28</sup> *Ibi*, p. 189.

Sin embargo, esto no significa que haya que eludirla, sino que hay que hacer una evaluación cuidadosa y precisa de la situación antes de tomar la decisión.

Una vez más, es a través de las palabras de Hannah Arendt como deducimos la importancia fundamental de la evaluación en la vida humana. La pensadora política, de hecho, procede a la evaluación de los sistemas morales presentes en la Alemania del siglo XX, para mostrar cuán crucial es que el *ethos*, que en sí mismo ya posee un elemento evaluativo, también sea evaluado a su vez. Y esto lo deduce del análisis del *ethos* nazi.

Arendt, de hecho, relata su consternación ante el colapso del sistema moral democrático alemán al ser sustituido sin pestañear por el *ethos* nazi, que trastoca por completo el orden de valores<sup>29</sup>. El robo, la condena, el desprecio, el asesinato se convierten así en los nuevos términos de valor, en los nuevos modelos de comportamiento de la sociedad.

Pero éste no es todavía el punto más bajo al que llega la sociedad alemana según Arendt: de hecho, una vez terminada la guerra y derrotado el sistema nazi, se volvió a sustituir el orden moral, volviendo así a la tradición democrática anterior. Pero precisamente esta rapidez en la anulación del *ethos* nazi que «se derritió como la nieve al sol», muestra para Arendt cómo hemos «presenciado no una sino dos veces el colapso total del "orden" moral»<sup>30</sup>.

El caso de Arendt, aunque en su extremo, es emblemático porque muestra la necesidad de someter a evaluación el movimiento de la libertad humana, incluso en forma de ética, que no es, como hemos visto, estructuralmente buena por el mero hecho de ser inherente a los valores morales.

Así pues, la reflexión arendtiana ofrece un ejemplo fructífero para la orientación filosófica a fin de mostrar hasta qué punto es esencial introducir el elemento evaluativo en la reflexión filosófica.

---

<sup>29</sup> «Qué impresión, qué escalofrío en la piel cuando nos dimos cuenta de que las palabras que hasta entonces habíamos utilizado para designar [...] realidades permanentes y vitales – moral, de origen latino, y ética, de origen griego – en realidad sólo significaban costumbres y tradiciones [...] que pueden cambiar de repente sin demasiados problemas, igual que uno puede cambiar sus propios hábitos y costumbres, puede cambiar nuestros hábitos alimenticios de la noche a la mañana» (ARENDR, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 4, en MUSIO, *Chiaroscuri*, cit., p. 25).

<sup>30</sup> *Ibi*, p. 8 e 9.

Por lo tanto, no basta con describir lo que ocurre, sino que debemos asumir la responsabilidad de decidir qué hacer con lo que nos ocurre. Ahí radica, después de todo, la diferencia entre espontaneidad y libertad: como explica Musio,

‘Actuar’ espontáneamente [...] excluye la reflexión y, por tanto, excluye también la libertad: la respuesta a un estímulo espontáneo, de hecho, quema el momento, disolviendo la conciencia de la temporalidad. Por el contrario, actuar *preguntándose si es bueno seguir o no la respuesta a un estímulo* espontáneo, buscar un *motivo* que comprometa la libertad en un sentido o en otro, requiere un *tiempo dilatado para realizarse, genera una temporalidad moral* donde antes había simplemente el tiempo "físico" de un vínculo causa-efecto impersonal<sup>31</sup>.

Por lo tanto, en el diálogo de la consulta no es posible dejar que la espontaneidad dirija las acciones del orientador. Por el contrario, se pretende crear ese espacio de reflexión que permite que se manifieste la libertad, dentro del cual la dimensión evaluativa se convierte en esencial. De hecho, representa la condición necesaria para llegar a una decisión: se sopesan las opciones, se examinan sus distintos aspectos para llegar a la mejor alternativa. Así, en palabras de Musio, «el triple proceder – *identificar, describir* y finalmente *evaluar* – [...] es el auténtico sentido de toda investigación filosófica que no se limita a "dejar constancia"»<sup>32</sup> de las opciones analizadas, sino que asume la responsabilidad de examinarlas y evaluarlas.

Entonces, es el análisis evaluativo el que caracteriza esta fase del asesoramiento filosófico, sin determinar, no obstante, el elemento decisorio propiamente dicho. La decisión, de hecho, queda en manos del consultante y, si se toma, representa un momento posterior a la consulta; sin embargo, el filósofo debe acompañar al invitado en este examen evaluativo, proporcionándole así las herramientas críticas para examinar las distintas opciones y ordenarlas según su importancia en la situación específica.

En efecto, es esencial precisar que las posibles alternativas pueden asumir una

---

<sup>31</sup> MUSIO, *Chiaroscuro*, cit., pp. 159-160, nota 7.

<sup>32</sup> *Ibi*, p. 11.

relevancia diferente en función del contexto en el que se sitúen. Son la especificidad y la contingencia de las circunstancias las que determinan la prevalencia de una sobre otra y, por tanto, la diferente escala jerárquica que debe construirse.

Ahora bien, al tríptico presentado, que permite operativamente la orientación filosófica, conviene añadir otro elemento indispensable: el análisis de los aspectos emocionales intrínsecos a la experiencia humana.

No se trata de entrar a examinar las causas que las originan, lo cual es puramente psicológico, sino de utilizarlas como dato experiencial que declina la acción. Los estados afectivos, al fin y al cabo, están ligados a la vivencia humana y aparecen en relación con la experiencia que se tiene. Uno puede acogerlos, sufrirlos o rechazarlos, pero no puede controlar su aparición, porque simplemente *sucedan*.

Por lo tanto, uno nunca es culpable de su propio sentir<sup>33</sup>; sin embargo, puede decidir cómo actuar (o reaccionar) a partir de él. ¿Cómo describir e integrar las vivencias emocionales en la reflexión filosófica? ¿Qué papel desempeñan en el diálogo de asesoramiento?

Es a través de Max Scheler que se encuentra aquí una respuesta a los dilemas propuestos, identificando el papel que juegan los aspectos emocionales en la reflexión filosófica.

El filósofo alemán distingue entre estados afectivos y el sentir intencional. Mientras que los primeros son, por tanto, una manifestación de los fenómenos experimentados, el segundo es un acontecimiento dotado de significado, que puede refutarse o verificarse<sup>34</sup>.

Los afectos sensoriales, por tanto, son todos por naturaleza estados, que se presentan como manifestaciones y no están en sí mismos conectados con una realidad objetiva. La conexión, de hecho, se produce en una fase posterior, a través de un acto relacional que une la vivencia afectiva con el objeto, pero en principio las vivencias *son datos*<sup>35</sup>.

La operación que quiere realizar la orientación filosófica, por tanto, es detenerse en el nivel del estado emocional, de la experiencia dada y aún no reelaborada, para aceptarla, describirla y decidir cómo actuar a partir de ella.

---

<sup>33</sup> En cambio, uno puede ser culpable de querer despertar ciertos sentimientos o emociones en los demás, que pueden producirse como consecuencia de nuestras acciones.

<sup>34</sup> Cfr. M. SCHELER (1913), *Il formalismo e l'etica materiale dei valori*, trad. it. R. Guccinelli, Bompiani, Milán 2013, p. 507. "Por eso todo "sentimiento intencional" es "comprensible" en principio, mientras que los estados afectivos puros sólo pueden constatarse y explicarse en términos causales" (*Ibidem*, nota 21).

<sup>35</sup> Cfr. *Ibi*, p. 505.

La manifestación emocional, en efecto, sigue siendo un dato que no puede ignorarse, ya que caracteriza la experiencia; por tanto, debe integrarse en la reflexión filosófica como elemento que se manifiesta junto con la vivencia. En la evaluación de los bienes en juego, la experiencia emocional ocupa un lugar no indiferente, ya que proporciona un criterio más para proceder en el análisis. No tanto como método para discernir posibilidades, sino más bien como indicación de cuál podría ser la reacción del consultante ante esa opción concreta. Trabajar los aspectos emocionales desde un punto de vista filosófico significa, pues, tenerlos en cuenta como datos fenomenológicos: no se buscan sus causas, sino sus razones de ser.

En este punto, sin embargo, hay que hacer una aclaración: aunque Scheler es realmente útil al reconocer la importancia que los aspectos emocionales tienen dentro de la experiencia, no obstante, se desea distanciarse de su línea de interpretación. El pensador alemán, de hecho, es intuicionista, es decir, cree que el valor moral de una cosa es objeto de intuición emocional: no depende de constantes ontológicas, sino que se intuye a través de las emociones. Esto significa, en palabras de Vanni Rovighi, afirmar que «la norma moral es un dato inmediato, que se tiene una intuición de la ley moral, del deber, del bien»<sup>36</sup>. Sin embargo, las personas no siempre están de acuerdo sobre cuáles son las normas morales, que pasan así a depender de la «reflexión subjetiva» de cada individuo, «lo que hace que el fundamento de la moral sea bastante inestable y abre la puerta al relativismo»<sup>37</sup> – concluye la pensadora.

Por tanto, a diferencia de Scheler, hay que distinguir entre valor, evaluación y emoción, considerando que hay que actuar a pesar de las emociones y con independencia de ellas. De hecho, no hay que caer en el error de confundir evaluación con emoción. Y es en este sentido que las reflexiones de Musio sobre la comunicación de la ciencia acuden en ayuda. En su análisis, Musio muestra cómo, al intentar traducir el lenguaje científico al lenguaje cotidiano, se corre el riesgo de utilizar un léxico que ya está connotado desde un punto de vista valorativo, apelando precisamente al aspecto emocional. Por lo tanto, si se utiliza el

---

<sup>36</sup> VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*. Vol. 3, cit., p. 195.

<sup>37</sup> *Ibi*, p. 196.

término "limpio" para explicar la técnica utilizada para los OMG vegetales<sup>38</sup>, explica el autor como ejemplo, implícitamente se sugiere una valoración positiva de la misma, que el término "pegajoso" no transmitiría de la misma manera. La descripción de la técnica anterior, por tanto, está viciada desde el principio por la introducción de un elemento emocional que dirige al sujeto a la evaluación. Por esta razón, es esencial mantener separados el momento descriptivo del evaluativo, evitando el uso de «expresiones ambiguas en la medida en que pueden presentar tanto una valencia descriptiva como evaluativa en relación con el tema de discusión»<sup>39</sup>.

Del mismo modo, por lo tanto, en la orientación filosófica es bueno separar la descripción de la evaluación y de los aspectos emocionales implicados, para que la evaluación no esté ya implícita e implicada en la connotación emocional del momento descriptivo. «Distinguir entre evaluación y descripción, captar las implicaciones emocionales de los términos elegidos, ejercer un espíritu crítico hacia ellos, significa, por tanto, tomarse en serio aquellas condiciones que permiten albergar esperanzas sobre la posibilidad de una comunicación exitosa de la ciencia»<sup>40</sup> – y de la práctica filosófica.

*Identificar, describir, evaluar y considerar los aspectos emocionales.* Estos son los criterios propuestos para la consultoría filosófica.

Veamos ahora si resisten la comparación con un ejemplo práctico.

El consultante acude a la puerta del filósofo porque no sabe qué hacer con su futuro empleo. De hecho, está terminando su contrato de aprendizaje de tres años en una empresa y se le presenta la oportunidad de conseguir un empleo fijo. Sin embargo, nunca ha conseguido integrarse en el entorno laboral en el que está empleado y no está seguro de querer continuar con esta experiencia. De hecho, sus compañeros le ignoran y nunca le invitan a participar en las actividades que organizan fuera del horario laboral.

Por tanto, por un lado, se enfrenta a la estabilidad de un trabajo indefinido; por otro, manifiesta una fuerte impaciencia e insatisfacción personal que socava lo que parece ser la opción más sensata.

---

<sup>38</sup> El ejemplo propuesto por Musio no es inventado, sino que se refiere al proyecto *EcoGenEtic.com*.

<sup>39</sup> A. MUSIO, *Il potere della parola. Il caso della comunicazione della scienza*, «Annali di studi religiosi», 2010, pp. 61-86, p. 79.

<sup>40</sup> Ibi, p. 81.

¿Cómo elegir?

En primer lugar, el consultor invita al huésped a identificar lo que considera el problema principal. Dentro de la vivencia existencial del consultante, que es inevitablemente compleja y polifacética, hay que proceder a esta primera operación para determinar el aspecto que es más crítico que los demás. Concretamente, la dificultad de decidir la carrera futura. Esto no significa eliminar los demás componentes, sino dar un orden al análisis.

Inmediatamente después viene la fase descriptiva, que se ocupa de descomponer la experiencia del consultante en todas sus partes, para considerar cada aspecto del problema individualmente y en relación con los demás. Así pues, a través de las preguntas del filósofo, se anima al consultante a describir el tipo de trabajo que realiza, las tareas de las que es responsable y aquellas de las que eventualmente podría serlo con un contrato indefinido, las relaciones profesionales que debe establecer a diario. Y no sólo eso, su implicación personal con los compañeros, el tipo de actividades de las que está excluido, su posible interés por participar en ellas. Sus expectativas y deseos laborales y el posible hiato entre éstos y su profesión actual.

De este modo, surge una imagen cada vez más detallada de la situación examinada, en la que se aíslan elementos para ponerlos en primer plano, sin dejar de lado ningún detalle.

El siguiente paso será la evaluación de cada una de las partes, tanto consideradas como tales como en relación con las demás. En este caso concreto, se valorará la importancia de obtener un puesto fijo relacionándolo con las necesidades y deseos del consultante. De hecho, la misma situación puede tener una relevancia diferente según la persona viva sola o en casa, tenga familia o quizás sea soltera. Asimismo, se evaluarán todos los demás elementos, desde la importancia de la interacción/exclusión del contexto social con los compañeros hasta la oportunidad de abrir nuevas posibilidades profesionales fuera de la empresa concreta.

Así pues, las experiencias emocionales también se incluyen en este contenido: conviene precisar que el aspecto emocional es un elemento que ya aparece en la fase descriptiva y que vuelve en el momento de la evaluación como una razón más que se da a favor o en contra de una posibilidad. Si, en efecto, la no relación con los compañeros suscita fastidio y

tristeza, ello conlleva una cierta valoración del hecho; en cambio, si suscita indiferencia, la situación que se plantea es diferente.

Por tanto, los componentes son múltiples y todos forman parte del análisis evaluativo: la vivencia del sujeto y el contexto en el que se sitúa modifican la evaluación de la situación. El objetivo, en cada caso, es identificar la mejor opción a favorecer dentro del caso concreto.

Si, por lo tanto, permaneciendo en el ejemplo, el consultante sigue contando con el apoyo económico de la familia y no encuentra satisfacción en el contexto laboral ni en las tareas realizadas, puede plantearse un cambio de trabajo, aunque exista el riesgo de no obtener el mismo tipo de estabilidad económica. Sin embargo, esto es posible porque las necesidades económicas no constituyen el núcleo del problema, que en este caso resulta estar representado por la ambición laboral y la satisfacción profesional.

A la inversa, la misma situación, pero al revés, llevaría a favorecer otro tipo de opción. La vivencia, por tanto, afecta a la evaluación y le aporta elementos, aunque el marco de referencia sigue siendo la adopción de una perspectiva universal que busca lo bueno.

¿Cuál es, entonces, el bien a favorecer? ¿Cuál es la opción que aporta el mayor bien posible al consultante para la situación concreta? El objetivo del asesoramiento filosófico es, pues, poder responder *juntos a* esta pregunta.

El filósofo constituye un punto de referencia válido para avanzar por este camino, ya que dispone de toda la historia de la filosofía para descifrar los problemas del consultante e iluminar su experiencia humana. Así, por ejemplo, para entender qué es la temporalidad, podemos remontarnos a las reflexiones de Pascal sobre el tema.

Nunca nos quedamos dentro de los límites del tiempo presente. Anticipamos el futuro como si fuera demasiado lento en llegar, casi como para acelerar su curso; o recordamos el pasado para detenerlo, casi como si fuera demasiado precipitado; somos tan imprudentes como para precipitarnos en tiempos que no nos pertenecen y no pensar en el único tiempo que nos pertenece; somos tan fatuos como para soñar con tiempos que ya no existen y huir sin reflexionar sobre el único que existe<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> PASCAL, *Pensieri*, cit., fr. 172, p. 224.



Del mismo modo, para entender el vacío que deja una persona que se ha ido, se podría recordar la distinción que Sartre identifica entre ausencia y privación, entendiendo la primera como una simple carencia y la segunda, en cambio, como la falta de algo que *debería estar presente*. «Para Pedro estar ausente con respecto a Teresa es una forma particular de estar presente para ella»<sup>42</sup> declara el filósofo francés refiriéndose precisamente a la injustificable falta de Pedro. Y de nuevo, las posibles dudas sobre la fidelidad pueden disiparse con las bellas palabras de Jankélévitch: «la fidelidad implica afirmar permanentemente la propia humanidad»<sup>43</sup> a pesar de todo lo que pueda ocurrir. Pero eso es ética.

#### *4. Para un diálogo interior: desaparecer no es delegar*

A partir de los componentes tomados en consideración, pues, queda claro lo que se requiere para llevar a cabo la orientación filosófica. También se podría afirmar sucintamente que se habla de una práctica filosófica exitosa cuando la figura del orientador consigue desaparecer.

Esta afirmación, que parece paradójica, representa en realidad la esencia de la consulta: en el momento en que el huésped ya no necesita pedir la intervención del filósofo, significa que ha interiorizado las competencias filosóficas que le permiten proseguir su reflexión por sí mismo.

Así, si uno desea que un amigo no desaparezca nunca, en una consulta, en cambio, el deseo es que el filósofo pueda apartarse y dejar paso al consultante.

Dentro del diálogo filosófico, de hecho, el huésped debe aprender a identificar en sí mismo al interlocutor más importante. No se trata de esperar una escisión dentro de uno mismo, sino de hacer propia la propuesta de Hannah Arendt, quien, como hemos visto, ve en el diálogo con uno mismo la marca de la subjetividad moral.

---

<sup>42</sup> SARTRE, *L'essere e il nulla*, cit., p. 326.

<sup>43</sup> V. JANKÉLÉVITCH, *Corso di filosofia morale (1962-1963)*, trad. it. A. Delogu, Raffaello Cortina, Milano 2007, p. 119.

También el sujeto del asesoramiento filosófico, de hecho, pone en juego su carácter moral cuando tiene que sopesar qué opciones se le presentan, qué elecciones se le plantean, de qué es potencialmente responsable. La reflexión de Arendt se hace así indispensable para esbozar el objetivo último de la orientación: aprender a dialogar consigo mismo para decidir cómo actuar.

Por tanto, es en el diálogo con el orientador donde el consultante puede aprender a dialogar con su propio yo, a ser no sólo *testigo* de sus propias acciones, sino también *partner* de sí mismo<sup>44</sup>. Si, en efecto, se recupera la conexión que Arendt establece entre pensar y dialogar – y es precisamente el dos-en-uno lo que posibilita esta conexión –, queda claro cómo el sujeto nunca está solo, sino siempre en compañía del segundo yo.

Aunque soy uno, no soy uno, tengo un yo y siempre estoy en relación con mi propio yo. Este "yo" no es en absoluto una ilusión; se hace oír hablándome - me hablo a mí mismo, no soy meramente consciente de mí mismo. Y en ese sentido, aunque soy uno, también soy "dos en uno". Y puede haber armonía y desarmonía con el yo<sup>45</sup>.

El dos en uno, por tanto, define lo humano, así como su posibilidad de ser sincero: pensar coincide con hablar consigo mismo y representa, por tanto, la admonición a decir la verdad.

Por eso, el diálogo interior constituye el resultado exitoso de una orientación filosófica: si, de hecho, al principio de la consulta el filósofo sustituye *al segundo* yo y muestra al consultante la dirección para una reflexión crítica y activa, al final de la práctica el huésped debería ser capaz de proceder de forma autónoma gracias a hacerse cargo de su propio dos-en-uno, que se convierte en una poderosa herramienta para discernir lo que está bien hacer de lo que está mal.

Entonces, cuando uno se enfrenta a una elección, es en el diálogo interior donde encuentra retroalimentación sobre su decisión, a través de la armonía o la disonancia con su segundo

---

<sup>44</sup> «Soy mi propio compañero (partner) cuando pienso y soy testigo de las acciones que realizo. Conozco a este agente. Y estoy condenada a vivir con él» (ARENDR, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 49).

<sup>45</sup> *Ibidem*.

yo. Si uno emprende una acción que no cuenta con el apoyo ni la aprobación de su segundo yo, entonces es consciente de la maldad de esa acción. Por el contrario, si hay consonancia, entonces la elección va en la dirección del bien<sup>46</sup>.

La orientación filosófica, por tanto, brinda la oportunidad de entrenar esta capacidad de discernimiento que, si se abandona, corre el riesgo de llevar al sujeto a cometer acciones perversas. *Silenciar* el segundo yo, de hecho, representa la forma que tiene el hombre de hacer el mal, incluso el más atroz. *Dejar de pensar*, es decir, acallar el segundo yo.

Esta expresión no se refiere a un cese real de la actividad de pensar, sino que Arendt la entiende como una elección: *decidir dejar de pensar en las consecuencias de las propias acciones, dejar de pensar en qué tipo de persona se está convirtiendo uno y, por último, no preguntarse con qué tipo de "yo" no querría vivir cuando es el sujeto este "yo"*. En definitiva, puede decirse que el ideal de cualquier consultoría filosófica sólo puede trazarse tomándose en serio estas tres cuestiones con todo lo que su solución requiere. De lo contrario, una vez silenciado el segundo yo, se abre la puerta a todo tipo de acciones ilícitas o malvadas, que ya no se consideran como tales. Según Arendt, de hecho, existe un fuerte vínculo entre la acción de pensar y la de recordar: «no se puede recordar algo sobre lo que no se ha pensado y hablado consigo mismo»<sup>47</sup>. Así, la mejor manera de que un delincuente realice una mala acción es olvidarla y no pensar más en ella. Esto deteriora nuestra capacidad de pensar y abre el espacio para cualquier tipo de acción. El resultado, prosigue la pensadora, será una criatura maligna, «tal vez muy inteligente, pero completamente desprovista de pensamiento»<sup>48</sup>, capaz de realizar cualquier acto. Silenciar el segundo yo,

---

<sup>46</sup> A este respecto, cabe señalar cómo el discurso de Arendt parece, no obstante, circular. De hecho, la pensadora elabora la teoría del dos en uno en el momento en que asiste al derrumbe de la ética: ¿qué queda cuando se quiebran los criterios éticos? La única posibilidad que identifica es precisamente el diálogo interior. Sin embargo, Arendt no proporciona ningún criterio en base al cual el segundo yo pueda aprobar o desaprobado las decisiones del yo. Parece, por tanto, que no puede haber forma de discernir el bien. Sin embargo, si se aplica al discurso arendtiano el criterio valorativo expuesto anteriormente, se puede salir del *impasse* creado por el pensador. De hecho, la jerarquía de los bienes puede constituir el criterio de evaluación para hacer del segundo yo un *partenr* y no un simple testigo. Y es en este sentido que Musio reinterpreta la teoría arendtiana del dos-en-uno, apoyándose y soportandola en la lectura tomista de Vanni Rovighi, que ve en la jerarquía de los bienes la clave de una valoración moral (Cf. *Chiaroscuro*, cit., pp. 139-143).

<sup>47</sup> ARENDT, *Alcune questioni di filosofia morale*, cit., p. 53.

<sup>48</sup> *Ibi*, p. 54.

posible compañero del pensamiento y testigo de las acciones<sup>49</sup>, no significa por tanto perder las capacidades intelectuales, sino transformarse en un sujeto sin memoria, sin raíces en la historia del pensamiento y de la humanidad, capaz de realizar cualquier acción<sup>50</sup>.

La práctica filosófica, por tanto, representa un movimiento contrario a este riesgo: asume la tarea y la responsabilidad de estimular a «ese compañero silencioso que acompaña a cada uno de nosotros»<sup>51</sup>, para evitar caer en el fenómeno de la ausencia de pensamiento y, en consecuencia, perder la propia personalidad moral<sup>52</sup>.

A través del diálogo interior, exteriorizado inicialmente en la figura del orientador, el hombre desarrolla y manifiesta su capacidad crítica y de decisión. Esta posibilidad de emitir juicios propios e independientes, el *Selbstdenken* arendtiano, es lo que permite al orientador filosófico desaparecer sin caer en el riesgo de convertirse en un geógrafo moral. Como sugiere Musio, de hecho, el *Selbstdenken* es la capacidad de pensar críticamente, que se expresa en «no poder ser forzado por ninguna forma de violencia a no ver, en el plano del juicio, lo que uno ve en su lugar, a no pensar lo que uno piensa en su lugar»<sup>53</sup>.

---

<sup>49</sup> Cf. Ibi, p. 49.

<sup>50</sup> De hecho, Arendt definirá este mal como el peor de los males, aquel que no es radical, sino que, por el contrario, carece de raíces: "y precisamente porque no tiene raíces, este mal no conoce límites" (Ibi, p. 55). Debido al contexto histórico en el que se encuentra la pensadora judía alemana, los *tiempos oscuros* del nazismo y la Shoah, Arendt pronuncia una condena sin vuelta atrás para quienes cometen el mal sin raíces: la pérdida total de la personalidad moral. En efecto, si ser persona deriva de la capacidad humana de pensamiento y cuando se perdona es la persona la que es perdonada y no la acción, entonces – afirma Arendt – «en el caso del mal sin raíz, ni siquiera hay una persona que pueda ser perdonada» (*Ibidem*). La sentencia es dura, la pérdida de integridad total. Arendt hace referencia explícita a sus compatriotas de la época, cómplices del régimen nazi, «esos asesinos del Tercer Reich que no sólo llevaban una vida familiar muy normal, sino que también pasaban el tiempo leyendo a Hölderlin y escuchando a Bach, demostrando (si es que aún se necesitan pruebas) que incluso los intelectuales pueden sumirse tranquilamente en el crimen, como todo el mundo» (*Ibidem*). Estas actividades – continúa la pensadora – «no tienen nada que ver con el pensamiento, que – como hemos recordado – es una *actividad* y no el uso pasivo de algo» (*Ibidem*). La pérdida de la capacidad de pensar y recordar, por tanto, puede afectar a cualquiera, convirtiéndolo así en asesino. Para un estudio en profundidad del pensamiento arendtiano, véase PAPA, *Nati per incominciare*, cit. (en particular pp. 87-90).

<sup>51</sup> Ibi, p. 55.

<sup>52</sup> Arendt es clara en su juicio: una vez silenciado el segundo yo, no es posible recuperar el carácter moral y el hombre queda reducido a los actos que ha realizado. Sin embargo, hay que tener en cuenta las terribles circunstancias, los tiempos oscuros, en los que Arendt desarrolla estas reflexiones que la llevan a tomar posiciones radicales.

<sup>53</sup> A. MUSIO, *Etica della sovranità. Questioni antropologiche in Kelsen e Schmitt*, Vita e Pensiero, Milano 2014, p. 229.

La carga ética de pensar por uno mismo es evidente y se expresa en la capacidad del sujeto de no someterse a dictados externos, de rechazar la imposición violenta<sup>54</sup>. En este sentido, constituye un terraplén y un instrumento de oposición: el pensamiento mismo se convierte en una forma de soberanía, ya que, según Musio, «el acto de pensar [...] requiere la decisión de pensar: algo que pertenece ciertamente a las capacidades humanas, pero que no tiene lugar sin libertad»<sup>55</sup>. El pensamiento, por tanto, *debe* permanecer en movimiento, debe ser libre para expresarse y manifestarse: la libertad se entiende, así como el requisito previo para el pensamiento independiente, que se expresa entonces en la realización de ese diálogo interior que introduce al dos-en-uno para dirigir el razonamiento en un sentido ético, *decidiendo* pensar y no silenciando el segundo yo. Por tanto, la libertad que conlleva pensar por uno mismo no puede limitarse a ser una libertad exclusivamente personal e individual, ya que es intrínsecamente plural. No en vano, surge de la confrontación y el encuentro con uno mismo y con los demás, por lo que no puede encerrarse en sí misma. «Pensar – al fin y al cabo – es siempre una actividad dual»<sup>56</sup> declara Papa; muestra una pluralidad que germina en la singularidad, la huella de una compañía original. El riesgo, por el contrario, es el de una visión distorsionada fruto del subjetivismo egocéntrico.

Sin embargo, esta no es la dirección que se quiere tomar en la orientación filosófica.

El objetivo, de hecho, es acompañar al consultante hasta que interiorice los procesos de razonamiento crítico, momento en el que ya no necesitará el apoyo ni la orientación del consultor. Se trata, pues, de un camino que se completa conjuntamente: el comienzo está representado por la elección de *pensar* y la consiguiente asunción de responsabilidad asociada a ella; la conclusión, virtuosa, es la consecución *del Selbstdenken*.

La separación profesional entre filósofo e huésped es, por tanto, un signo de éxito de la práctica filosófica.

---

<sup>54</sup> Cuando Arendt elabora este concepto, se refiere claramente a su contexto histórico, y más concretamente piensa en los ciudadanos del estado totalitario, sometidos a la soberanía del poder que se establece de forma violenta e impositiva.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> PAPA, *Nati per incominciare*, cit., p. 23.

En este punto, de hecho, el filósofo, que como tal tiene el deber de esforzarse por la evidencia, como orientador filosófico tiene el deber de respetar la libertad del consultado, dejándole así decidir con total libertad qué hacer con el camino que se ha construido conjuntamente durante el diálogo filosófico.

Pero, el respeto a la libertad del consultante no coincide con la versión del geógrafo moral, el que no se posiciona programáticamente, sino con el compromiso de no convertir el asesoramiento en una *delegación* de decisiones. Tomarse en serio el dos-en-uno, de hecho, se realiza cuando no se aplica la delegación: el orientador enseña al consultante a pensar, a dialogar consigo mismo, a convertirse en dos sin dejar de ser uno.

Vivimos en un contexto histórico y cultural en el que el ejercicio de la delegación está cada vez más extendido y es funcional a nuestra vida personal y social. De hecho, estamos acostumbrados a delegar muchas de nuestras acciones [...]. En sí mismo, delegar significa atribuir a otros las tareas o acciones que deberían ser nuestras: esto, se dirá, es posible y moralmente legítimo precisamente cuando no se tiene la capacidad de actuar por uno mismo, cuando no se tiene la competencia adecuada, por ejemplo, para cuidar a alguien [...]<sup>57</sup>.

La delegación, pues, como muestra Pessina, forma parte de la rutina diaria del hombre contemporáneo. En sí misma, constituye muy a menudo una herramienta útil; sin embargo, se vuelve problemática cuando se utiliza como medio para ceder la propia responsabilidad a otros. Al fin y al cabo, no todas las acciones pueden delegarse. Por eso, es necesario analizar caso por caso el contexto específico, para ver si es posible delegar las propias acciones o si, por el contrario, esto plantea un problema. En el caso concreto de la consulta filosófica, delegar la propia capacidad de decisión en el orientador es una forma errónea de entender la práctica. En cambio, uno debe responsabilizarse de sus propias decisiones, gracias al camino filosófico que construye junto con el asesor.

---

<sup>57</sup> A. PESSINA, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Pearson, Milano-Torino 2020<sup>3</sup>, p. 144.

El huésped, por lo tanto, debe ser capaz de realizar una condición de *soledad*, entendida con Arendt. De hecho, según la pensadora política, sólo en la soledad puede uno ser uno mismo y entablar un diálogo con su segundo yo. «En la soledad, en otras palabras, estoy conmigo mismo, así que dos-en-uno [...]. La reflexión, en sentido estricto, tiene lugar en soledad y es un diálogo entre yo y yo mismo; pero este diálogo del dos-en-uno no pierde el contacto con el mundo de mis semejantes, porque ellos están representados en el yo con el que conduzco el diálogo del pensamiento. [...]»<sup>58</sup>.

Por tanto, este centrarse en uno mismo es necesario precisamente porque, en palabras del Papa, «pensando desde uno mismo e iniciando el diálogo consigo mismo»<sup>59</sup> se puede descubrir auténticamente al otro. El diálogo interior, por tanto, no es un movimiento que excluya la alteridad ni que cierre el ego en un círculo solipsista.

Por el contrario, la pluralidad se convierte en la cifra de lo humano y la soledad constituye esa posibilidad para el hombre de descubrirse como dos-en-uno, dedicándose tiempo a sí mismo<sup>60</sup>.

Entender la soledad como el fin de la orientación filosófica significa, por tanto, esperar no sólo que el diálogo filosófico tenga un resultado positivo, sino también que el consultante decida ocuparse de su segundo yo, desarrollando el *Selbstdenken* y abriéndose a una condición de libertad.

Entonces, con la desaparición del orientador filosófico se abre la libertad del consultante para hacerse cargo de su propia vida y decidir por sí mismo.

Sin embargo, *cuándo* decide dar este paso atrás es una cuestión que merece la pena explorar más a fondo. Para responder a esta pregunta, optamos por adentrarnos en el campo de la bioética con el fin de trazar una analogía que, manteniendo las especificidades de los ámbitos<sup>61</sup>, pueda ayudar a arrojar luz sobre la cuestión.

---

<sup>58</sup> ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, cit., p. 652.

<sup>59</sup> PAPA, *Nati per incominciare*, cit., p. 23.

<sup>60</sup> La soledad para Arendt es aquella situación en la que "me hago compañía a mí mismo" (ARENDT, *La vita della mente*, cit., p. 286). Sin embargo, muy diferente es la condición de *aislamiento*, cuando uno se vuelve incapaz de iniciar este diálogo, cuando uno silencia su segundo yo, reacio a cuestionar el bien y el mal.

<sup>61</sup> En cualquier caso, hay que tener en cuenta los límites y posibilidades de la herramienta de la analogía. En efecto, como señala Pessina «las analogías, en ética, pueden ser engañosas y conducir a valoraciones erróneas si no tienen debidamente en cuenta las diferencias entre los casos comparados. [...] La premisa no declarada que podría avalar la analogía sería que la diferencia entre las formas de acción es moralmente indiferente,

### 5. *En diálogo con la bioética. Una analogía eficaz*

El principio de autonomía constituye una de las cuestiones más controvertidas de la bioética, sobre todo cuando se utiliza para reinterpretar la relación terapéutica entre médico y paciente.

Si, en efecto, en el pasado, la relación terapéutica se realizaba sobre la base de un modelo paternalista, en el que el médico era el actor principal, en el contexto contemporáneo, en cambio, el principio de autonomía reformula esta relación, convirtiendo al paciente en el actor principal.

Hoy en día, de hecho, como sostiene Pessina, «la figura del paternalismo médico, es decir, la teoría que asigna sólo al médico, en nombre de una competencia y de una profesión, toda decisión relativa a la vida de los demás, al bien global del paciente, parece decididamente inadecuada»<sup>62</sup>.

Existe, por tanto, una reinterpretación de la relación terapéutica en términos de alianza terapéutica – o, en palabras de David Lamb, de *paternalismo moderado* –, según la cual la desproporción entre las competencias específicas del médico y las necesidades del paciente se equilibra «mediante el reconocimiento de la igual dignidad de los sujetos humanos y mediante la conciencia de que el bien general [...] del paciente no puede subordinarse al único criterio de la supervivencia»<sup>63</sup>. El centro es el hombre, no su enfermedad.

Y es en este contexto relacional diferente en el que, según Lamb,

la autonomía del paciente debe encontrar la armonía con la autonomía del médico, y ambas partes deben esforzarse por conseguirla. [...] el médico no es un simple

---

siempre que el resultado obtenido sea el mismo» (*Bioetica*, cit., pp. 144-145). La analogía, por tanto, puede ser un apoyo útil para la reflexión, si, no obstante, se explicitan las diferencias entre los dos campos que se comparan. Al contrario, se convierte en un medio que falsea el argumento.

<sup>62</sup> Ibi, p 190.

<sup>63</sup> Ibi, pp. 190-191.



vendedor de mercancías que trata con cualquier consumidor, sino un sujeto dotado de autoridad moral en una relación de confianza con su paciente<sup>64</sup>.

Aunque la relación terapéutica se reconfigura de este modo a través de la lente de la autonomía, no sería apropiado establecer únicamente la autonomía del paciente como criterio para juzgar y actuar. En efecto, el paciente – que no es un *cliente* – necesita los conocimientos y las competencias del médico para moverse en el contexto terapéutico. Por otra parte, ¿cómo podría emitir un juicio o una valoración sobre los tratamientos a las valoraciones que ha hecho de la situación a partir de lo que su estudio le ha permitido identificar. Expone lo que, en su opinión, constituye la mejor opción a tomar, dejando la decisión final a la libertad del paciente.

La libertad, sin embargo, siempre está impulsada por algo, por una propuesta, y no por la nada. De hecho, es a través del debate que se entiende cuál podría ser la mejor alternativa. Esto no significa que exista la obligación de elegir esa opción específica – y aquí reside el significado de la libertad –, sino que sigue siendo el resultado de una cuidadosa evaluación que ha identificado esa posibilidad como la mejor solución.

Ahora bien, si en la dinámica bioética el consejo, como hemos visto, se convierte en el eje sobre el que reescribir toda la relación terapéutica, así como en un deber para el médico de no ser indiferente hacia el paciente, en la orientación filosófica las cosas son un poco diferentes.

La analogía entre los dos campos funciona porque se refiere, en ambos casos, a una dinámica en la que un profesional entra en relación con otra persona, paciente o cliente, en relación con una circunstancia experiencial específica que uno es incapaz de resolver por sí solo.

Evidentemente, en lo que respecta al ámbito médico, la situación es una condición clínica y no meramente existencial, y la resolución (si la hay) está vinculada a tratamientos clínico-terapéuticos. Y estas diferencias deben tenerse en cuenta para no falsear la utilidad de la función analógica.

---

<sup>64</sup> D. LAMB, *L'etica alle frontiere della vita. Eutanasia e accanimento terapeutico*, trad. it. F. Pestellini, Il Mulino, Bologna 1998, p. 137 in *Ibidem*.

Sin embargo, el i de la cuestión parece ser el mismo: ¿cómo hay que comportarse ante una situación crítica? ¿Qué decisión, si se trata de decisión, hay que tomar?

Es, pues, la dificultad ligada a la situación existencial lo que une a los dos ámbitos y lo que a menudo plantea una elección difícil.

Sin embargo, ahora debemos esbozar aquellas diferencias que crean una distancia entre la relación terapéutica y la consultiva. Si, en efecto, en bioética se ha visto que el médico aconseja explícitamente en la orientación filosófica, por otra parte, el elemento del consejo se reformula en términos de propuesta que constituye el resultado de una evaluación compartida. El filósofo no tiene por qué tomar posición ni expresar sus valoraciones por sí mismo, asumiendo por el contrario una postura neutral con respecto a las cuestiones abordadas, lo que, como hemos visto, permite en primer lugar el asesoramiento. Esta neutralidad, sin embargo, no entra en el fondo del procedimiento del razonamiento, que en cambio lleva al orientador y al consultante a reflexionar *juntos* sobre qué opciones están en juego y cuál es el bien predominante dentro de la situación concreta analizada. Si, por tanto, el filósofo no se expone del mismo modo que el médico en el ámbito de la bioética, sin embargo, incluso en la consulta queda excluido que la indiferencia pueda asumirse como un valor a perseguir.

La propuesta, de hecho, representa el descubrimiento de aquel *para mí* que connota el bien-en-sí-mismo que se desea buscar. Esto significa, con Scheler, que en el contenido material a priori originario del bien-en-sí hay «una remisión (experimentada) a mí mismo, casi un dedo señalador que sale del contenido e indica a mí, como si me susurrara: "para ti"». «Este contenido me asigna una posición única en el cosmos moral y, secundariamente, me ordena acciones, hechos, obras que parecen decir: 'Yo soy para ti' y 'tú eres para mí'»<sup>65</sup>.

Por tanto, representa una indicación, un contenido personal, que uno puede elegir, garantizando así la libertad del huésped.

Lo distintivo de la práctica filosófica, por tanto, reside en que *juntos*, filósofo y consultante, consiguen llegar a una solución. Es una empresa conjunta que, en la relación,

---

<sup>65</sup> SCHELER, *ll formalismo*, cit., p. 945.

encuentra las herramientas para establecer el *faciendum*, es decir, lo que hay que hacer. Corresponde luego al huésped decidir, de forma autónoma, si elige lo que la orientación filosófica ha identificado.

De hecho, no se da necesariamente el caso de que, aunque uno sepa lo que debe hacer, decida elegir hacerlo. A diferencia del intelectualismo ético socrático, que profesa un análisis exclusivamente racional – y, por tanto, reduccionista – de la dimensión ética del hombre<sup>66</sup>, el elemento de la voluntad desempeña un papel importante en la elección y puede orientarla en uno u otro sentido.

En efecto, si el proceder del razonamiento sigue un camino lógico que lo lleva necesariamente a alcanzar una determinada conclusión, la cual, como aclara Musio, «no es libre porque sigue la estructura misma de la argumentación»<sup>67</sup>, la intervención de la voluntad permite, sin embargo, que el hombre elija seguir o no esa determinada conclusión. Por lo tanto, es posible decidir interrumpir el razonamiento, pero si al contrario decidimos seguir el razonamiento, entonces no podemos alternar la conclusión según nuestros deseos<sup>68</sup>.

La elección, por su parte, es un proceso de conocimiento surgido por un acto de voluntad y orientado hacia él, que, como muestra Vanni Rovighi, coincide con la aceptación o el rechazo de una acción específica. La elección, entonces, está vinculada a un juicio de valor relativo al caso práctico: este juicio, el *juicio práctico último*, afirma que «esta acción para mí, *hic et nunc*, es buena»<sup>69</sup>. No es un acto puramente teórico, «no está totalmente

---

<sup>66</sup> Sócrates basa toda su concepción ética en el conocimiento y la razón. «Si el placer es bueno», dice el filósofo de la Mayéutica, «nadie, sabiendo o creyendo saber que otras cosas son mejores que las que hace, y que además están en el orden de lo posible, hace sin embargo las cosas que hace, aunque podría hacer las que son mejores. Dejarse vencer no es más que ignorancia, vencer no es más que sabiduría» (PLATONE, *Protagora*, trad. it. G. Reale, in REALE G. (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000, pp. 806-869, 358 b-c). Sin embargo, es precisamente la exclusión de la voluntad del razonamiento ético lo que lleva al filósofo a suscitar no pocas críticas, sobre la base de una reducción del proceso decisorio del hombre que excluye programáticamente su voluntad y todos los demás elementos no racionales que puedan entrar en juego. Sócrates, de hecho, sostiene que no es posible conocer el bien y no perseguirlo. En la acción moral, sin embargo, el conocimiento del bien es una condición necesaria, pero no suficiente. El papel de la voluntad tiene un peso y una influencia que Sócrates no tiene en cuenta y que, en cambio, dirige la mayoría de nuestras acciones morales. Y es precisamente la exagerada confianza en la razón y la casi inexistente consideración de la voluntad lo que ha llevado a la ética socrática a ser acusada de intelectualismo.

<sup>67</sup> MUSIO, *Chiaroscuri*, cit., p. 55.

<sup>68</sup> Cf. *Ibidem*.

<sup>69</sup> S. VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia. Vol. 3*, La Scuola, Brescia 1996, p. 148.

determinado por el objeto a evaluar, sino que está determinado en parte por nuestra voluntad»<sup>70</sup>. En definitiva, *se pronuncia bajo el impulso de la voluntad*<sup>71</sup>.

Así, es precisamente la presencia de la voluntad antes de la conclusión del razonamiento lo que garantiza la libertad.

No obstante, esta apertura que permite la libertad, igualmente, abre la posibilidad de la elección equivocada, es decir hacer lo que no se debe hacer.

La acción malvada, de hecho, es el resultado de una falsificación de los bienes presentes, que están incorrectamente clasificados y jerarquizados precisamente a causa de la intervención de la voluntad en el procedimiento del razonamiento.

En efecto, en el proceso de jerarquización nunca se encuentra el bien como tal, sino siempre bienes finitos que, como tales, sólo poseen ciertas características positivas. La elección recae sobre determinados bienes precisamente por la intervención de la voluntad, que se ve captada por una característica específica que la hace inclinarse por un bien y no por otro. Sofía Vanni Rovighi lo explica claramente:

las posibilidades que se me presentan son bienes sólo en cierto aspecto, no en todos los aspectos [...]. De ahí [...] la necesidad [...] de que dé peso a lo que en sí mismo no tendría peso para determinarme. En resumen, el hombre debe dar peso a un motivo más que a otro, debe querer fijarse en un aspecto más que en otro: así pues, no está determinado por motivos, sino que se autodetermina<sup>72</sup>.

Es, pues, la libertad del hombre, expresada a través de la voluntad, la que le permite decidir qué bien privilegiar, gracias a un elemento no del todo racional, a menudo ligado al deseo, que le lleva a inclinarse por un bien determinado. El mal, en consecuencia, se manifiesta

---

<sup>70</sup> Ibi, p. 149.

<sup>71</sup> Cf. Ibi, p. 150.

<sup>72</sup> VANNI ROVIGHI, *Istituzioni di filosofia*, cit., p. 170. Y de nuevo: «tal cosa para mí, *hic et nunc*, es buena, nunca es la cosa sola la que me determina a este juicio, sino que es la cosa a la que mi voluntad ha prestado un peso capaz de determinarla. [...] siempre las cosas buenas tienen un grado suficiente de negatividad (inconveniencia, fatiga, etc.) para dejarnos indeterminados, de modo que, si las queremos, debemos prestarles lo que les falta en el sentido de buenas; y siempre las cosas menos buenas tienen un grado suficiente de atracción para permitir que nuestra voluntad lleve su peso hacia este aspecto positivo de ellas» (*Elementi di filosofia*, cit., p. 149).

cuando se prefiere un bien que no se corresponde con la jerarquía de valores que configura el razonamiento. Como afirma Musio, «el hombre hace (el) mal cuando se decide por un bien que, en esa situación, no debería haber elegido o no debería haber sido elegido de *esa manera*»<sup>73</sup>.

El papel de la voluntad, por tanto, asume una posición central dentro de la dimensión de la elección. Entonces, no se puede relegar la decisión exclusivamente al proceso lógico del razonamiento, como en cambio propone Sócrates, porque esto implicaría la desaparición misma de la libertad como capacidad de autodeterminación de la voluntad.

La libertad, de hecho, se expresa en la elección del sujeto de cómo *funcionar*, es decir, elegir cómo y si poner en práctica las posibilidades, las *capacidades* que a través de la orientación filosófica se le proporcionan.

Es entonces, volviendo al aristotelismo de Nussbaum, cuando podemos cerrar el círculo y determinar de una vez por todas cuándo puede decirse que el asesoramiento filosófico está, positivamente, concluido.

## 6. *De capacidades y funcionamientos*

La filósofa estadounidense, como hemos visto, toma la teoría de las capacidades de Amartya Sen y la declina en un sentido aristotélico, para examinarla a la luz del liberalismo. La perspectiva de Nussbaum se sitúa explícitamente en la estela de la ética aristotélica y reinterpreta la vida humana como un conjunto de características fundamentales que representan una herramienta normativa para evaluar cuestiones de injusticia y discriminación social. Estas características, las *capacidades*<sup>74</sup>, «es decir, lo

---

<sup>73</sup> MUSIO, *Chiaroscuro*, cit., p. 116.

<sup>74</sup> Nussbaum propone varias listas de estas capacidades fundamentales, entendidas aristotélicamente como características que tienen como forma, contenido y fin la vida humana. La más reciente figura en su obra de 2000 *Women and Human Development (Diventare persone*, cit.) y presenta diez de ellas. Poder llevar una vida normal sin morir prematuramente; llevar una vida sana y todo lo que ello conlleva; poder desplazarse libremente de un lugar a otro sin tener que temer agresiones de ningún tipo; poder buscar libremente la plenitud sexual y las diversas opciones en el ámbito de la reproducción; poder utilizar libremente los

que las personas son realmente capaces de hacer y de ser»<sup>75</sup>, son esos elementos indispensables que permiten que florezcan los valores, las cualidades y las potencialidades humanas<sup>76</sup>.

Son, por tanto, posibilidades presentes en la condición humana que permiten, según la pensadora política, llevar una vida buena. Las capacidades se estructuran independientemente de los criterios personales de juicio y de los sistemas de valores de la comunidad a la que pertenecen: son atributos del ser humano que no están sujetos a las normas sociales, prescinden de ellas y las preexisten.

La teoría de Nussbaum se desarrolla a partir de dos referencias filosóficas principales, el aristotelismo y el marxismo. De Aristóteles, de hecho, toma la idea de que ciertas funciones son fundamentales para la vida humana, «en el sentido de que su presencia o ausencia es un marcador característico de la presencia o ausencia de vida humana»<sup>77</sup>.

Estas funciones se convierten, en la teoría de la pensadora, en capacidades. De Marx, sin embargo, recupera la idea de que existe una forma específicamente humana de desempeñar estas funciones, que se distingue del comportamiento animal porque está «impregnado de razón y sociabilidad»<sup>78</sup>. Sin embargo, «los seres humanos no tienen

---

sentidos, la razón y la imaginación; poder amar libremente a otras personas y tener vínculos con los objetos; ser libre para desarrollar la propia concepción de la vida buena; poder vivir en relación con los demás, reconocer la justicia y la dignidad humana de uno mismo y de los demás; poder vivir en contacto con otras especies; tener control sobre el entorno, tanto a nivel político como material (pp. 97-99). De forma más genérica, distingue tres tipos de capacidades: las *capacidades fundamentales*, que son la base necesaria para el desarrollo de otras capacidades; las *capacidades internas*, es decir, los estados de la persona que le permiten desempeñar las funciones requeridas. Y por último las *capacidades combinadas*, que son la combinación de las capacidades internas combinadas con las condiciones externas que permiten ejercer una función específica. La lista se refiere especialmente a las capacidades combinadas. (Cf. M. C. NUSSBAUM (2002), “*Mi ritrovai bella come una mente libera*”: *libertà delle donne e giustizia*, in ID. *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, trad. it. E. Greblo, Il Mulino, Bologna 2013, pp. 51-103, p. 80). Sin embargo, para una crítica de algunos aspectos del modelo de Nussbaum, véase PESSINA, *Barriere della mente e barriere del corpo*, cit. También nos gustaría recordar, en un movimiento contrario a la teoría de Nussbaum, que las personas nacen, no se convierten en ellas. Ser una persona humana, de hecho, no es una cualidad o capacidad que uno deba adquirir, sino que constituye la marca de ser humano. «Nacemos personas humanas y somos personas humanas desde el principio de nuestra existencia, como somos, desde el principio, seres humanos: hijos» (PESSINA, *Venire al mondo*, cit., p. 68).

<sup>75</sup> NUSSBAUM, *Libertà delle donne e giustizia*, cit., p. 57.

<sup>76</sup> La teoría de las capacidades, retomada por Sen, se propone a veces en varios textos de Nussbaum y luego se sistematiza en *Creating Capabilities*, cit.

<sup>77</sup> NUSSBAUM, *Libertà delle donne e giustizia*, cit., p. 73.

<sup>78</sup> *Ibidem*. Nussbaum se detiene específicamente en los *Manuscritos económico-filosóficos de Marx de 1844*, un texto en el que es evidente el estudio y la influencia de la concepción aristotélica de las capacidades y funciones en el pensamiento del autor. «Se entiende que el ojo *humano* goza de un modo distinto al ojo tosco

*automáticamente* la oportunidad de realizar sus funciones humanas de una manera específicamente humana»<sup>79</sup>. Por lo tanto, si la vida es empobrecida por la sociedad hasta el punto de ser indigna de un ser humano, entonces se vivirá injustamente de la misma manera que un animal, ya que debido a un entorno hostil no se tiene la oportunidad de desarrollar y ejercer las facultades humanas<sup>80</sup>.

Pero esto, para Marx, es inaceptable: por lo tanto, hay que cambiar estas condiciones.

La perspectiva aristotélico-marxista de Nussbaum sostiene, por tanto, que existe una forma justa de desplegar las capacidades y funciones del hombre, que permite la plena expresión del ser humano. Esta vía justa debe ser garantizada por el Estado, que debe velar por que todo ciudadano tenga la oportunidad de expresarse libremente.

De hecho, Nussbaum también teoriza un *nivel umbral para cada capacidad*, es decir, el «nivel por debajo del cual se considera que el verdadero funcionamiento humano es inaccesible para los ciudadanos»<sup>81</sup>; por tanto, la sociedad debe fijarse el objetivo de lograr las condiciones que permitan a cada ciudadano exceder este umbral.

Las capacidades, por tanto, definen la vida auténticamente humana, es decir, una vida digna de ser vivida como ser humano<sup>82</sup>. Sin embargo, si por alguna razón, la persona se encuentra carente de estas capacidades, o por debajo del umbral, entonces se ve privada de la condición que le permite vivir de forma verdaderamente humana<sup>83</sup>.

---

e inhumano, el oído humano de un modo distinto al oído tosco, etc. [...] *El* sentido, cautivo de las necesidades prácticas primordiales, sólo tiene un sentido *limitado*. Para el hombre hambriento no existe la forma humana de los alimentos, sino sólo su existencia abstracta como alimento; podrían igualmente estar presentes en su forma más cruda, y no puede decirse en qué difiere esta forma de comer de la de las *bestias*» (K. MARX (1844) *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it. N. Bobbio, Einaudi, Torino 1970, pp. 117 e 119 in NUSSBAUM, *Libertà delle donne e giustizia*, cit., p. 72). Nussbaum recupera esta cita de Marx precisamente para mostrar cómo hay funciones humanas esenciales que pueden realizarse de un modo específicamente humano.

<sup>79</sup> NUSSBAUM, *Libertà delle donne e giustizia*, cit., p. 73, cursiva nuestra.

<sup>80</sup> Por ejemplo, los seres humanos en condiciones de privación o desnutrición no prestan atención a su forma de comer, sino que se abalanzan sobre los alimentos como bestias. (Nussbaum menciona esta situación refiriéndose una vez más a Marx).

<sup>81</sup> *Ibi*, p. 58.

<sup>82</sup> Cf. NUSSBAUM, *Diventare persone*, cit., p. 92 e ID., *Libertà delle donne e giustizia*, cit., p. 73.

<sup>83</sup> NUSSBAUM afirma que «en casos extremos podemos considerar que la incapacidad para ejercer una función fundamental es tan aguda que hace que la persona deje de ser un ser humano, como en el caso de formas agudas de enfermedad mental o demencia; pero me interesa menos ese límite (por importante que sea para la ética médica) que un umbral superior, el nivel en el que la capacidad de una persona se convierte en lo que Marx llamaba "verdaderamente humano", es decir, digno de un ser humano» NUSSBAUM, *Diventare persone*, cit., pp. 92-93). Ahora bien, esta posición de la pensadora estadounidense es, sin embargo, un tanto

Sin embargo, la propuesta de Nussbaum presenta bastantes puntos críticos. En efecto, la teoría del umbral implica una concepción evaluativa de la naturaleza humana que choca con una concepción primordialmente descriptiva de la noción – a la que parece referirse la propia autora cuando define su teoría de derivación aristotélico-marxiana.

Es la propia Nussbaum quien confirma el supuesto discriminatorio en su propuesta:

en mi teoría, la noción de naturaleza humana es explícitamente y desde el principio *valorativa* o, más concretamente, *éticamente valorativa*: entre las muchas características reales de una forma de vida típicamente humana, seleccionamos algunas que nos parecen normativamente fundamentales, hasta el punto de que una vida privada de la posibilidad de ejercer ni siquiera una de ellas, a cualquier nivel, incluso en posesión de las demás, no podría decirse que fuera plenamente humana y humanamente digna<sup>84</sup>.

El error de Nussbaum, como señala Pessina, reside precisamente en adoptar una lectura primordialmente valorativa del concepto de naturaleza humana. En efecto, la pensadora estadounidense, olvidando que toda evaluación requiere una descripción previa, no utiliza la existencia humana como parámetro descriptivo de su teoría – elemento que garantizaría la igualdad entre los seres humanos –, sino la funcionalidad, afirmando al mismo tiempo de querer revalorizar la pertenencia a la especie humana<sup>85</sup>. Los seres humanos no se

---

problemática. De hecho, la introducción de un umbral mínimo conlleva una pretensión discriminatoria, que pretende excluir a quienes, debido a patologías altamente discapacitantes, no entran ni de iure ni de facto en la categoría de ser humano. La identificación del umbral, por tanto, se convierte en el símbolo de una teoría que excluye y discrimina. Aunque Nussbaum intenta ampliar cada vez más este umbral, la cuestión radica en haberlo elaborado porque implica una definición de la dignidad y el valor humanos que depende de las capacidades de cada uno y no del mero hecho de ser un ser humano. Además, sigue abierto el problema de quién determina qué capacidades hacen que merezca la pena vivir. De hecho, como señala Pessina, no basta con decir que cada persona elige por sí misma, porque la cuestión se refiere precisamente a quienes no poseen esta capacidad. Por ello, Pessina afirma que «la cuestión nunca es simplemente *privada* y, además, determina opciones relevantes, como la asignación de recursos, las prioridades de investigación, el apoyo económico a las familias que cuidan de enfermos graves que no son autosuficientes y el reconocimiento del valor social de las profesiones asistenciales, y no sólo de las estrictamente sanitarias» (PESSINA, *Barriere della mente e barriere del corpo*, cit., p. 212).

<sup>84</sup> M. C. NUSSBAUM (2006), *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, trad. it. C. Faralli, Il Mulino, Bologna 2007, p. 198.

<sup>85</sup> PESSINA, *Barriere della mente e barriere del corpo*, cit., p. 222.



definen en función de lo que son, es decir, generados por otros seres humanos, sino en función de su condición. No obstante, «la noción de especie es una noción descriptiva» reitera Pessina, «y el reconocimiento de la diferencia de especie tiene su fulcro en la posibilidad misma de generación, en lo que, como ya dijo Aristóteles, constituye la naturaleza humana, es decir, lo que nos es dado en nuestra venida al mundo»<sup>86</sup>. No se puede ser más o menos humano, simplemente se es, en todas las dimensiones posibles que pueden manifestarse. Que luego se pueda juzgar lo que uno hace durante su existencia en función de lo que es, es otra cuestión.

La inaceptabilidad del supuesto, destacada entonces por Pessina, se identifica no tanto en la distinción entre quienes logran o fracasan en el desarrollo de capacidades, sino en el hecho de que «esta distinción puede excluir a estos del reconocimiento del carácter *humano* de su existencia, aunque esté marcada por patologías altamente invalidantes»<sup>87</sup>. Entonces, tener una noción explícitamente valorativa de la naturaleza humana conlleva el riesgo de excluir a categorías enteras de sujetos debido a ciertas condiciones patológicas.

La propuesta de Nussbaum, por tanto, sigue marcada por esta limitación, que debería ser corregida y eliminada, dentro de la cual, sin embargo, la teoría de las capacidades encuentra un desarrollo muy interesante.

La libertad también, para la autora, se lee a través de las capacidades, en la dirección de un conjunto de resultados diferentes que es posible, o no, alcanzar<sup>88</sup>. Entonces, para garantizar el mismo nivel de libertad, «una sociedad se evalúa no sólo por la mera cantidad de ingresos y riqueza que ofrece a las personas, sino por la medida en que las hace capaces de realizar diversas actividades importantes - [...]»<sup>89</sup>. Por lo tanto, la sociedad no puede limitarse a utilizar como criterio la igualdad de ingresos, sino que debe tener en cuenta las diferencias estructurales que existen entre las distintas personas y proporcionarles las

---

<sup>86</sup> *Ibidem*.

<sup>87</sup> PESSINA, *Barriera della mente e barriera del corpo*, cit., p. 211.

<sup>88</sup> De hecho, la visión normativa de la autora es igualitaria y considera que a capacidades iguales pueden corresponder niveles de recursos muy diferentes. Según Nussbaum, por lo tanto, es impensable poder hablar de igualdad, debiendo tener en cuenta, en cambio, la pluralidad y la diversidad de las condiciones de vida de las personas.

<sup>89</sup> M. C. NUSSBAUM, *Bisogni di cura e diritti umani*, in ID. *Giustizia sociale e dignità umana*, cit., pp. 3-50, p. 40.

capacidades de que pueden disfrutar para realizarse como seres humanos. Se podría decir que la orientación filosófica tiene una noble tarea precisamente en esta dirección.

Por último, cabe señalar que Nussbaum no quiere alejarse del paradigma liberal, sino reformularlo sustituyendo la imagen kantiana del hombre<sup>90</sup> por otra más aristotélica, según la cual las personas son «seres animales dotados de necesidades que son capaces de convertir en funcionamiento»<sup>91</sup>.

Así pues, la teoría subyacente sigue siendo fundamentalmente liberal: como reconoce la propia Nussbaum, «hace hincapié en nuestro deseo de que todas las personas tengan la oportunidad de desarrollar la totalidad de sus facultades humanas, al nivel que sea posible dadas las condiciones en que se encuentran, y de que disfruten de la libertad e independencia que les permitan estas condiciones»<sup>92</sup>.

Como afirma Edoardo Greblo,

el universalismo de Nussbaum permanece así inmune a cualquier cerrazón etnocéntrica y a cualquier objeción relativista, pues aspira a delinear principios normativos coherentes con aquellos rasgos humanos que consideramos dotados de sentido y peso moral, pero sin renunciar a considerar las líneas de acción inspiradas en los contextos de la cultura local como el resultado de elecciones, decisiones e intereses coherentes con los elementos constitutivos del conocimiento práctico que se encuentran sedimentados en una determinada forma de vida-forma<sup>93</sup>.

Según la pensadora, la tarea del Estado consiste, pues, en garantizar por el respeto de las capacidades humanas, dejando al individuo la elección de qué hacer, cómo hacerlo y según qué orientación perfilar sus opciones. A este respecto, la pensadora considera necesario introducir otro criterio de distinción, entre el concepto de *capacidades*, que

---

<sup>90</sup> Al hablar de la imagen kantiana del hombre, Nussbaum se refiere a la idea de un sujeto "normal" dotado de facultades morales y cognitivas. Por tanto, esta representación del hombre excluye en principio a todas las personas con discapacidad que, por diversas razones, no gozan de subjetividad psíquica y/o moral.

<sup>91</sup> NUSSBAUM, *Bisogni di cura e diritti umani*, cit., p. 40.

<sup>92</sup> Ibi, p. 41.

<sup>93</sup> E. GREBLO, *Dai diritti alle capacità. L'universalismo contestuale di Martha Nussbaum*, «Filosofia politica», n.2/agosto 2002, pp. 249-276, pp. 252-253.

deben garantizarse, y el de *funcionamiento*<sup>94</sup>, es decir, la posibilidad concreta del individuo de expresar sus capacidades como mejor le parezca.

Al fin y al cabo, las capacidades, privadas de funcionamiento, siguen siendo principios teóricos que no encuentran su implicación o garantía de aplicación práctica en la estructura social.

Si, por tanto, la persona con abundancia de alimentos puede decidir ayunar (funcionamiento), la persona privada de alimento acaba muriendo de hambre, pero no elige hacerlo (capacidad sin funcionamiento)<sup>95</sup>.

Así que el entorno material e institucional debe organizarse de modo que las personas sean realmente capaces de funcionar<sup>96</sup>. Por eso es tan importante el funcionamiento, porque permite la realización de la buena vida y la diferenciación de las distintas formas en que los individuos son capaces de poner en práctica las capacidades.

Para otorgar una capacidad a una determinada persona, afirma Nussbaum, «no basta con producir estados internos de disposición a actuar. Es al menos igual de necesario preparar el entorno material e institucional para que las personas sean realmente capaces de funcionar»<sup>97</sup>.

Por esta razón, Nussbaum dirige su crítica al neutralismo de la sociedad liberal, que cree poder resolver la cuestión mediante el formalismo de la igualdad de trato político de las partes, sin tener en cuenta las diferencias y asimetrías a nivel social. Su propuesta va en la dirección de un nuevo liberalismo, «más sensible a las necesidades y a sus condiciones materiales e institucionales»<sup>98</sup>. Entonces, sólo un liberalismo que parta de la teoría aristotélica es capaz de erigir las cualidades humanas en objetivo político central. En

---

<sup>94</sup> Esta diferencia entre capacidades y funcionamientos es retomada por Amartya Sen: «los funcionamientos representan» afirma Sen, «partes del estado de una persona, en particular, las diversas cosas que es capaz de hacer o ser en el curso de su vida»; «la "capacidad" de una persona no es más que el conjunto de combinaciones alternativas de funcionamientos que es capaz de realizar». Respectivamente en A. SEN (1993), *Capacità e benessere*, in ID., *Il tenore di vita. Tra benessere e libertà*, trad. it. L. Piotti, Marsilio, Venezia 1998, p. 95; y A. SEN (1999), *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, trad. it. G. Rigamonti, Mondadori, Milano 2000, p. 79.

<sup>95</sup> Este ejemplo, entre otros, lo propone la propia Nussbaum (Cf. NUSSBAUM, *Libertà delle donne e giustizia*, cit., p. 81).

<sup>96</sup> Cf. Ibi, p. 82.

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> M. NUSSBAUM, *Il futuro del liberalismo femminista*, in ID. *Giustizia sociale e dignità umana*, cit., pp. 105-149, p. 122.

efecto, este enfoque es capaz de «respetar a cada persona como un fin en sí mismo» y, al mismo tiempo, de «respetar el hecho del pluralismo razonable entre las diferentes concepciones del bien»<sup>99</sup>.

Ahora bien, es precisamente en la relación entre capacidades y funcionamiento donde surge el paralelismo entre la perspectiva de Nussbaum y la orientación filosófica. Si, en efecto, el filósofo debe tomar en consideración las capacidades del otro e intentar hacerlas florecer, a través de su papel de guía en la vía racional encaminada a la clarificación conceptual y a la identificación de la jerarquía de los bienes, sigue siendo responsabilidad exclusiva del consultante decidir *cómo, si y cuándo* poner en acción sus funcionamientos. Así, del mismo modo que el Estado debe garantizar las capacidades – y su aplicación en la diversidad de lo social –, el filósofo debe asegurar su asunción en el diálogo de la consulta, dejando de toda manera al consultante la posibilidad y la elección de su manifestación concreta, en forma de funcionamiento.

Por supuesto, un orientador filosófico que se precie podría objetar al término *funcionamiento* que elige Nussbaum, por su alusión, a pesar de la referencia a Aristóteles, a una comprensión mecanicista tanto de la persona humana como de la sociedad, una concepción que echa una mano a esa sociedad del rendimiento que básicamente disipa la vida humana.

Esto nos trae a la mente al *auto-empresario* de Sloterdijk, que se convierte a sí mismo en una empresa, el máximo exponente del rendimiento del funcionamiento. «A finales del siglo XX [esto] se traduce en la exigencia, procedente de todos los medios, de hacer del yo un proyecto, y del proyecto una empresa, incluido el proceso de quiebra del yo»<sup>100</sup>. Desde la perspectiva del rendimiento, por tanto, toda expresión de la propia existencia se traduce en una lógica de gestión: los que trabajan salen adelante, los que dejan de trabajar son excluidos. En el "palacio de cristal" no hay lugar para el fracaso; sólo pueden (r)existir quienes demuestren que saben invertir en sí mismos de forma rentable; los demás deben

---

<sup>99</sup> Ibi, pp. 137-138.

<sup>100</sup> SLOTERDIJK, *Devi cambiare la tua vita*, cit., p. 403.

aceptar la derrota, sin por ello «despreciar como opresores a quienes [están] frente a nosotros»<sup>101</sup>.

Ahora bien, aunque la referencia es impactante, sin embargo, el concepto es claro y el consejo del orientador filosófico debe detenerse en la libertad del sujeto llamado a actuar responsablemente.

Se da así la primera forma de libertad, que ve en la posibilidad de decidir por uno mismo el reconocimiento del otro como sujeto moral, sobre el que no se pueden imponer los propios juicios, pero hay que ocuparse para ser testigos de su florecimiento existencial, cuyas determinaciones concretas serán decididas exclusivamente por el yo implicado. Partiendo de una construcción común del diálogo filosófico, el orientador deja luego al consultante la libertad de decidir por sí mismo, teniendo en cuenta los bienes que entran en juego en la situación concreta. Pues bien, la asimetría inicial de conocimientos entre asesor y consultado, necesaria para preparar la propia práctica filosófica, se transforma finalmente en una condición de equilibrio. En efecto, el consultante toma conciencia de sus propias *capacidades* y, en relación con la cuestión analizada, llega así a una situación de simetría que le conduce a la elección. El desequilibrio inicial, por tanto, constituye la justificación ética que conduce al equilibrio final, que si ya estuviera presente ni siquiera requeriría una orientación en primera instancia. Se comprende así, de una vez por todas, la necesidad de definir la relación de consulta como *asimétrica*, al menos en su fase inicial: esta asimetría, de hecho, constituye la propia razón de ser de la práctica.

En el momento en que se alcanza este equilibrio, el filósofo puede por fin dar un paso atrás, dejando que la libertad y la voluntad del huésped decidan cómo (y si) *actuar*, en lugar de *funcionar* mecánicamente.

La orientación termina y el consultante vuelve a quedarse solo. *Solo* sí, pero en esa soledad virtuosa que abre el espacio al diálogo interior y a la elección.

La decisión, de hecho, encuentra su fuerza y legitimidad en el dos en uno: en el diálogo con el segundo yo, que ya no se refleja en el filósofo, el huésped es ahora capaz de evaluar la situación y decidir de forma autónoma, con la conciencia de tener un *interlocutor (partner)*

---

<sup>101</sup> Ibi, p. 402.

en el que apoyarse para hacer la mejor elección. Es en el pensar *desde uno mismo* y *con uno mismo*, finalmente, donde el individuo, en las magníficas palabras de Arendt, «se abre al pensamiento porque descubre en el pensamiento otra manera de moverse libremente en el mundo»<sup>102</sup>.

---

<sup>102</sup> H. ARENDT (1968), *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, trad. it. L. Boella, Raffaello Cortina, Milano 2019, p. 51.

## BIBLIOGRAFIA

A.A. V.V., *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006.

ACHENBACH G. B. (1981), *Selbstverwirklichung oder Die Lust und die Notwendigkeit. Amplifikation eines Hegelschen Kapitels aus der Phänomenologie des Geistes*, [https://www.achenbach-pp.de/papers/achenbach\\_gerd\\_\(boettcher\\_gerd\)\\_dissertation\\_selbstverwirklichung\\_-\\_oder\\_die\\_lust\\_und\\_die\\_notwendigkeit.pdf](https://www.achenbach-pp.de/papers/achenbach_gerd_(boettcher_gerd)_dissertation_selbstverwirklichung_-_oder_die_lust_und_die_notwendigkeit.pdf).

ACHENBACH G.B., MACHO T., *Das Prinzip Heilung*, Jürgen Dinter, Colonia 1985.

ACHENBACH G. B., (1987), *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, trad. it. R. Soldani, Apogeo, Milano 2004.

ACHENBACH G. B., *On Wisdom in Philosophical Practice*, Lecture for the “Third International Conference on Philosophical Practice”, New York, 22-24 July 1997, pp. 1-9.

ACHENBACH G. B., (2006), *Saper vivere. Per una vita piena di valore e di significato*, trad. it. R. Soldani, Apogeo, Milano 2013.

ACHENBACH G. B., *Philosophical Practice opens up the trace of “Lebenskönnerschaft”*, Lecture for the 6<sup>th</sup> International Conference on Philosophical Practice, Oslo, July 2001, pp. 1-9.

ACHENBACH G. B., *Philosophische Praxis*, in BRENTARI C., MÀDERA R., NATOLI S., TARCA L. V. (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, Mondadori, Milano 2006.

ACHENBACH G. B., *Per un curriculum della consulenza filosofica*, trad. it. F. Battaglia, in KUROTSCHKA V.G., CACCIATORE G. (a cura di), *Saperi umani e consulenza filosofica*, Meltemi, Roma 2007.

ACHENBACH G.B. (2003), *Del giusto e del falso. Percorsi della capacità filosofica del sapere vivere*, trad. it. R. Soldani, Apogeo, Milano 2008.

ACHENBACH G. B., *Zur Einführung der Philosophischen Praxis. Vorträge, Aufsätze, Gespräche und Essays, mit denen sich die Philosophische Praxis in den Jahren 1981 bis 2009 vorstellte. Eine Dokumentation*, Verlag Jürgen Dinter, Colonia 2010.

ACHENBACH G. B., *Philosophical Practice. A question of Bildung*, [https://www.achenbach-pp.de/detail/achenbach\\_gerd\\_philosophical\\_practice\\_bildung.asp?bURL=de/Achenbach\\_Dr\\_Gerd\\_philosophical\\_practice\\_english.asp](https://www.achenbach-pp.de/detail/achenbach_gerd_philosophical_practice_bildung.asp?bURL=de/Achenbach_Dr_Gerd_philosophical_practice_english.asp).

ALONSO A., *La soledad de las guerreras de Santa Martha*, «Hacer. Revista Internacional de Filosofía Aplicada», n. 10, 2019, pp. 13-25.

AMIR L., *Philosophical Practice: A Method and Three Cases*, «Practical Philosophy», Primavera 2003, pp. 36-41.

AMIR L., *Three Questionable Assumptions of Philosophical Counseling*, «International Journal of Philosophical Practice», Primavera 2004 - vol.2/n.1, pp. 58-81.

AMIR L., *Plato's Theory of Love: Rationality as Passion*, in BARRIENTOS RASTROJO J., *Entre Historia y Orientación Filosófica. Volumen I – Filosofía Antigua, Medieval y Moderna*, Ediciones X-XI (online), Siviglia 2006.



AMIR L., *Soren Kierkegaard and the Practice of Philosophy*, in BARRIENTOS RASTROJO J., *Entre Historia y Orientación Filosófica. Volumen II – Filosofía Contemporánea*, Ediciones X-XI (online), Siviglia 2006.

AMIR L., *How Can Philosophy Benefit from Philosophical Practice*, «Practical Philosophy», luglio 2008/n.9.2, pp. 3-12.

AMIR L., *A New Field in the Practice of Philosophy*, in AMIR L. (a cura di), *New Frontiers in Philosophical Practice*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2017.

AMIR L., *Rethinking Philosophers' Responsibility*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2017.

AMIR L., *Taking Philosophy Seriously*, Cambridge Scholar Publishing, Newcastle upon Tyne 2018.

ANDERS G. (1956), *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale. Vol. I*, trad. it. L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

ANTÓN PACHECO J. A., *El ser y los símbolos*, Mandala, Madrid 2010.

ARENDT H. (1951), *Le origini del totalitarismo*, trad. it. A. Guadagnin, Einaudi, Torino 2009.

ARENDT H. (1954), *Socrate*, trad. it. I. Possenti, Raffaello Cortina, Milano 2015.

ARENDT H. (1958), *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. S. Finzi, Bompiani, Milano 2017.

ARENDR H. (1963), *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, trad. it. P. Bernardini, Feltrinelli, Milano 2013.

ARENDR H., (1966), *Alcune questioni di filosofia morale*, trad. it. D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2015.

ARENDR H. (1968), *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, trad. it. L. Boella, Raffaello Cortina, Milano 2019.

ARENDR H. (1977), *La vita della mente*, trad. it. G. Zanetti, Il Mulino, Bologna 2009.

ARISTOTELE, *Etica Eudemea*, trad. it. L. Caiani, UTET, Torino 1996.

ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, trad. it. C. Natali, Laterza, Bari 2019.

Associazione di pratica filosofica olandese (*Vereniging voor Filosofische Praktijk - VFP*): <http://verenigingfilosofischepraktijk.nl>.

Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica – Phronesis: <https://www.phronesis-cf.com>.

Associazione Pragma (Associazione di categoria dei professionisti delle pratiche filosofiche): [www.pragmasociety.org](http://www.pragmasociety.org).

ATKINSON R., HILGARD E. (2009), *Introduzione alla psicologia*, trad. it. C. Mirandola, Piccin-Nuova Libreria, Padova 2017<sup>16</sup>.

AYER A. J. (1936), *Linguaggio, verità e logica*, trad. it. G. De Toni, Feltrinelli, Milano 1975.

BARRIENTOS RASTROJO J., *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica. De la discusión a la comprensión*, Ediciones Idea, Santa Cruz de Tenerife 2005.

BARRIENTOS RASTROJO J., *Orientación Racional: Una aplicación real del Critical Thinking a la Orientación Filosófica*, in DIAS J. (a cura di), *Actas del I Congreso portugués de filosofía práctica*, APAEF, Lisboa 2005.

BARRIENTOS RASTROJO J., *Filosofía Aplicada y Universidad*, Visión Libros, Madrid 2008.

BARRIENTOS RASTROJO J., DIAS J.H., *¿Felicidad o conocimiento? La Filosofía Aplicada como búsqueda de la felicidad y del conocimiento*, DOSS, Siviglia 2009.

BARRIENTOS RASTROJO J., *Resolución de conflictos desde la Filosofía Aplicada y desde la Mediación*, Visión Libros, Madrid 2010.

BARRIENTOS RASTROJO J., DIAS J.H., *Idea y proyecto. La arquitectura de la vida*, Visión Libros, Madrid 2014.

BARRIENTOS RASTROJO J., PACKTER L., MAURICIO DE CARVALHO J., *Introducción a la Filosofía Aplicada y a la Filosofía Clínica*, ACCI, Madrid 2015.

BARRIENTOS RASTROJO J. (2017), *Nos iría mejor con gobernantes que supieran más filosofía*, [https://sevilla.abc.es/sevilla/sevi-iria-mejor-gobernantes-supieran-mas-filosofia-201704160759\\_noticia.html?ref=https%3A%2F%2Fsevilla.abc.es%2Fsevilla%2Fsevi-iria-mejor-gobernantes-supieran-mas-filosofia-201704160759\\_noticia.html](https://sevilla.abc.es/sevilla/sevi-iria-mejor-gobernantes-supieran-mas-filosofia-201704160759_noticia.html?ref=https%3A%2F%2Fsevilla.abc.es%2Fsevilla%2Fsevi-iria-mejor-gobernantes-supieran-mas-filosofia-201704160759_noticia.html).

BARRIENTOS RASTROJO J., *Tentativas experienciales para una Filosofía Aplicada*, Peter Lang, Berlino 2020.

BARRIENTOS RASTROJO J., *Filosofía Aplicada Experiencial. Más allá del postureo filosófico*, Plaza y Valdés, Madrid 2020.

BARRIENTOS RASTROJO J., *Plomo o Filosofía. Entrenar para la desinserción social en prisión*, UNAM, Città del Messico 2022.

BATTISTA L., *L'ironia come prassi decostruttiva in Søren Kierkegaard*, «Lo Sguardo. Rivista di filosofia», n. 17/2015 (I), pp. 413-430.

BAUMAN Z. (2002), *La società sotto assedio*, trad. it. S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2007.

BAUMAN Z. (2005), *Vita liquida*, Laterza, trad. it. M. Cupellaro, Roma-Bari 2008.

BAUMAN Z. (2009), *Capitalismo parassitario*, trad. it. M. Cupellaro e F. Galimberti, Laterza, Roma-Bari 2011.

BLACKBURN S., *Essays in Quasi-Realism*, OUP USA, New York 1993.

BLACKBUR S., *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*, Clarendon Press, Oxford 1998.

BLASS R., *On the Possibility of Self-Transcendence: Philosophical Counselling, Zen and the Psychological Perspective*, «Journal of Chinese Philosophy», 23(3), 1996, pp. 277-297.

BOELE D., *The training of a Philosophical Counselor*, in LAHAV R., TILLMANNNS M. (a cura di), *Essays on Philosophical Counselling*, University Press of America, Lanham, Md., 1995.

BOELE D., *The 'Benefits' of a Socratic Dialogue*, paper presentato al Terzo Convegno Internazionale di Pratica Filosofica, New York, 22-25 luglio 1997, appendice 18-21.

BORSO D., *Premessa del curatore*, in S. KIERKEGAARD, *Sul concetto di ironia. In riferimento a Socrate*, trad. it. D. Borso, BUR, Milano 1995.

BRENIFIER O., *Filosofare come Socrate. Teoria e forme della pratica filosofica con i bambini e gli adulti*, Ipoc, Milano 2015.

BRUNI L., *L'ethos del mercato. Un'introduzione ai fondamenti antropologici e relazionali dell'economia*, Mondadori, Milano 2010.

BUBER M. (1942), *Il problema dell'uomo*, trad. it. A. Rizzi, LDC, Rivoli 1983.

BUBER M. (1954), *Io e tu*, in ID., *Il principio dialogico e altri saggi*, trad. it. A. M. Pastore, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993.

CALOGERO G., *Filosofia del dialogo*, Edizioni di Comunità, Milano 1969.

CAVADI A., *Quando ha problemi chi è sano di mente. Introduzione alla consulenza filosofica*, Rubettino, Soveria Mannelli 2003.

CAVADI A., *Filosofia di strada. La filosofia-in-pratica e le sue pratiche*, Di Girolamo, Trapani 2010.

CAVALLÉ M., *La Sabiduria recobrada. Filosofía come terapia*, Oberon, Madrid 2002.

CAVALLÉ M., MACHADO J. D., *Arte vivir, arte de pensar. Introducción al asesoramiento filosófico*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2009.

CAVALLÉ M., *El arte del ser. Filosofía sapiencial para el autoconocimiento y la transformación*, Kairós, Barcellona 2017.

CECCHINATO F., *La filosofia e il management delle organizzazioni*, «Phronesis», 3/2004, pp. 21-104.

CENCILLO L., *Cómo Platón se vuelve terapeuta*, Sintagma Ediciones, Madrid 2002.

COPLESTON F. (1946), *Storia della filosofia vol. I. Grecia e Roma*, trad. it. A. Gilardoni, Brescia, Paideia 1988.

CORRADI FIUMARA G., *The Other Side of Language. A Philosophy of Listening*, Routledge, Londra 1995.

COSENTINO A. (a cura di), *Filosofia e Formazione. Dieci anni di Philosophy for Children in Italia*, Liguori, Napoli 2002.

CURNOW T., *Thinking through dialogue. Essay on Philosophy in Practice*, Practical Philosophy Press, Surrey 2001.

DAL LAGO A., *Il business del pensiero. La consulenza filosofica tra cura di sé e terapia degli altri*, Manifestolibri, Roma 2007.

Dichiarazione Universale dei Diritti Umani (ONU): <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>.

ENGELHARDT JR H. T. (1996), *Manuale di bioetica*, trad. it. S. Rini, Il Saggiatore, Milano 1999.

EPICURO, *Opere, frammenti, testimonianze*, trad. it. E. Bignone, Laterza, Roma-Bari 2003.

Escuela de Filosofía Sapiencial (EFS): <https://escueladefilosofiasapiencial.com>.

ESPOSITO R., *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.

FEARY V., *Virtue-Based Feminist Philosophical Counselling*, «Practical Philosophy», Primavera 2003, pp. 7-26.

FERRETTI C., *La filosofia di Lévinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996.

FORTI S., *Lecture socratiche. Arendt, Foucault, Patočka*, in ARENDT H., *Socrate*, trad. it. I. Possenti, Raffaello Cortina, Milano 2015.

FOUCAULT M. (1977), *Perché studiare il potere: la questione del soggetto*, in ID., *Poteri e strategie*, trad. it. P. Dalla Vigna, Mimesis, Milano 1994.

FOUCAULT M. (1982-1983), *Il governo di sé e degli altri. Corso al Collège de France (1982-1983)*, trad. it. M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2015.

FOUCAULT M. (1984), *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, trad. it. M. Galzigna, Feltrinelli, Milano 2011.

FOUCAULT M. (1984), *La cura di sé*, trad. it. L. Guarino, Feltrinelli, Milano 2019.

FOUCAULT M., (1984) *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, trad. it. S. Loriga, in PANDOLFI A. (a cura di), *Archivio Foucault 3. 1978-1985*, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 273-294.

FREUD S. (1909), *Cinque conferenze sulla psicoanalisi*, trad. it. Angela Staude, Boringhieri, Torino 1977.

FOUCAULT M. (1985), *Discorso e verità nella Grecia antica*, trad. it. A. Galeotti, Donzelli, Roma 1996.

FOUCAULT M. (2001), *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2003.

FREUD S. (1917), *Una difficoltà della psicoanalisi*, trad. it. C. Balducci, in ID., *Opere 1905-1921*, Newton Compton, Roma 2007.

FULFORD B., THORNTON T., GRAHAM G., *Oxford Textbook of Philosophy and Psychiatry*, Oxford UP, Oxford 2006.

GALIMBERTI U., *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli, Milano 2005.

GALLI C., *Spazi politici. L'età moderna e l'era globale*, Il Mulino, Bologna 2001.

GIACOMETTI G., *Violenza e verità. Politicità inapparisciente dell'esercizio filosofico in senso antico*, in ZAMPIERI S. (a cura di), *Sofia e polis. Pratica filosofica e agire politico*, Liguori, Napoli 2012.

GIBBARD A., *Wise choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1990.

GOORD M., *Philosophical Counselling: The Case Against*, «The Philosopher's Magazine», <https://archive.philosophersmag.com/philosophical-counselling-the-case-against/>.



GREBLO E., *Dai diritti alle capacità. L'universalismo contestuale di Martha Nussbaum*, «Filosofia politica», n.2/agosto 2002, pp. 249-276.

GRIMES P. (1958), *Dialectic as a Philosophical Method*, [https://scholarlycommons.pacific.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1357&context=uop\\_etds](https://scholarlycommons.pacific.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1357&context=uop_etds).

GRIMES P., ULIANA R. L., *Philosophical Midwifery: The Grimes Dialectic and its Validation as a mode of Rational Psychology*, 94esimo Convegno Annuale della American Psychological Association, Washington, D.C., 1986.

GRIMES P., ULIANA R. L., *Philosophical Midwifery. A New Paradigm for Understanding Human Problems with Its Validation*, Hyparxis Press, Costa Mesa, California 1998.

GRIMES P., *Philosophical Midwifery from Problems of Addiction to the Anagogic level*, in BARRIENTOS RASTROJO J., *Entre Historia y Orientación Filosófica. Volumen I – Filosofía Antigua, Medieval y Moderna*, Ediciones X-XI (online), Siviglia 2006.

GRIMES P., *Plato's Republic and Philosophical Midwifery*, «Practical Philosophy» Autunno 2007, pp. 36-39.

GRUENGARD O., *The Need to Be Needed*, in PAULA L., RAABE P. (a cura di), *Women in Philosophical Counseling. The Anima of Thought in Action*, Lexington Books, Londra 2015.

GUARDINI R. (1940), *Mondo e persona. Saggio di antropologia cristiana*, trad. it. S. Zucal, Morcelliana, Brescia 2000.

HAAS L., *Philosophical Counseling as a Philosophical Dialogue. A situated view and a discussion of the value of Wittgenstein's philosophical investigations*, lezione presentata presso la Società Coreana di Pratica Filosofica, 8 luglio 2011, pp. 1-10.

HAAS L., *An Essay on the Justification of Philosophical Practice*, in ID., *Skeptical Interventions. A Critical View of Philosophical Practice*, PlatoPraktijk, Roermond, 2011.

HAAS L., *Encounters and Dialogues*, in ID., *Situations and Experiences. Essays on Philosophical Practice*, PlatoPraktijk, Roermond 2013.

HAAS L., *A Personal History in Philosophical Practice*, in ID., *Situations and Experiences. Essays on Philosophical Practice*, PlatoPraktijk, Roermond 2013.

HABERMAS J. (1981), *Teoria dell'agire comunicativo. Vol. I*, trad. it. P. Rinaudo, Il Mulino, Bologna 1997.

HADOT P. (1981), *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. it. A. M. Marietti e A. Taglia, Einaudi, Torino 2005.

HADOT P. (1981), *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, trad. it. L. Cremonesi e A. C. Peduzzi, Einaudi, Torino 2017.

HANSEN HELSKOG G., *Philosophising the Dialogos Way towards Wisdom in Education. Between Critical Thinking and Spiritual Contemplation*, Routledge, Abington on Thames 2019.

HANSEN HELSKOG G., WEISS M., *Wisdom and the Art of Living in 8<sup>th</sup> Grade Teachers' Experiences of Philosophizing the Dialogos Way*, in «Haser. Revista Internacional de Filosofia Aplicada», 2021/n.12, pp. 75-106.

HARDIN G., *Meaninglessness of the word protoplasm*, «Scient. Month», vol. 82/1956, pp. 193-208.

HARE R.M. (1952), *Il linguaggio della morale*, trad.it. M. Borioni, Ubaldini, Roma 1968.

HARE R.M. (1963), *Libertà e ragione*, trad.it. M. Borioni, Il Saggiatore, Milano 1990.

HECKMANN G., *Socratic Dialogue*, «Thinking: The Journal of Philosophy for Children», vol. 8 n.1/1988, pp. 34-37.

HECKMANN G., *Six pedagogical paradigms and Socratic facilitation*, in R. SARAN, B. NEISER (a cura di), *Enquiring Minds*, Trentham Books, Virginia 2004.

HEGEL G. W. (1807), *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. V. Cicero, Rusconi, Milano 1995.

HEGEL G.W.F. (1807), *Chi pensa astrattamente*, trad. it. F. Valagussa, ETS Edizioni, Pisa 2014.

HEGEL G.W.F. (1820), *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it. V. Cicero, Bompiani, Milano 2006.

HEIDEGGER M. (1927), *Essere e tempo*, trad. it. P. Chiodi, Longanesi, Milano 2010.

HELLER A., FEHER F., *The Postmodern political Condition*, Polity Press, Cambridge, 1992.

HONNETH A., *La sociedad del desprecio*, Trotta, Madrid 2011.

HORKHEIMER M. (1968), *Teoria critica. Vol. II*, trad. it. G. Backhaus, Mimesis, Milano 2014.

HUMBOLT A. V., *Theorie der Bildung des Menschen*, in *Bildung des Menschen in Schule und Universität*, Quelle & Meyer, Heidelberg 1964.

JANKÉLÉVITCH V., *Corso di filosofia morale (1962-1963)*, trad. it. A. Delogu, Raffaello Cortina, Milano 2007.

JONGSMA I., *Philosophical Counselling in Holland: History and Opens Issues*, in LAHAV R., TILLMANN S. (a cura di), *Essays on Philosophical Counselling*, University Press of America, Lanham, Md., 1995.

JOPLING A.D., *Philosophical Counseling, Truth and Self-Interpretation*, «Journal of Applied Philosophy», vol. 13, 3/1996, pp. 297-310.

JUNG C.G. (1943), *Psychotherapy and a Philosophy of Life*, in ID., *Essays on Contemporary Events*, Princeton University Press, N.J. 1989.

KIERKEGAARD S. (1841), *Sul concetto di ironia. In riferimento a Socrate*, trad. it. D. Borso, BUR, Milano 1995.

KIERKEGAARD S. (1843), *Aut-aut*, trad. it. R. Cantoni, Mondadori, Milano 1956.

KIERKEGAARD S. (1843), *Timore e tremore*, trad. it. F. Fortini e K. Montanari Guldbrandsen, Mondadori, Milano 2016.

KIERKEGAARD S. (1846), *Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di filosofia"*, in ID., *Opere*, trad. it. C. Fabro, Sansoni, Firenze 1972.

LA ROCCA G., *Soggettività e veridizione nell'ultimo Foucault*, Sapienza Università Editrice, Roma 2018.

LADEGAARD KNOX J. B., OLSEN FRIIS J. B., *Philosophical Practice. 5 Questions*, Automatic Press, Copenhagen 2013.

LAHAV R., *Is Philosophical Counseling That Different from Psychotherapy?*, «Zeitschrift für Philosophische Praxis», 1/1994, pp. 32-36.

LAHAV R., TILLMANNS M. (a cura di), *Essays on Philosophical Counselling*, University Press of America, Lanham, Md., 1995.

LAHAV R., *What is Philosophical in Philosophical Counselling*, «Journal of Applied Philosophy», vol. 13, 3/1996, pp. 259-278.

LAHAV R., *Philosophical Counselling as a Quest For Wisdom*, «Practical Philosophy», marzo 2001, pp. 6-19.

LAHAV R., *Consulenza filosofica come filosofia speculativa*, «Phronesis», 4/aprile 2005, pp. 33-46.

LAHAV R. (2010), *Oltre la filosofia, Alla ricerca della saggezza*, trad. it. di V. B. Sala, Apogeo, Milano 2010.

LAHAV R. (2014), *Manualetto di filosofia contemplativa*, trad. it. S. Peronaci, Solfanelli, Chieti 2014.

LAHAV R. (2016), *Manuale della compagnia filosofica. Principi, procedure, esercizi*, trad. it. S. Peronaci, Loyev Books, Hardwick 2016.

LAHAV R. (2016), *Uscire dalla caverna di Platone. Consulenza filosofica, pratica filosofica e auto-trasformazione*, trad. it. V. Quintabà, Loyev Book, Vermont 2017.

LAHAV R. (2018), *Contemplazione filosofica. Teorie e tecniche del contemplativo*, trad. it. F. D'Andrea, Loyev Books, Hardwick 2018.

LAHAV R., *What is Deep Philosophy. Philosophy from our inner depth*, Loyev Books, Vermont 2021.

LAMB D., *L'etica alle frontiere della vita. Eutanasia e accanimento terapeutico*, trad. it. F. Pestellini, Il Mulino, Bologna 1998.

LEBON T., *Philosophical Counselling: an Introduction*, in CURNOW T. (a cura di), *Thinking Through Dialogue* Practical Philosophy Press, Oxted 2001.

LEBON T., *Socrates, Philosophical Counselling and Thinking Through Dialogue*, in CURNOW T. (a cura di), *Thinking Through Dialogue*, Practical Philosophy Press, Oxted 2001.

LEBON T., *Wise Therapy*, Continuum, Londra-New York 2001.

LÉVINAS E. (1963), *Difficile libertà*, trad. it. S. Facioni, Jaca Book, Milano 2004.

LÉVINAS E. (1974), *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983.

LÉVINAS E. (1982), *Di Dio che viene all'idea*, trad. it. G. Zennaro, Jaca Book, Milano 1983.

LÉVINAS E. (1982), *Etica e Infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, trad. it. M. Pastrello, Castelvechi, Roma 2012.

LINDSETH A., *Von der Methode der Philosophischen Praxis als dialogischer Beratung*, in D. STAUDE (a cura di), *Methoden Philosophischer Praxis*, Transcript, Bielefeld 2010.

LINDSETH A., *Being ill as an inevitable life topic. Possibilities of philosophical practice in health care and psychotherapy*, «Philosophical Practice», 7/3, 2012, pp. 1081-1096.

LINDSETH A., *What is at stake in the narrative of the guests of Philosophical Practice?*, «Synthesis Philosophica», 70 (2/2020), pp. 351-365.

LIPMAN M., *Philosophy in the Classroom*, Temple University Press, Philadelphia 1980.

LIPMAN M., *Philosophy Goes to School*, Temple University Press, Philadelphia 1988.

LIPMAN M., *Thinking in Education*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

LONGO R., MICCIONE D., *Vivere con filosofia. La consulenza come pratica*, Bonanno, Acireale-Roma 2006.

LUCCI A., *Un'acrobatica del pensiero. La filosofia dell'esercizio di Peter Sloterdijk*, Aracne, Roma 2014.

MÀDERA R., TARCA L.V., *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Mondadori, Milano 2003.

MALETTA S., *Crisi della democrazia e razionalità pratica. Ipotesi sul diritto naturale*, in FABRIZIANI A.V. (a cura di), *Natura umana e diritti universali. Una questione aperta*, CLEUP, Padova 2008, pp. 141-156.

MARINOFF L., *Plato not Prozac*, Harper Collins, New York 1999 (*Platone è meglio del Prozac*, Piemme, Casale Monferrato, 2001).

MARINOFF L., *Philosophical Practice*, Academic Press, San Diego 2002.

MARINOFF L., *The Therapy for the Sane*, Bloomsbury, New York 2004.

MARINOFF L. (2003), *Le pillole di Aristotele. Come la filosofia può migliorare la nostra vita*, Piemme, Milano 2008.

MARQUARD O., *Skeptische Betrachtungen zur Lage der Philosophie*, in H. LÜBBE (a cura di), *Wozu Philosophie?*, Stellungnahmen eines Arbeitskreises, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1978.

MARQUARD O., “Praxis, Philosophische”, in J. RITTER, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. VII, Basilea 1989, p. 1307.

MARX K. (1844) *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it. N. Bobbio, Einaudi, Torino 1970.

Master post-laurea in consulenza filosofica dell'Università di Vienna:  
<https://www.postgraduatecenter.at/en/programs/education-social-care/philosophical-practice/>.

MAY R., *Love and Will*, Dell, New York 1969.

MICCIONE D., *La consulenza filosofica*, Xenia, Pavia 2007.

MICCIONE D., *Achenbach come educatore. Considerazioni inattuali sulla pratica filosofica*, in POLLASTRI N., MICCIONE D., *L'uomo è ciò che pensa. Sull'avvenire della pratica filosofica*, Di Girolamo, Trapani 2008.

MONTAIGNE M. (1580), *Saggi*, trad. it. F. Garavini, Bompiani, Milano 2012.



MONTANARI M., *La consulenza filosofica: terapia o formazione?*, L'orecchio di Van Gogh, Falconara Marittima 2006.

MONTANARI M., *Filosofia come Cura*, in ID., *La consulenza filosofica: terapia o formazione?*, L'orecchio di Van Gogh, Falconara Marittima 2006.

MONTANARI M., *La consulenza filosofica come politica socratica*, in S. ZAMPIERI (a cura di), *Sofia e polis. Pratica filosofica e agire politico*, Liguori, Napoli 2012.

MUSIO A., *Il potere della parola. Il caso della comunicazione della scienza*, «Annali di studi religiosi», 2010, pp. 61-86.

MUSIO A., *Etica della sovranità. Questioni antropologiche in Kelsen e Schmitt*, Vita e Pensiero, Milano 2014.

MUSIO A., *Chiaroscuri. Figure dell'ethos*, Vita e Pensiero, Milano 2017.

MUSIO A., *Human capital and self-entrepreneurship. The concept of robbed time*, «Cuadernos de bioética», 2018, pp. 193-201.

NATOLI S., *Il buon uso del mondo*, Mondadori, Milano 2010.

NAVE L., *Le pratiche filosofiche in Italia. Orientamenti e prospettive dalle origini a oggi*, «P.O.I. – Rivista di indagine filosofica e di nuove pratiche della conoscenza», n.2, I/2018, pp. 39-60.

NAVE L., *La vita al bivio: il counseling filosofico e il dilemma morale*, «Rivista Italiana di Counseling Filosofico» n.12/2020, pp. 36-43.

NELSON L., *Socratic Method and Critical Philosophy: Selected Essays*, Dover Publications, Mineola 1966.

NIETZSCHE F. (1873), *Considerazioni inattuali*, trad. it. G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1972.

NIETZSCHE F. (1881), *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, trad. it. F. Masini e M. Montinari, Adelphi, Milano 1978.

NOVALIS, *Werke, Tagenbücher un Briefe*, a cura di H.J. Mähl e R. Samuel, Band 2, Darmstadt 1978.

NUSSBAUM M. C. (1986), *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, trad. it. R. Scognamiglio, Il Mulino, Bologna 2011.

NUSSBAUM M. C. (1996), *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, trad. it. N. Scotti Muth, Vita e Pensiero, Milano 1998.

NUSSBAUM M. C. (1999), *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, trad. it. W. Maffezzoni, Il Mulino, Bologna 2001.

NUSSBAUM M. C. (2002), *Bisogni di cura e diritti umani*, in ID. *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, trad. it. E. Greblo, Il Mulino, Bologna 2013.

NUSSBAUM M. C. (2002), *“Mi ritrovai bella come una mente libera”*: *libertà delle donne e giustizia*, in ID. *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, trad. it. E. Greblo, Il Mulino, Bologna 2013.

NUSSBAUM M. C. (2002), *Il futuro del liberalismo femminista*, in ID. *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, trad. it. E. Greblo, Il Mulino, Bologna 2013.

NUSSBAUM M. C. (2003), *Capacità personale e democrazia sociale*, trad. it. S. Berteà, Diabasis, Reggio Emilia 2003.

NUSSBAUM M. C. (2004), *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, trad. it. C. Corradi, Carocci, Roma 2007.

NUSSBAUM M. C. (2006), *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, trad. it. C. Faralli, Il Mulino, Bologna 2007.

NUSSBAUM M. C. (2012), *Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del Pil*, trad. it. R. Falcioni, Il Mulino, Bologna 2013.

OLLERO TASSARA A., *Diritto "positivo" e diritti umani*, Giappichelli, Torino 1998.

PAGANI P., *Economia e persona*, in A. BIASINI e C. VIGNA, *Etica dell'economia. Idee per una critica del riduzionismo*, Orthotes, Napoli-Salerno 2016.

Pagina ufficiale di Chiara Veneri: <https://www.polosalute.com/team/chiera-veneri-counselor/>.

Pagina ufficiale di Lou Marinoff: <https://www.loumarinoff.com/about/>.

Pagina ufficiale di Peter Raabe: <https://www.peterraabe.ca>.

Pagina ufficiale di Tim LeBon: <https://londontherapy.timlebon.com/p/welcome.html>.

PAPA A., *L'identità esposta. La cura come questione filosofica*, Vita e Pensiero, Milano 2014.

PAPA A., *Nati per incominciare. Vita e politica in Hannah Arendt*, Vita e Pensiero, Milano 2011.

PAPA A. (a cura di), *Il pensiero plurale. Rileggere Hannah Arendt*, Mimesis, Milano 2022.

PAREDES M.C., *El concepto de “sabiduría” en “Idiota de sapientia”*, «Anuario Filosófico», 1995/n.28, pp. 671-694.

PASCAL B. (1670), *Pensieri e altri scritti*, trad. it. G. Auletta, Mondadori, Milano 2018.

PERTICARI P., *Introduzione*, in SLOTERDIJK P. (2010), *Stato di morte apparente. Filosofia e scienza come esercizio*, trad. it. S. Franchini, Raffaello Cortina, Milano 2011.

PESSINA A., *Linee per una fondazione filosofica del sapere morale*, in *Identità e statuto dell'embrione umano*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, pp. 210-235.

PESSINA A., *Le buone ragioni del soggettivismo etico e i suoi errori. Note su bioetica, relativismo e metafisica*, «Medicina e Morale», n.3/2006, pp. 485-499.

PESSINA A., *Eutanasia. Della morte e di altre cose*, Cantagalli, Siena 2007.

PESSINA A., *“Venire al mondo”. Riflessione filosofica sull'uomo come figlio e come persona*, in CARIBONI C., PESSINA A., OLIVA G., *Il mio amore fragile Storia di Francesco*, XY.IT, Novara 2011.

PESSINA A., *L'io insoddisfatto. Tra Prometeo e Dio*, Vita e Pensiero, Milano 2016.

PESSINA A., *Barriere del corpo e della mente*, in PESSINA A. (a cura di), *Paradoxa. Etica della condizione umana*, Vita e Pensiero, Milano 2016.

PESSINA A., *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Pearson, Milano-Torino 2020<sup>3</sup>.

PEVERELLI R., *Sette rapide considerazioni su pratiche filosofiche, educazione e politica*, in ZAMPIERI S. (a cura di), *Sofia e polis. Pratica filosofica e agire politico*, Liguori, Napoli 2012.

PLATONE, *Apologia di Socrate*, trad. it. G. Reale, in REALE G. (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000.

PLATONE, *Eutifrone*, trad. it. G. Reale, in REALE G. (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000.

PLATONE, *Fedone*, trad. it. G. Reale, in REALE G. (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000.

PLATONE, *Teeteto*, trad. it. F. Ferrari, BUR, Milano 2013.

POLEDNITSCHKEK T., *De politieke Socrates. Filosofie als levensvorm en de politieke filosofie van filosofische praktijk*, «Filosofie», n. 107/2009, pp. 47-50.

POLEDNITSCHKEK T., *La "morte" del cittadino. Consulenza filosofica come filosofia politica*, in ZAMPIERI S. (a cura di), *Sofia e polis. Pratica filosofica e agire politico*, Liguori, Napoli 2012.

POLLASTRI N., *Filosofia nient'altro che filosofia*, in A.A. V.V., *Filosofia praticata*, Di Girolamo, Trapani 2008.

POLLASTRI N., *La consulenza filosofica. Breve storia di una disciplina atipica*, «Intersezioni», 1/2001.

POLLASTRI N., *Gerd Achenbach e la fondazione della consulenza filosofica*, «Maieusis», 1/2001.

POLLASTRI N., *Osservazioni per una definizione della consulenza filosofica*, «Kykélion», 8/2002, pp. 55-64.

POLLASTRI N., *La consulenza filosofica tra saggezza e metodo*, «Intersezioni», 1/2003, pp. 67-94.

POLLASTRI N., *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Apogeo, Milano 2004.

POLLASTRI N., *Un primo “manuale” per l’apprendista consulente filosofico*, Introduzione a RAABE P., *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, trad. it. N. Pollastri, Apogeo, Milano 2006.

POLLASTRI N., *La vita filosofica è una vita politica*, in ZAMPIERI S. (a cura di), *Sofia e polis. Pratica filosofica e agire politico*, Liguori, Napoli 2012.

POLLASTRI N., *Il consulente filosofico al centro di salute mentale*, in «Phronesis» 19-20, Aprile 2013, pp. 37-50.

POLLASTRI N., *Consulenza e tradizione filosofica. Leggere attentamente prima dell’uso*, in MARTINI M.L. (a cura di), *Filosofie nella consulenza filosofica*, Liguori, Napoli 2013.

POMA A., *La consulenza filosofica*, «Kykélion» 8/settembre 2002, pp 1-18.

POPPER K. (1945), *La società aperta e I suoi nemici. Vol. I Platone totalitario*, trad. it. R. Pavetto, Armando Editore, Roma 1981.

PRINS-BAKKER A., *Philosophy in Marriage Counseling*, in LAHAV R., TILLMANN M. (a cura di), *Essays on Philosophical Counselling*, University Press of America, Lanham, Md., 1995.

Prolusione di Achenbach in occasione della celebrazione dei 40 anni della *Internationale Gesellschaft für die Philosophische Praxis*:  
[https://www.youtube.com/watch?v=j\\_rT6uCBGPs](https://www.youtube.com/watch?v=j_rT6uCBGPs)

R. ENNIS, *Critical Thinking Assessment*, «Theory Into Practice», vol. 32, n.3/1993, pp. 179-186.

RAABE P., *Issues in Philosophical Counselling*, Praeger, Westport 2002.

RAABE P., *Philosophical Counseling: Theory and Practice*, Praeger, Michigan 2001 (*Teoria e pratica della consulenza filosofica*, trad. it. N. Pollastri, Apogeo, Milano 2006).

RAMHARTER E., ROMIZI D., *Philosophical Counseling and Contradictions*, in FATIĆ A., AMIR L. (a cura di), *Practicing Philosophy*, Cambridge Scholar, Newcastle upon Tyne 2015.

REALE G., *Introduzione*, in REALE G. (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2000.

RICCI F., *I linguaggi del potere. Costruttori di significato, distruttori di senso*, Giappichelli, Torino 2003.

RIESMAN D. (1950), *La folla solitaria*, trad. it. G. Sarti, Il Mulino, Bologna 2009.

ROGERS C., *The necessary and sufficient conditions of therapeutic personality change*, in KIRSCHENBAUM H., HENDERSON V. (a cura di), *The Carl Rogers Reader*, Constable, Londra 1990.

ROMANO C., *El acontecimiento y el mundo*, Sígueme, Salamanca 2012.

ROMIZI D., *Intervista a Donata Romizi*, «Phronesis» 2016/n.25-26, pp. 73-84.

ROMIZI D., *Prenderla con filosofia* in: *Chiedilo al filosofo*, «Robinson - La Repubblica», 2017/n.43, p. 13.

ROVATTI P. A., *La filosofia può curare? La consulenza filosofica in questione*, Raffaello Cortina, Milano 2006.

RUSCHMANN E., *Philosophische Beratung*, Kohlhammer, Stoccarda 1999.

SARTRE J.P. (1943), *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, trad. it. G. Del Bo, Il Saggiatore, Milano 2014.

SARTRE J. P. (1945), *Porta chiusa*, trad. it. M. Bontempelli, Bompiani, Milano 2017.

SARTRE J. P. (1946), *L'esistenzialismo è un umanismo*, trad. it. G. Re Mursia, Mursia, Milano 1990.

SAUTET M. (1995), *Socrate al caffè. Come la filosofia può insegnarci a capire il mondo d'oggi*, trad. it. M. Lia, Ponte delle Grazie, Milano 1997.

SCHELER M. (1913), *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, in ID., *Scritti sulla fenomenologia e l'amore. Fenomenologia e teoria della conoscenza «Ordo amoris»*, trad. it. V. D'Anna, Franco Angeli, Milano 2008.



SCHELER M. (1916), *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, trad. it. R. Guccinelli, Bompiani, Milano 2013.

SCHICKEL V.J. (a cura di), *Philosophie als Beruf*, Fischer-Taschenbuch-Verlag, Francoforte 1982.

SCHOPENHAUER A. (1840), *Il fondamento della morale*, trad. it. E. Pocar, Laterza, Roma-Bari 1991.

SCHUMPETER J. (1942), *Capitalismo, socialismo, democrazia*, trad. it. di E. Zuffi, ETAS Libri, Milano 2001.

SCHUMPETER J., *L'imprenditore e la storia dell'impresa. Scritti 1927-1949*, trad. it. E. Grillo, A. Salsano, A. Carbonaro, A. Pagani, Einaudi, Torino 1993.

SCHUSTER S., *Philosophical Counseling*, «Journal of Applied Philosophy», 1991 8/2, pp. 219-223.

SCHUSTER S., *Philosophy As if It Matters: The Practice of Philosophical Counseling*, «Critical Review», vol. 6, 4/1993, pp. 587-599.

SCHUSTER S., *The Practice of Sartre's Philosophy in Philosophical Counseling and Existential Psychotherapy*, «Jerusalem Philosophical Quarterly», 44/1995, pp. 99-114.

SCHUSTER S. (1996), *The Meaning of Philosophical Counseling*, Lecture for the "Second International Conference on Philosophical Practice", Leusden, 25-28 August 1996, <https://sites.google.com/site/thephilosophicalcounselingweb/publication-list/the-meaning-of-philosophical-counseling> (<https://sites.google.com/site/thephilosophicalcounselingweb/publication-list/cosa-intendo-quando-dico-philosophical-counseling>) (data ultima visita: 22 dicembre 2022).

SCHUSTER S., *Philosophical Counseling and Humanistic Psychotherapy*, «Journal of Psychology and Judaism», vol. 20, 3/1996, pp. 247-259.

SCHUSTER S., *Sartre's Words a Paradigm for Self-Description in Philosophical Counseling*, in VAN DER VLIST W. (a cura di), *Perspectives in Philosophical Practice*, Vereniging voor Filosofische Practijk, Leusden 1996.

SCHUSTER S., *Philosophy Practice, An Alternative to Counseling and Psychotherapy*, Praeger, Westport 1999 (*La pratica filosofica. Un'alternativa al counseling psicologico e alla psicoterapia*, trad. it. F. Cirri, Apogeo, Milano 2006).

SCHUSTER S., *The philosopher's Autobiography. A qualitative Study*, Praeger Publishers, Westport 2003.

SCHUSTER S., *Marinoff's Therapy: A Critique of His Books on Philosophical Practice*, «International Journal of Philosophical Practice», 2/2, 2004, pp. 14-22.

SCHUSTER S., *Everybody's Philosophical Counseling*, «The Philosopher's Magazine», <https://archive.philosophersmag.com/everybodys-philosophical-counselling/>.

SCHUSTER S., *We Must Be Free or Die: Human Rights and the Virtue of Philosophical Counsellors*, «Entheléquia. Filosofia Prática», <https://sites.google.com/site/entelequiafilosofiapratica/aconselhamento-filosofico-1/we-must-be-free-or-die>.

SCHUSTERMAN R., *Practicing Philosophy. Pragmatism and the Philosophical Life*, Routledge, New York, 1997.

SEN A. (1993), *Capacità e benessere*, in ID., *Il tenore di vita. Tra benessere e libertà*, trad. it. L. Piotti, Marsilio, Venezia 1998.

SEN (A. 1999), *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, trad. it. G. Rigamonti, Mondadori, Milano 2000.

SENECA, *De tranquillitate animi*, trad. it. C. Lazzarini, BUR, Milano 2014.

SENOFONTE, *Economico*, trad. it. L. De Martinis, in DE MARTINIS L. (a cura di), *Senofonte. Tutti gli scritti socratici*, Bompiani, Milano 2013.

SENOFONTE, *Memorabili*, trad.it. A. Santoni, BUR, Milano 1989.

SIMMEL G. (1900), *Filosofia del denaro*, trad. it. A. Cavalli e L. Perucchi, UTET, Torino 1984.

SLOTEDIJK P. (2004), *Sfere III. Schiume. Sferologia plurale*, trad. it. S. Rodeschini, Raffaello Cortina, Milano 2015.

SLOTEDIJK P. (2009), *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, trad. it. S. Franchini, Raffaello Cortina, Milano 2010.

SLOTEDIJK P. (2010), *Stato di morte apparente. Filosofia e scienza come esercizio*, trad. it. S. Franchini, Raffaello Cortina, Milano 2011.

SLOTEDIJK P., *Crescita o extraprofitto. Appunti per una nuova concezione dell'idea europea di vita*, trad. it. A. Sciacchitano, Mimesis, Milano 2013.

Società Italiana di Counseling (S.I.Co.): <http://www.sicoitalia.it/online/>.

Società Italiana di Counseling Filosofico (SICoF): <https://www.sicof.it>.

SOLDANI R., *Intervista a Gerd Achenbach*, «Phronesis», 2/2004, pp. 127-142.

SOLDANI R., *Introduzione*, in ACHENBACH, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, trad. it. R. Soldani, Apogeo, Milano 2004.

SPAEMANN R., *Zur Kritik der politischen Utopie*, Ernst Klett Verlag, Stoccarda 1977.

Spazio Filosofo – Centro di formazione pratiche filosofiche:  
[www.spaziofilosofo.com](http://www.spaziofilosofo.com).

STEVENSON C. L. (1944), *Etica e linguaggio*, trad. it. S. Ceccato, Longanesi, Milano 1962.

SZASZ T. (1961), *Il mito della malattia mentale*, trad. it. F. Saba Nardi, Il Saggiatore, Milano 1966.

SZASZ T., *Insanity: The Idea and Its Consequences*, John Wiley & Sons, New York 1987.

TAYLOR C. (1992), *Il disagio della modernità*, trad. it. G. Ferrara degli Uberti, Roma-Bari, Laterza 1994.

TERENZIO, *Heautontimoroumenos*, trad. it. L. Piazzini, Mondadori, Milano 2017.

THIBON G. (1943), *Ritorno al reale: nuove diagnosi*, trad. it. I. de Giorgi, Volpe, Roma 1972.

TURKLE S. (2011), *Insieme ma soli. Perché ci aspettiamo sempre più dalla tecnologia e sempre meno dagli altri*, Einaudi, Torino 2019.

TYRRELL B. J., «Christotherapy: An Approach to Facilitating Psychospiritual Healing and Growth», in WICKS R., PARSONS R.D., CAPPS D. (a cura di), *Clinical Handbook of Pastoral Counseling*, Paulist, NY 1985.

VANNI ROVIGHI S., *Elementi di filosofia. Vol. I*, La Scuola, Brescia 1963.

VANNI ROVIGHI S., *Istituzioni di filosofia*, La Scuola, Brescia 1982.

VANNI ROVIGHI S., *Elementi di filosofia. Vol. 3*, La Scuola, Brescia 1996.

Voce “beneficio” nell’Enciclopedia Treccani:  
<https://www.treccani.it/vocabolario/beneficio/>.

Voce “orientación” nel Dizionario della lingua spagnola (Real Academia Española):  
<https://dle.rae.es/orientación>.

Voce “pratica” nell’Enciclopedia Treccani: <https://www.treccani.it/vocabolario/pratica/>.

VOLPONE A., *L’orizzonte variegato della consulenza filosofica: una discussione generale della pratica*, «Phronesis», 0/luglio 2003, pp. 29-46.

VOLPONE A., *Questioni antropologiche concernenti le pratiche filosofiche*, in M. SANTI (a cura di), *Philosophy for Children: un curriculum per imparare a pensare*, Liguori, Napoli 2005.

VOLPONE A., *Pratiche filosofiche comunitarie. Scritti epistemologici 1999-2009*, Algra, Catania 2012.

WARNOCK M., *The Neutral Teacher*, in HARE W. e PORTELLI J. (a cura di), *Philosophy of Education*, Brush Education Toledo USA 2001.

WINSTON D., *Philo of Alexandria*, Paulist, New York 1981.

WITTGENSTEIN L. (1953), *Ricerche filosofiche*, trad. it. R. Piovesan e M. Trinchero, Einaudi, Torino 2014.

ZAMBRANO M. (1943), *La confesión: género literario*, Siruela, Madrid 1995.

ZAMPIERI S., *Lo spazio del dialogo e la rinascita dell'attore morale*, in ID. (a cura di), *Sofia e polis. Pratica filosofica e agire politico*, Liguori, Napoli 2012.

ZAMPIERI S., *Manuale della consulenza filosofica*, Pubblicazione indipendente, Torino 2018.

ZINAICH JR. S., *Gerd B. Achenbach's 'Beyond-Method' Method*, «International Journal of Philosophical Practice», vol. 2, 2/2004, pp. 52-62.

