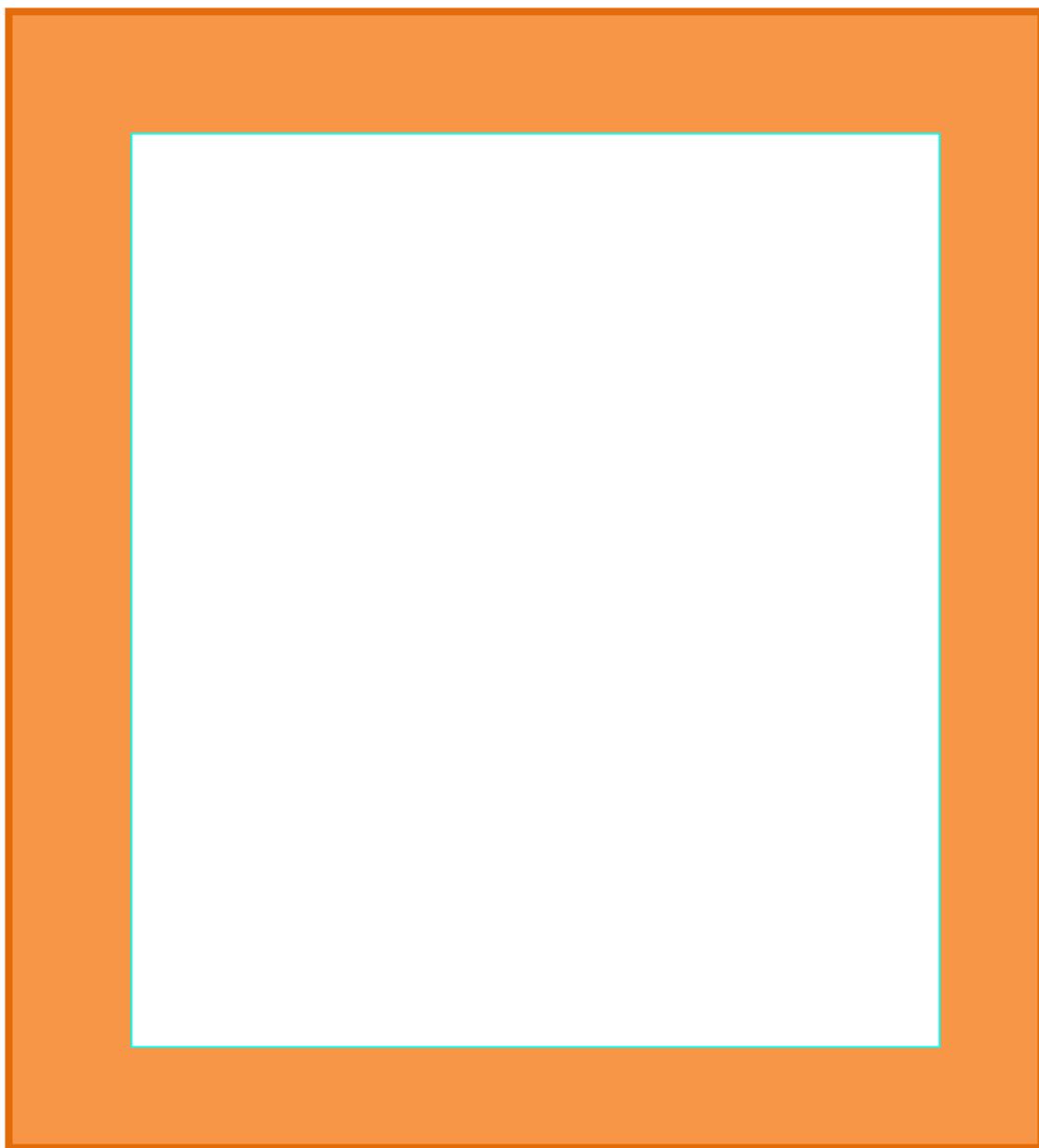


Rivista Italiana di Counseling Filosofico

Organo Ufficiale della Società Italiana di Counseling Filosofico

Anno VII Numero 7

Maggio 2011



Rivista Italiana di Counseling Filosofico

Organo Ufficiale della Società Italiana di Counseling Filosofico

Direzione Editoriale

Lodovico E. Berra, Luca Nave

Comitato di redazione

Fabrizio Biasin, Angelo Caruso, Angelo Giusto, Roberto Mazza,
Pietro Pontremoli, Stefano Tanturli, Elisabetta Zamarchi, Mariacarla Zunino

Comitato scientifico

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

Supplemento al n. 1 / 2011 di
"MAIEUSIS"
conoscenze e prassi per la crescita dell'uomo

RIVISTA QUADRIMESTRALE
Aut. Trib. Torino n. 5484 del 16.03.2001

Indice

Editoriale p. 5
di Mario D'Angelo e Luca Nave

Lezioni e interviste

Libretto di filosofia contemplativa (II parte) a cura di Rachele Mari-Zanoli p. 10
di Ran Lahav

Saggi e Articoli

Il counseling quale strumento per l'autodeterminazione del paziente p. 34
di Luca Nave

I processi cognitivi nel *decision making* in ambito medico, errori di pensiero, euristiche e bias p. 41
di Viviana Cislighi e Andrea Invernizzi

Conoscenza, mente, società p. 48
di Pietro Pontremoli

L'ermeneutica come fondamento della pratica del counseling filosofico p. 59
di Giovanni Piazza

La conoscenza di sé e l'ascolto di sé come strumento eminente del colloquio del counseling filosofico p. 69
di Lucia Zorzi

Esperienze di Counseling Filosofico

Il dialogo filosofico ed i Pazienti Uro-Oncologici tra il supporto esistenziale e la dialettica p. 81
di Lidia Arreghini (a cura di)

Philosophy with parents: il genitore "con-filosofo" nella parent-centered philosophy p. 88
di Carlo Molteni

Counseling, Comunicazione, *Philosophy for Community*: una dimensione del filosofare che connette e potenzia competenze e interazione comunicativa p. 102
di Sara Zanon

Ripensare la fiducia: un elemento centrale per la costituzione della Comunità di Pratica <i>di Lidia Perfranceschi e Elisabetta Zamarchi</i>	p. 111
Esperienza Estetica nelle prassi di counseling filosofico <i>di Valentina Raiola</i>	p. 118
Etica e cooperazione sociale. Il codice etico: ulteriore formalità o autentica possibilità? <i>di Linda Pierfranceschi</i>	p. 127
Nuove parole per nuovi colori. Un'esperienza di counseling filosofico con famiglie di tossicodipendenti <i>di Anna Lucia Manni</i>	p. 135
Laboratorio “Materia e Colore”. Carcere di Padova 2011 <i>di Rachele Mari-Zanoli</i>	p. 138
Recensioni	
Luca Nave e Maddalena Bisollo, <i>Filosofia del benessere. La cura dei pensieri e delle emozioni</i> <i>di Licia Lambertenghi</i>	p. 142
Pietro Pontremoli, <i>Il tempo che cura. Teoria e pratica del counseling Autogeno</i> <i>di Luca Nave</i>	p. 146

Editoriale

di Mario D'Angelo e Luca Nave

È con grande onore che ci accingiamo a scrivere l'editoriale per il numero del 2011 della *Rivista Italiana di Counseling Filosofico*, per un anno, cioè, così speciale.

Nel momento infatti in cui si ricorda e si celebra il 150° anniversario della nascita dello Stato italiano, la *Società Italiana di Counseling Filosofico* (SICoF) celebra il suo 10° compleanno. L'accostamento è fuori luogo, irriverente, e infatti è stato fatto con molta auto-ironia e con il sorriso sulle labbra. Tuttavia, è l'occasione per dire che in questi dieci anni la SICoF ha dato il suo piccolo ma significativo contributo per “unificare” il Paese. In questi anni, i counselor filosofici che si sono incontrati e riconosciuti nella SICoF, nel suo modo di concepire e praticare la filosofia, non si sono mai stancati di creare e di allargare una ricca rete di relazioni tra persone, istituzioni, città. Così, a partire dalla “casa-madre” di Torino, che è la sede nazionale, sono nate, a Vicenza e a Roma, le sedi regionali SICoF e le sedi distaccate della Scuola Superiore di Counseling Filosofico (SSCF), riconosciuta dalla SICoF. Successivamente, anche a Napoli è nata una Scuola di formazione in counseling filosofico (Metis) riconosciuta dalla SICoF, e a breve sorgeranno altre due scuole, in Puglia e in Sicilia. In questo modo, la SICoF ha garantito e sta garantendo la formazione e la presenza su tutto il territorio italiano di counselor filosofici professionisti, preparati e competenti, iscritti al suo Registro Nazionale (facilmente consultabile sul sito www.sicof.it).

Un altro aspetto importante dell'opera di “unificazione” è costituito dai diversi momenti di incontro che la SICoF ha organizzato, a partire anzitutto dal suo Convegno Nazionale annuo: è ormai diventata una pratica abituale quella di realizzarlo a rotazione nelle diverse sedi (Torino, Vicenza, Roma, Napoli e future). Tali Convegni sono stati sempre l'occasione per il confronto tra i diversi counselor filosofici italiani e stranieri, al fine di discutere le questioni relative alla nostra professione (la sua natura, il suo statuto, i suoi presupposti filosofici, gli ambiti di intervento, le affinità e le divergenze rispetto ad altre pratiche, ecc.). Ma sono anche altri i momenti di incontro: seminari, convegni tematici, corsi brevi di aggiornamento, ecc., tutti puntualmente segnalati nel nostro sito. Ovviamente, in relazione a ciò che stiamo dicendo, è per noi molto significativa questa stessa *Rivista*, con il contributo che essa dà alla conoscenza del counseling filosofico come da noi teorizzato e praticato. Analogamente, la pubblicazione da parte di molti di noi di articoli e di libri per varie riviste e per varie case editrici è un mattone che si aggiunge all'opera di costruzione di una “cultura” del counseling filosofico: è infatti fondamentale che quest'ultimo si affermi a livello sociale e culturale, cioè che diventi “abituale”, per una persona “in difficoltà esistenziale” o anche

solo desiderosa di “crescere in saggezza”, comunque non “malata”, non affetta da una psicopatologia, pensare di rivolgersi a un filosofo, con cui dialogare.

Una significativa recente iniziativa della SICoF, che va nella stessa direzione, cioè quella di moltiplicare le occasioni di confronto e di discussione, anche e soprattutto in vista di una continua crescita professionale oltre che culturale, è quella della Comunità Filosofica (www.comunitafilosofica.it), una rete on-line - ma che si concretizza anche in periodici incontri “fisici”- che tiene in contatto tra di loro, per un reciproco aggiornamento, gli ex-allievi delle Scuole riconosciute dalla SICoF iscritti al Registro.

Un ulteriore aspetto che ci piace sottolineare è la crescente presenza di counselor filosofici SICoF nei più diversi contesti, privati e pubblici, ove si riconosca l'importanza di una relazione d'aiuto “condotta con filosofia”. Ci limitiamo a fare solo due esempi: saranno counselor filosofici della SICoF, ex-allievi della Sede di Vicenza della Scuola Superiore di Counseling Filosofico, ormai professionisti, a condurre due sportelli di ascolto (uno per adulti e uno per adolescenti) e un laboratorio di pratica filosofica per bambini, che il Comune di Vicenza offrirà alla cittadinanza, grazie a un accordo con l'Assessorato all'Istruzione e alle Politiche Giovanili, mentre è in atto un progetto nazionale, condotto con il patrocinio del Ministero della Giustizia e sotto la direzione del dott. Alessandro Porcelluzzi, che porterà i counselor filosofici SICoF in numerosi carceri italiani, dove incontreranno i detenuti, a livello individuale e di gruppo, per filoso-fare con loro. Nel prossimo numero della *Rivista* proporrò una cronaca di questi due progetti, certamente arricchenti per la SICoF e, in generale, per il counseling filosofico italiano.

In occasione del decimo anniversario della nostra Associazione, la *Rivista* si arricchisce con una nuova sezione: vista la summenzionata crescente presenza dei counselor filosofici SICoF nei più disparati ambienti sociali, medico-sanitari, culturali, istituzionali, scolastici, aziendali e organizzativi, abbiamo creato una nuova sezione dedicata alle “Esperienze di counseling filosofico”, dove il lettore entrerà in contatto con quella che consideriamo l'anima della nostra disciplina-relazione d'aiuto: la pratica della filosofia. Gli articoli presenti in questa nuova sezione forniranno una “cronaca” dei diversi progetti di attuazione delle pratiche filosofiche, senza tuttavia disperdere il sostrato teorico che muove gli interventi stessi.

Ma procediamo con ordine nel presentare questo ricchissimo numero. In apertura, nella sezione dedicata alle “Lezioni e Interviste”, proponiamo la seconda parte del *Libretto di filosofia contemplativa* di **Ran Lahav**, la cui prima parte è stata pubblicata sul precedente numero della *Rivista*. Tradotto in italiano dalla counselor filosofica Rachele Mari-Zanoli, questo scritto contiene dei *Topics* che andranno a completare, attraverso una visione d'insieme, il personale approccio alla pratica filosofica del counselor filosofico israeliano. I testi di autorevoli filosofi, tra oriente e

occidente, proposti in apertura a ogni *Tema*, insieme ai commenti che Lahav fa seguire, crediamo abbiano lo straordinario potere di condurre il lettore verso una riflessione filosofica che spalanca orizzonti di senso e significato a riguardo di argomenti fondamentali per la propria esistenza e, naturalmente, per quella dei propri consultanti. Siamo certi che questo lavoro sarà apprezzato dai cultori delle Pratiche Filosofiche e pure da coloro che non hanno troppa dimestichezza con la nostra disciplina, come d'altronde è stata apprezzata la prima parte del *Libretto*.

La sezione “Saggi e articoli” viene inaugurata da **Luca Nave** con uno scritto intitolato *Il counseling quale strumento per l'autodeterminazione del paziente*; l'autore, alla luce delle sempre più frequenti situazioni cliniche ed esistenziali nelle quali ha luogo uno scontro tra il paternalismo bio-medico e l'autonomia e l'autodeterminazione del paziente, si interroga sulla natura del “bene” tra medicina e bioetica, scorgendo nell'arte del counseling uno strumento che, qualora adottato dal medico, può agevolare e garantire un'autentica autonomia del paziente, affinché quest'ultimo non sia - per dirlo con J.P. Sartre - “condannato alla libertà”. Anche l'articolo successivo si muove all'interno del contesto medico-sanitario: il lavoro di **Viviana Cislighi** e **Andrea Invernizzi**, *I processi cognitivi nel decision making in ambito medico, errori di pensiero, euristiche e bias*, tratta il problema della presa di decisione in medicina, con particolare attenzione alle principali scorciatoie cognitive (le euristiche) che il medico affronta quotidianamente, e gli errori cognitivi (i bias) che incontra durante il dilemma decisionale. Il tema della conoscenza collega questo articolo con quello di **Pietro Pontremoli**: intitolato *Conoscenza, mente, società*, analizza lo sviluppo della conoscenza quale obiettivo del counseling filosofico, interpretando tale sviluppo quale “strumento della vita” coniugabile tra psicologia, sociologia e filosofia “di ieri, di oggi e di domani”. Anche i due interventi successivi si muovono all'interno della “pratica teorica” della nostra disciplina: l'articolo “programmatico” di **Giovanni Piazza** è dedicato a *L'ermeneutica come fondamento della pratica del counseling filosofico*: partendo dal presupposto secondo cui “l'esistenza stessa dell'uomo è un'interpretazione”, l'autore mette in luce la possibilità che l'interpretazione intesa in senso ermeneutico - in particolare pareysoniano - possa giustificare la pratica del counseling filosofico nei suoi aspetti essenziali: l'importanza della relazione tra due persone, l'ascolto, la disposizione maieutica, l'assenza di una dottrina di riferimento rigida, il rispetto per la verità del consultante; alcuni di questi temi verranno poi ripresi da **Lucia Zorzi** ne *La conoscenza di sé e l'ascolto di sé come strumento eminente del colloquio del counseling filosofico*, in cui prospetta un possibile modo di applicare la filosofia al counseling filosofico attraverso la cura di sé e quindi al conseguente potenziamento della capacità di ascolto di sé e degli altri.

La summenzionata “pratica teorica” ci introduce così alla nuova sezione dedicata alle “Esperienze di counseling filosofico”: lo scritto di **Lidia Arreghini**, intitolato *Il dialogo filosofico ed i Pazienti*

Uro-Oncologici tra il supporto esistenziale e la dialettica, elaborato in collaborazione con i suoi colleghi dell'Istituto San Raffaele, contiene la descrizione di un'esperienza di Counseling filosofico svolta presso il Dipartimento di Urologia dell'IRCCS San Raffaele di Milano nell'ambito dei Progetti Ministeriali di assistenza globale al paziente oncologico, che ha portato alla creazione di un modello di supporto filosofico adatto al contesto nel quale si è svolta l'attività. Con lo scritto *Philosophy with parents: il genitore "con-filosofo" nella parent-centered philosophy*, **Carlo Molteni** propone l'illustrazione di un progetto sperimentale di counseling filosofico di gruppo con i genitori di adolescenti-studenti effettuata in un Liceo dell'interland milanese; **Sara Zanon**, nell'articolo *Counseling, Comunicazione, Philosophy for Community: una dimensione del filosofare che connette e potenzia competenze e interazione comunicativa*, narra la sua esperienza con i dipendenti comunali di Romano d'Ezzelino (VI); la coppia **Lidia Perfranceschi** ed **Elisabetta Zamarchi**, in *Ripensare la fiducia: un elemento centrale per la costituzione della Comunità di Pratica* presentavano una sintesi teorico-pratica del lavoro svolto nella fase finale di un percorso di formazione portato avanti con gruppo di docenti di lingua straniera; **Valentina Raiola** racconta *l'Esperienza Estetica nelle prassi di counseling filosofico* condotta presso un'importante azienda agricola del casertano, specializzata nella produzione biologica e biodinamica di ortofrutta, mentre il pezzo di **Linda Pierfranceschi** si sofferma su un argomento assai attuale, *Etica e cooperazione sociale*, chiedendosi se il *Codice Etico* sia un'ulteriore formalità o una autentica possibilità per il mondo aziendale. Questa sezione termina con gli articoli di **Anna Lucia Manni**, *Nuove parole per nuovi colori. Un'esperienza di counseling filosofico con famiglie di tossicodipendenti* e di **Rachele Mari-Zanoli**, la quale racconta la sua straordinaria esperienza artistica e filosofica condotta presso il Carcere di Padova, nel corso del *Laboratorio "Materia e Colore"*.

Chiudono, infine, questo ricchissimo numero due recensioni: la prima, di **Licia Lambertenghi**, è dedicata al libro di Luca Nave e Maddalena Bisollo, *Filosofia del benessere. La cura dei pensieri e delle emozioni* (vincitore del premio internazionale "Un libro per il Benessere 2010" patrocinato dal Salone Internazionale del Benessere "Vivere-In" di Ischia), l'altra è stata scritta da **Luca Nave** a proposito del testo di Pietro Pontremoli intitolato *Il tempo che cura. Teoria e pratica del counseling Autogeno*, pubblicato dalla neonata casa editrice Form Accademy di Pavia.

A questo punto non ci rimane che salutare con piacere, e vorremmo dire anche con orgoglio, l'uscita di questo nuovo numero della *Rivista* e darvi appuntamento al nostro prossimo Convegno Nazionale che avrà luogo dal 25 al 27 novembre 2011 a Vicenza. Il programma e le varie informazioni logistico-organizzative sull'evento verranno pubblicate sul sito www.sicof.it, che invitiamo a consultare per essere sempre aggiornati su questo e tanti altri avvenimenti.

Resta naturalmente valido il consueto invito rivolto a coloro che volessero collaborare con il prossimo numero della nostra *Rivista* a inviare i loro scritti all'indirizzo: luca.nave@isfipp.org.

Lezioni e interviste

Libretto di filosofia contemplativa.¹

Ran Lahav

Traduzione di Rachele Mari-Zanoli

Tema 1:

Contemplazione e filosofia

J. Krishnamurti

Quando la mente è calma, tranquilla, non sta cercando una soluzione, non sta resistendo e neppure evitando, solo a quel punto ci può essere una rigenerazione, poiché è a quel punto che la mente può percepire cosa è giusto, ed è il giusto che libera, non il nostro sforzo ad essere liberi.

Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, Book 1

Jason Saunders, *Greek and Roman Philosophy after Aristotle*, New York: Free Press, 1966, p.153-158

¹Il testo che presentiamo è la seconda parte dello scritto di Ran Lahav che è stato pubblicato sul precedente numero della *Rivista*. Il *Libretto di filosofia contemplativa* contiene dei *Topics* che andranno a completare, attraverso una visione d'insieme, il personale approccio alla pratica filosofica del counselor filosofico israeliano.

Seguono alcuni commenti relativi alla traduzione del testo.

Ho scelto di tradurre il testo in modo letterario, quasi asettico, cercando di non interpretare le parole dell'autore, questo per storpiare il meno possibile quanto il filosofo desidera comunicare al lettore. Questo modo di tradurre può portare a una mancanza di scorrevolezza in alcune parti del testo, ne sono cosciente, ma ho preferito questo rispetto al rischio di allontanare il lettore dalle intenzioni del filosofo.

Il secondo commento riguarda il contenuto del testo di Lahav. Il suo testo mi ha appassionato non solo come traduttrice e lettrice ma anche come filosofa e counselor filosofica. L'autore ha difatti la capacità di far riflettere anche su temi apparentemente scontati, avvia quindi a un percorso di ricerca filosofica. I suoi esercizi sono praticabili e le sue riflessioni ben spiegate.

L'ultimo commento riguarda traduzione e contenuto. Una traduzione a due invece che a quattro mani, come quella fatta con la Dott. Lucia Zorzi per la prima parte del testo, oltre che meno divertente è certamente meno filosofica. Mi sono mancati molto gli scambi con Lucia e gli splendidi ed interessanti dialoghi che si erano creati mentre procedevamo nella traduzione. A lei dedico questa traduzione e a tutti voi auguro una filosofica e appassionante lettura.

Dal capitolo 4

Lo scetticismo è una capacità o attitudine mentale che oppone apparenze a pregiudizi o a quant'altro, con il risultato che a causa dell'equipollenza di oggetti e di motivi così opposti, siamo dapprima portati ad uno stato di sospensione mentale, e dopo ad uno stato di "imperturbabilità" o quiete.

(...) L' "Equipollenza" noi la usiamo nello stesso modo sia nei confronti del probabile come anche dell'improbabile, per indicare che nessuno dei giudizi di conflitto ha la precedenza rispetto ad altri in quanto più probabile.

La "sospensione" è uno stato mentale di risposo per il quale non neghiamo né affermiamo nulla.

La "quiete" è la condizione indisturbata e tranquilla dell'anima.

Dal capitolo 12

Asseriamo ancora che il fine dello Scettico per quanto riguarda le questioni di opinione è la quiete e il sentimento moderato rispetto alle cose inevitabili.

Per questo lo Scettico, avendo smesso di filosofare con l'oggetto sottoposto a giudizio nel senso delle impressioni, e ricercando la verità tra quali di esse sono vere e quali false, così da ottenere quiete, si trovò coinvolto in contraddizioni di ugual peso e essendo incapace di decidere fra di loro sospese il giudizio; e dal momento che stava vivendo questo stato di sospensione, quello che ne seguì fu lo stato di quiete riguardo al giudizio di opinione.

L'uomo che opina che ogni cosa è per natura bene o male sarà per sempre inquieto: quando è senza le cose che reputa buone è tormentato dalle cose per natura cattive e rincorre le cose che lui pensa siano buone; e quando le ha ottenute non smette di ricadere in ulteriori perturbazioni a causa del suo entusiasmo irrazionale e immoderato,

Viceversa, l'uomo che determina che nulla è per natura cosa buona o cattiva non evita né persegue nulla con desiderio, e di conseguenza è imperturbato.

Karl Jaspers, *Way to Wisdom*

New Haven: Yale University Press, 1960, p. 120-125

Il desiderio di condurre una vita filosofica salta dal buio nel quale l'individuo si trova, dal senso di assenza di prospettiva quando guarda senza amore nel vuoto, dalla sua dimenticanza di se stesso

quando si sente che sta consumandosi in una vita di affari del mondo, quando improvvisamente si sveglia nel terrore e si chiede: “Cosa sono, cosa sto sbagliando? Cosa dovrei fare?”

La dimenticanza di sé è stata aggravata dalla macchina tempo. Con il suo orologio, i suoi lavori, sia assorbenti che puramente meccanici, che riempie sempre meno l'uomo come uomo, che può addirittura condurre l'uomo a sentire che è parte della macchina, intercambiabile, dirottato di qua e di là, e quando lasciato libero, lasciato a sentire che non è niente e che non può fare niente con se stesso.

E nel momento nel quale comincia a guarire, il colosso di questo mondo di nuovo lo ributta indietro nella macchinaria consumante del vuoto lavoro e del vuoto piacere.

Ma l'uomo come tale è incline alla dimenticanza di sé. Deve gettarsi fuori per non perdersi nel mondo delle abitudini, delle banalità superficiali, dal percorso battuto.

La filosofia è la decisione di svegliare la nostra fonte primaria, di ritrovare la via a noi stessi, e di aiutare noi stessi con delle azioni interne.

Vero, il nostro primo compito nella vita è svolgere i nostri compiti pratici, assolvere i compiti giornalieri.

Ma se desideriamo condurre una vita filosofica non dovremmo accontentarci dei compiti pratici; dovremmo guardare oltre il puro lavoro nell'intento di immergerci in esso come in un nostro cammino di auto-dimenticanza, omissione e colpa.

E condurre una vita filosofica significa anche prendere seriamente la nostra esperienza di uomini, di gioia e di dolore, di successo e fallimento, dell'oscuro e del confuso.

Non significa dimenticare ma possederci internamente alla nostra esperienza, non lasciarci distrarre ma pensare attraverso i problemi, non prendere le cose per garantite, al contrario elucidarle.

Ci sono due percorsi per la vita filosofica: la via della meditazione solitaria con tutte le sue ramificazioni e la via della comunicazione con gli uomini, della comprensione reciproca attraverso l'agire, il parlare e lo stare insieme in silenzio.

Noi uomini non possiamo rinunciare a momenti giornalieri di profonda riflessione. In questi momenti ricatturiamo la nostra auto-consapevolezza in modo da evitare che la fonte primaria vada persa completamente nelle inevitabili distrazioni della nostra vita quotidiana.

Quello che le religioni completano nella preghiera e nelle funzioni ha la sua analogia filosofica nell'immersione esplicita, nella comunione interna con l'essere noi stessi.

Questo può succedere solo a volte e in momenti (indifferentemente se all'inizio, alla fine o nel frammezzo della giornata) quando non siamo occupati nel mondo con intenti di parole e non siamo lasciati vuoti ma siamo in contatto con quello che è più essenziale.

Differentemente dalla religione contemplativa, la contemplazione filosofica non ha un fine sacro, un luogo sacro, una forma fissa.

L'ordine che le diamo non diventa una regola, rimane potenzialmente in movimento libero.

Questa contemplazione al contrario della funzione religiosa esige solitudine.

Qual è il possibile contenuto di questo tipo di contemplazione?

Primo, autoriflessione. Richiamo alla mente quello che ho fatto e pensato durante il giorno.

Mi chiedo se e dove ho sbagliato, se e dove sono stato disonesto con me stesso, se e dove ho evaso le mie responsabilità, se e dove sono stato insincero; e provo anche a discernere quali buone qualità ho dimostrato e cerco modi di rafforzarle.

Rifletto sul grado di controllo consapevole sulle mie azioni che ho esercitato durante il giorno. Giudico me stesso – nei confronti della mia particolare condotta, non nei confronti dell'intero uomo che sono, in quanto questo mi è inaccessibile – trovo principi in accordo ai quali decido di giudicarmi, forse mi fisso nella mente parole che pianifico di rivolgermi nei momenti di paura, sconforto, noia e in altri stati nei quali il sé è perso, parole magiche come se fossero richiami (quali: moderati, pensa agli altri, sii paziente, Dio è).

Imparo dalla tradizione che va dai Pitagorici agli Stoici, ai Cristiani a Kierkegaard e Nietzsche, con l'ingiunzione all'autoriflessione; mi rendo conto che questa riflessione non potrà mai essere definitiva e che è infinitamente suscettibile all'errore.

Secondo, riflessione trascendentale. Guidato da metodi filosofici, guadagno consapevolezza nell'essere autentico, del divino. Leggo i simboli del essere con l'aiuto della letteratura e dell'arte. Li capisco meglio grazie allo scrutinio² filosofico.

Cerco di discernere dal che cosa è indipendente dal tempo, cerco di arrivare alla fonte della mia libertà e attraverso ciò essere la cosa stessa; cerco di partecipare alla creazione.

Terzo, rifletto su quello che deve essere fatto nel presente. La rimembranza della mia propria vita fra gli uomini è lo scenario in base al quale chiarifico i miei compiti attuali sino a scendere nei dettagli di questo preciso giorno, nel quale a causa dell'inevitabile intensità dei compiti pratici perdo la mia consapevolezza del Significato della comprensione.

² N.d.t. termine anche traducibile con valutazione

Quello che guadagno solo per me stesso di riflesso sarebbe – se fosse tutto- come nulla di guadagnato.

Quello che non è realizzato nella comunicazione ancora non è, quello che non è completato in essa non ha una base ultimata.

La verità inizia col due.

Di conseguenza la filosofia richiede: una ricerca costante di comunicazione, che va rischiesta senza riserve, la rinuncia all'auto-asserzione che forza oltre se stessi in un sempre nuovo travestimento , vivere nella speranza che in ogni vera rinuncia sarete in un modo incalcolabile ridati a voi stessi.

Perciò mi devo continuamente mettere in dubbio, non devo crescere convinto, non devo legarmi ad ogni luce che appare in me stesso. Nel credo che questo mi illuminerà affidabilmente e mi giudicherà nella verità.

Se medito in queste tre forme – auto-riflessione meditazione trascendentale, contemplazione dei miei compiti - e mi apro alla comunicazione illimitata, un'imponderabile presenza che non può mai essere forzata potrebbe giungermi: la chiarezza del mio amore, il nascosto e sempre incerto imperativo della divinità, la rivelazione dell'essere – forse portante con sé pace della mente nel costante tumulto della vita, fiducia nella base delle cose malgrado le più terribili catastrofi del mondo, saldi nella decisione nel bel mezzo delle vacillazioni della passione, una ferma lealtà nel bel mezzo delle momentanee tentazioni della vita.

Se nella mia meditazione raggiungo la consapevolezza della Completezza tramite la quale vivo e posso vivere meglio, la meditazione apporterà il tono dominante che mi porta attraverso il giorno nelle sue innumerevoli attività, anche quando sono sballottato dalla macchina tecnica.

Perciò in questi momenti quando torno a casa come se ritornassi a me stesso acquisisco un'armonia di fondo che persiste oltre agli umori ed ai movimenti del giorno, che mi sostiene in tutto il mio deragliamento, confusione, caduta emotiva non lasciandomi annegare nell'abisso.

Questi momenti danno al presente sia memoria che futuro, danno alla mia vita coesione e continuità.

Filosofare è perciò di colpo imparare come vivere e sapere come morire. Poiché l'incertezza dell'esistenza temporale della vita è sempre un esperimento.

Abraham Heschel, *Man is Not Alone: A Philosophy of Religion*

New York: Farrar, Straus and Giroux, 1994, p. 13

Una filosofia che inizia con dubbi radicali finisce nella radicale perdita di speranza. Questo era il principio di *dubito ut intelligam* che ha preparato il suolo per I moderni gospel di perdita di

speranza. “La filosofia inizia con la meraviglia” (Platone, *Teeteto* 155 a.C.), in uno stato mentale che potremmo chiamare traumatico (da *thaumazein* – dubitare) " distinto dallo scetticismo.

Addirittura prima che concettualizziamo quello che percepiamo, siamo stupiti dalle parole, dai dubbi.

Possiamo dubitare di tutto, eccetto di essere colti dallo stupore.

Quando siamo nel dubbio, solleviamo domande, quando siamo stupiti non sappiamo neppure come porre una domanda.

I dubbi possono essere chiariti, lo stupore radicale non può mai essere cancellato.

Non c'è riposta al mondo allo stupore generale dell'uomo.

Sotto il fluttuante mare delle nostre teorie e spiegazioni scientifiche giace *l'aboriginale* abisso dello stupore radicale.

Lo stupore radicale ha uno scopo più vasto che ogni altro atto umano. Mentre ogni atto di percezione o cognizione ha come suo obiettivo un selezionato segmento di realtà, lo stupore radicale si riferisce a tutta la realtà, non solo a quello che vediamo, ma anche all'atto proprio del vedere come anche a noi stessi che vediamo e siamo stupiti dalla capacità di vedere.

J. Krishnamurti, *Think of These Things*

New York: HarperPerennial, 1964, p. 27-28

Vi siete mai seduti silenziosamente, senza fissare la vostra attenzione su nulla, senza fare uno sforzo per concentrarvi, ma con la mente molto quieta, calma?

In quel momento sentite tutto, nevvvero? Sentite i rumori lontani come anche quelli che sono molto vicini, i suoni immediati - il che significa in realtà che state ascoltando ogni cosa.

La vostra mente non è confinata ad uno stretto piccolo canale. Se potete ascoltare così, ascolterete facilmente, senza sforzo, sentirete che uno straordinario cambiamento sta avvenendo dentro di voi, un cambiamento che arriva senza la vostra volontà, senza che voi lo richiediate: e in quel cambiamento c'è una grandissima bellezza, profondità e interiorità .

(...) Se potete ascoltare in questo modo con facilità, con una certa felicità, vi accorgete che una sorprendente trasformazione sta avvenendo nel vostro cuore, nella vostra mente - una trasformazione che non avreste mai immaginato o in alcun modo prodotto.

La riflessione é una cosa molto strana, nevvvero? Sapevate che cosa è la riflessione?

Riflettere o pensare è per la maggior parte delle persone qualche cosa che si forma dalla mente, e che combatte sopra i loro pensieri. Ma se davvero potete ascoltare tutto – il levigare dell'acqua sulla riva del fiume, il canto degli uccelli, il pianto di un bambino, vostra madre che vi sgrida, un amico

che vi prende in giro, vostra moglie o marito che vi irritano—allora troverete che andrete oltre le parole, oltre le espressioni puramente verbali che lacerano l'essere di ognuno di noi.

Tema 2:

Il Sé e le sue Profondità

Robert Browning (1812–1889), 'Paracelsus'

Nicholson & Lee, eds. *The Oxford Book of English Mystical Verse*.

La Verità è in noi stessi: non sale
Da cose esterne, comunque tu la possa pensare.
C'è un centro interno in ognuno di noi,
Dove la verità vive pienamente; e intorno,
Muro su muro, la carne la cinge
Questa perfetta, chiara percezione—che è la verità,
Una enigmatica e perversa rete carnale
La lega e fa ogni errore: e, per CONOSCERE,
Piuttosto consiste nell'aprirle una via,
Dalla quale lo splendore imprigionato potrebbe scappare.
Poi come buon entrata per una luce
Che si supponeva non ci fosse.

Plotinus, *Enneads* (I 1.vii)

The Neoplatonists, John Gregory, London: Kyle Cathie, 1991, p. 119

Ma com'è che noi percepiamo? (...)

Il potere di percezione dell'anima non deve essere volto ad oggetti sensibili, ma piuttosto, deve essere abile a cogliere impressioni prodotte dalla sensazione dell'essere vivente, in quanto queste sono già entità intellegibili.

La sensazione esterna allora è un'immagine di quest'apprensione interna dell'anima, che ha più grande realtà che essere un'impassibile contemplazione di forme pure.

Sono queste forme, la fonte della sovranità dell'anima sull'essere vivente, che rendono possibile il ragionamento discorsivo, giudizi e azioni di intelletto, ed è precisamente qui che "siamo" localizzati.

Quello che sta sotto questo livello di funzionamento ci appartiene, ma “noi” siamo il più alto noi stessi che controlla l’intero essere complesso.

Non c’è ragione di non usare del tutto il termine “essere vivente”, se riconosciamo che il vero uomo sale sopra quella parte più bassa, mescolata, che Platone chiama “leonina” e “bastia a più teste”.

Perciò coincide con l’anima pensante, così che quando ragioniamo è il “noi” che ragiona, poiché il ragionare è un’attività dell’anima.

David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book I, Part 4, section 6

Ci sono alcuni filosofi che immaginano che siamo in ogni momento intimamente coscienti di quello che chiamiamo noi stessi; che ne sentiamo l’esistenza e la continuità di esistenza: e che ne sono certi, oltre all’evidenza di una dimostrazione, della perfetta identità come anche della semplicità. La più forte sensazione, la più violenta passione, dicono, invece che distrarci da questa visione, la fissano più intensamente e ci fa considerare la sua influenza sul sé data sia dal piacere che dal dolore. Ottenere un’ulteriore prova di questo servirebbe ad indebolire la prova stessa; dal momento che nessuna prova può derivare da un qualsiasi fatto del quale siamo così intimamente coscienti; neppure c’è qualcosa di cui possiamo essere certi se dubitiamo di questo.

Sfortunatamente tutte queste asserzioni positive sono contrarie all’esperienza di fondo che perorano, e neppure abbiamo idea del sé dopo di che questo è stato qui spiegato. Allora, da quale impressione può derivare quest’idea?

A questa domanda è impossibile rispondere senza una manifesta contraddizione e assurdità; ma è una domanda alla quale necessariamente dobbiamo rispondere, se abbiamo in mente di passare per chiari ed intellegibili. Deve essere l’impressione di qualcuno che dà il lancio a ogni idea reale. Ma sé o persona non è impressione di chiunque, ma di quella a cui le nostre svariate impressioni e idee pensiamo facciamo riferimento. Se ogni impressione solleva l’idea di sé, questa impressione deve continuar invariabilmente immutabile, attraverso l’intero corso delle nostre vite; siccome in sé si suppone esista anche dopo. Ma non c’è un’impressione costante ed invariabile. Dolore e piacere, cordoglio e gioia, passioni e sensazioni si susseguono l’un l’altra, e non esistono mai contemporaneamente.

Perciò non può essere da nessuna di queste impressioni, e da nessun altra, che l’idea di sé deriva; di conseguenza quest’idea non c’è.

Ma ancora, che cosa deve diventare di ogni nostra particolare percezione al di là da questa ipotesi? Tutte queste sono differenti e distinguibili e separabili le une dalle altre e potrebbero essere considerate separatamente, e possono esistere separatamente e non hanno bisogno di nulla che

sostenga la loro esistenza. In quale modo perciò appartengono al loro sé, e come sono come sono connessi ad esso? Da parte mia, quando entro intimamente in quello che chiamo me stesso, inciampo sempre in qualche particolare percezione o altro, di caldo o freddo, luce o ombra, dolore o piacere. Non riesco mai a catturarmi senza una percezione, e non posso mai osservare qualcosa se non la percezione. Quando le mie percezioni sono rimosse per un pò, come nel sonno, per quella durata sono insensibile a me stesso, e posso veramente dire di non esistere. E se tutte le mie percezioni fossero rimosse dalla morte, non potrei né pensare, né sentire, né vedere, né amare, né odiare dopo la dissoluzione del mio corpo dovrei essere interamente annientato, anche se neppure concepisco cosa sarebbe ulteriormente richiesto per rendermi una perfetta non-entità. Se qualcuno, dopo una riflessione seria e senza pregiudizi, pensa di avere una differente nozione di se stesso, devo confessare che non posso continuare a ragionare con lui. Tutto ciò che posso concedergli é che potrebbe essere anche lui nel giusto come me, e siamo essenzialmente differenti per questo particolare. Potrebbe forse percepire qualcosa di semplice e continuato, che chiama se stesso, anche se sono certo che in me non c'è questo principio.

Henri Bergson, *Time and Free Will*

(An essay on the Immediate Data of Consciousness), translation by F.L. Pogson, London: Allen & Unwin, 1959, p. 169-170

Allorquando i nostri più fidati amici sono d'accordo nel consigliarci qualche passo importante, i sentimenti che manifestano con tanta insistenza si insinuano o nella superficie del nostro ego e si solidificano allo stesso modo delle idee delle quali abbiamo appena parlato.

Poco a poco formeranno una spessa crosta che ricoprirà i nostri sentimenti, potremmo credere che stiamo agendo liberamente, ma sarà solo guardando al passato, più avanti nel tempo, che potremo vedere quanto ci sbagliavamo.

Ma poi, proprio quando l'atto sta per essere commesso, *qualcosa* potrebbe rivoltarsi contro di esso. Nel profondo radicato sé che emerge sulla superficie.

É la crosta esterna che improvvisamente si sta liberando da un'irresistibile pressione.

Perciò nel profondo del sé, al di là della più ragionevole ponderazione e al di là di ogni consiglio ragionevole, qualcos'altro si attiva – un calore graduale e un'ebollizione improvvisa di sensazioni e idee, non non-percepita ma piuttosto non-notata.

Se ritorniamo ad essi e con cautela scrutiamo nella nostra memoria, dovremmo poter vedere che avevamo noi stessi dato forma a queste idee, che avevamo noi stessi vissuto queste sensazioni, ma che, malgrado qualche strana reticenza ad esercitare la nostra volontà, li avevamo spinti nella parte più scura e profonda della nostra anima ogni qualvolta questi erano risaliti in superficie.

E questo è perché cerchiamo invano di spiegare i cambi improvvisi di opinione tramite le visibili circostanze che li precedono.

Desideriamo sapere la ragione per la quale abbiamo cambiato idea, e pensiamo che abbiamo deciso senza ragione, e forse contro ogni ragione. Ma in certi casi questa è la migliore delle ragioni.

Questo perché l'azione che abbiamo commesso non esprime alcune idee superficiali esterne a noi stessi, distinguibili e facili da imputare; bensì è in accordo con l'interezza dei nostri sentimenti più intimi, pensieri ed aspirazioni, con quella particolare concezione di vita che è l'equivalente di tutta la nostra passata esperienza, in una parola, con la nostra idea personale di felicità ed onore.

Ralph Waldo Emerson

(Written after Emerson's first trip to England)

Riconosco la distinzione tra Sé esterno e Sé interno, la doppia consapevolezza che in questo errante, passionale, mortale sé siede una mente suprema ed immortale della quale non conosco il potere, ma che è più forte di me, che è più saggia di me, che non mi ha mai approvato nello sbaglio; cerco il suo consiglio nei miei dubbi; mi riparo in essa nei pericoli; le rivolgo preghiera nelle mie iniziative. Ci svegliamo e ritroviamo in una scala, ci sono scale sotto di noi, che ci sembra di aver salito, ci sono scale sopra di noi che salgono e che non riusciamo più a vedere a causa della distanza... È il segreto del mondo che tutte le cose sussistono e non muoiono, ma solo si ritirano per un po' dalla vista e poi ritornano.

Nulla è morto: gli uomini si fingono morti, e resistono ai funerali e ai tristi obitori e li stanno, guardando fuori dalla finestra, sani e in salute, in nuovi e strani mascheramenti.

Martin Buber, *I and Thou*

New York: Charles Scribner's Sons, 1979, p.54-55

Le parole base sono dette in ognuno. Quando uno ti dice Io, anche l'Io della coppia Io-tu è detto.

Quando uno dice Esso³, anche l'Io della coppia di parole Io-Esso è detto.

La parola base Io-Tu può solo essere detta all'intero essere.

La parola base Io-Esso non può mai essere detta ad un intero essere.

Non c'è un Io come tale ma solo l'Io della parola base Io-Tu e l'Io della parola base Io-Esso.

(...)

³ N.d.T. Ho tradotto il termine Inglese *it* con *esso*. Questa traduzione è imprecisa ma è quella che più si avvicina alla terza persona singolare neutra che in Italiano non abbiamo ma che in Inglese come anche in tedesco, quindi nella lingua originale del testo, esiste.

La vita di un essere umano non esiste meramente nella sfera dei verbi orientati all'obiettivo. Non consiste meramente in attività che hanno qualcosa per il loro oggetto⁴.

Percepisco qualcosa. Sento qualcosa, immagino qualcosa. Voglio qualcosa. Capisco qualcosa. La vita di un essere umano non consiste meramente di questo e di cose simili.

Questo e le cose simili sono la base del campo dell'Esso. Ma il campo del Tu ha un'altra base.

Chiunque può dire che il Tu non ha qualcosa per oggetto. Ma in ogni dove c'è qualcosa c'è anche un altro qualcosa; ogni Esso delimita altri Sé; è unicamente nella virtù di delimitarsi agli altri. Ma dove c'è il Tu non c'è qualcosa. Il Tu non ha delimitazioni. Chiunque dica il Tu non ha qualcosa, non ha nulla. Ma sta in relazione.

Tema 3:

Parole, Silenzio e Oltre

Lao Tzu, *Tao Teh Ching poem 1*

Wenry Wei, *The Guiding Light of Lao Tzu*, Wheaton, Illinois: Theosophical Publishing, 1985, p. 129

Il Tao che può essere spiegato non è il Tao Eterno

Il nome che può essere nominato non è il Nome Eterno

L'Innominabile è originatore di Paradiso e Terra

L'Innominabile è madre di diecimila cose.

Perciò,

Sii sempre senza desiderio, così da discernere l'essenza magnifica del Tao;

Abbi sempre qualche desiderio, così da discernere le sue manifestazioni.

Queste due provengono dalla medesima sorgente

Ma sono diverse nel nome.

La loro natura identica è un mistero.

Il mistero dei misteri-

Questa è la porta di tutta la magnifica essenza.

Henri Bergson, *Time and Free Will*

⁴ N. d. T. Questa frase non è chiara nella versione Inglese e andrebbe verificata con quella originale in tedesco.

(An essay on the Immediate Data of Consciousness), translation by F.L. Pogson, London: Allen & Unwin, 1959, p. 129-132

Quando ad esempio passeggiavo per la prima volta in una città nella quale andrò a vivere, l'ambiente produce in me due impressioni nello stesso momento, una delle due è destinata a durare mentre l'altra cambierà costantemente. Ogni giorno percepisco le stesse cose, e siccome so che sono gli stessi oggetti li chiamo sempre con lo stesso nome e credo che mi sembrino sempre gli stessi. Ma se torno, dopo un periodo sufficientemente lungo, all'impressione che ho sperimentato durante i primi anni, sono sorpreso dal notevole, inesplicabile e di fatto inesprimibile cambiamento che ha avuto luogo.

Sembra che questi oggetti, continuamente percepiti da me e costantemente impressi⁵ nella mia mente, abbiano finito col prendersi qualcosa dalla mia esistenza conscia, come me hanno vissuto e come me sono invecchiati. Questa non è una pura illusione; se l'impressione di oggi fosse assolutamente identica a quella di ieri, quale differenza ci sarebbe tra percepire e riconoscere, tra imparare e ricordare? Ora questa differenza sfugge all'attenzione della maggior parte di noi; la percepiamo con difficoltà, sempre che non ne siamo resi attenti e dunque guardiamo attentamente in noi stessi.

Il motivo è che la nostra per così dire esterna vita sociale è praticamente per noi più importante che la nostra esistenza interna e individuale.

Tendiamo istintivamente a solidificare le nostre impressioni in modo da esprimerle in linguaggio. Quindi confondiamo il sentimento in quanto tale, che è in uno stato perpetuo di divenire, con il suo permanente oggetto esterno, e specialmente con la parola che questo oggetto esprime.

Nello stesso modo poiché la fugace durata del nostro ego è fissata da questa proiezione nello spazio omogeneo, le nostre impressioni in costante cambiamento che si avvolgono intorno all'oggetto esterno che ne è la loro causa, assume i suoi contorni definiti e la sua immobilità.

Le nostre semplici sensazioni, prese al loro stato naturale, sono ancora più transitorie. Il tale ed il talaltro sapore, così come il tale e il tal altro odore mi piacevano quando ero bambino, ma ciò malgrado non mi piacciono oggi.

Ora attribuisco ancora lo stesso nome alla sensazione che ho sperimentato e parlo come se solo il mio gusto fosse cambiato, in realtà l'odore e il gusto sono rimasti gli stessi.

In questo modo solidifico ancora la sensazione; e quando il suo cambiamento diventa talmente ovvio che non riesco a riconoscerlo, astraggo questo cambiamento sino a dargli un proprio nome e sino a solidificarlo nella forma di un *gusto*.

⁵ N.d.T qui con impressi si intende "re-impressi più volte" ovvero con un senso sì di continuità ma anche di ripetibilità.

Ma in realtà non ci sono né sensazioni uguali né gusti multipli: questo poiché le sensazioni e i gusti mi sembrano *oggetti* non appena li isolo e gli attribuisco un nome, nell'anima umana ci sono solo *processi*. Quello che vorrei dire è che ogni sensazione è alterata dalla ripetizione, e se non mi sembra che cambi di giorno in giorno è perché la percepisco attraverso l'oggetto che ne è la causa, attraverso la parola che la traduce.

Questa influenza del linguaggio sulla sensazione è più profonda di quanto normalmente si pensi. Non solo il linguaggio ci fa credere nel non cambiamento della sensazione, ma a volte ci trae in inganno sulla natura della sensazione sentita.

Perciò quando assaggio una pietanza, che si suppone, essere squisita per via del nome suggestivo che porta e dell'approvazione che le viene data, questa arriva tra la mia sensazione e la coscienza e posso arrivare a credere che il sapore mi piaccia quando con un leggero sforzo di attenzione mi accorgerei del contrario.

In breve, la parola dai contorni ben definiti, la parola spiccia e pronta, che accumula lo stabile, comune e di conseguenza impersonale elemento nell'impressione dell'umanità, schiaccia o perlomeno copre, le delicate e fuggitive impressioni della nostra coscienza individuale. Per mantenere lo sforzo in termini uguali, l'altro dovrebbe esprimersi con parole precise; ma queste parole, non appena formate, si rivolterebbero contro la sensazione che le ha generate e inventate, e al fine di mostrare che la sensazione è instabile, gli imporrebbero la propria stabilità.

Paul Tillich, *Dynamics of Faith*

New York: Harper & Row, 1957, p. 41-43

L'ultimativo ultima dell'Uomo deve essere espresso simbolicamente, poiché solo il linguaggio simbolico è in grado di esprimere l'ultimativo. Tale affermazione richiede spiegazioni rispetto a diversi aspetti.

Nonostante le diverse sfaccettature della ricerca sul significato e la funzione dei simboli in questo momento in corso nella filosofia contemporanea, ogni scrittore che usa il termine "simbolo" deve spiegarne il significato secondo la sua comprensione.

I simboli hanno una caratteristica in comune con i segni: indicano oltre a se stessi qualcos'altro.

Il segnale rosso all'angolo della strada indica di fermare il movimento delle auto a certi intervalli. La luce rossa ed il fermarsi delle auto non hanno necessariamente una correlazione, ma convenzionalmente sono uniti sino a quando dura la convenzione.

Lo stesso vale per le lettere ed i numeri e parzialmente anche per le parole. Essi indicano significati e suoni oltre loro stessi. Hanno ricevuto questa speciale funzione dalla convenzione all'interno di

una nazione o dalle convenzioni internazionali, come i simboli matematici. A volte questi segni sono chiamati simboli; ma è deplorabile giacché rende la distinzione tra segni e simboli più difficile.

Decisivo è il fatto che i segni non partecipano nella realtà a ciò che indicano, mentre i simboli vi partecipano.

Perciò i segni possono essere sostituiti a causa di espediente o convenzione, mentre i simboli no.

Questo porta alla seconda caratteristica dei simboli: partecipa a quello a cui indica: la bandiera partecipa al potere e alla dignità della nazione per la quale sta.

Quindi non può essere sostituita eccetto dopo una catastrofe storica che modifica la realtà della nazione che simbolizza.

Un attacco alla bandiera è percepito come un attacco alla maestosità del gruppo dal quale è riconosciuta. Un tale attacco è considerato blasfemo.

La terza caratteristica del simbolo è che apre a livelli di realtà che in altro modo sarebbero a noi chiusi.

Tutte le arti creano simboli per un livello di realtà che non potrebbe essere raggiunto in altro modo.

Un quadro ed un poema rivelano elementi di realtà che non possono venir apprezzati scientificamente.

Nel lavoro creativo incontriamo la realtà in una dimensione che sarebbe a noi chiusa senza tale lavoro.

La quarta caratteristica del simbolo non solo apre a dimensione e ad elementi di realtà che altrimenti resterebbero inavvicinabili, ma anche schiude dimensioni e elementi della nostra anima che corrispondono a dimensioni di elementi di realtà.

Un grande gioco ci dà non solo una nuova visione della scena umana, ma ci apre a profondità nascoste del nostro essere.

Di conseguenza siamo in grado di ricevere quanto il gioco ci rivela in realtà. All'interno di noi stessi ci sono dimensioni delle quali non possiamo diventare coscienti se non attraverso i simboli quali le melodie e i ritmi nella musica.

Max Picard, *The World of Silence*

Translated by Stanley Godman, Washington: Gateway, 1988, p. 24-27

Il discorso uscì dal silenzio, dalla pienezza del silenzio.

La pienezza del silenzio sarebbe esplosa se non fosse stata capace di convogliare nel discorso.

Il discorso che esce dal silenzio è come se fosse giustificato dal silenzio che lo precede.
È lo spirito che legittima il discorso, ma il silenzio che precede è la madre incinta che procrea il discorso dalla creatività attiva dello spirito. Il segno di questa creatività attiva dello spirito è il silenzio che precede il discorso.

In qualsiasi momento un uomo inizi a parlare, ad ogni nuovo inizio la parola comincia dal silenzio.
È così auto-evidente e così non ostruttivo come se fosse puramente il rovescio del silenzio, puramente in quanto silenzio rigirato

Il discorso è, infatti, il rovescio del silenzio, così come il silenzio è il roverso del discorso.

C'è qualcosa di silenzioso in ogni parola, come un pezzo rimanente⁶ del discorso d'origine.

E in ogni silenzio c'è qualcosa della parola parlata, come un pezzo rimanente del potere che ha il silenzio di creare discorso. Il discorso è perciò essenzialmente relazionato al silenzio.

Sino a che un uomo non parla a un altro, non impara che il discorso non appartiene più al silenzio ma ad all'uomo.

Lo impara attraverso il *Tu*⁷ dell'altra persona, attraverso la quale la parola *Tu* appartiene all'uomo e non più al silenzio.

Quando due persone stanno conversando l'una con l'altra, di fatto una terza persona è sempre presente: il Silenzio sta ascoltando. Questo è quello che dà ampiezza alla conversazione: quando le parole non si muovono solo nello stretto spazio occupato dai due conversatori, ma vengono da lontano, dal posto nel quale il silenzio sta ascoltando.

Questo dà alle parole una nuova pienezza. Ma non solo questo: le parole sono dette come se venissero *dal* silenzio, da quella terza persona, e chi ascolta riceve più di quanto chi parla sarebbe, da solo, in grado di dargli.

Il silenzio è il terzo oratore in una conversazione di questo tipo. Alla fine dei Dialoghi platonici è sempre come se fosse il silenzio stesso a parlare. Le persone che parlavano sembrano essere diventate ascoltatrici del silenzio.

(...)

Il silenzio è un mondo in se stesso, e da questo mondo di silenzio il discorso impara a formarsi in mondo: il mondo del silenzio e il mondo del discorso si confrontano l'un l'altro⁸.

Il discorso è perciò opposto al silenzio, ma non come un nemico: è solo l'altra parte, il rovescio del silenzio.

Si può sentire il suono del silenzio attraverso il discorso. Il discorso reale non è difatti null'altro che la risonanza del silenzio.

⁶ N.d.T. Nel senso di continuato e duraturo.

⁷ N.d.T. Nel testo inglese è scritto *Thou* ossia *you* (tu in italiano) nella sua forma arcaica.

⁸ N.d.T. Ossia reciprocamente

Abraham Heschel, *Man is Not Alone: A Philosophy of Religion*

New York: Farrar, Straus and Giroux, 1994, p. 15-16

Stiamo sempre cesellando parole, e le parole recedono sempre.

Ma le esperienze più grandi sono quelle per le quali non abbiamo espressioni.

Vivere unicamente su quello che possiamo dire è gozzovigliare nella polvere, invece che dissotterrare il suolo.

Come possiamo ignorare il mistero, nel quale siamo coinvolti, al quale siamo attaccati dalla nostra particolare esistenza? Come possiamo rimanere sordi al battito del cosmo che sottilmente echeggia nelle nostre anime?

Il più fidato è il più misterioso.

La meraviglia da sola è l'ambito che ci può dirigere al fulcro del significato.

Come entro nel prossimo secondo della mia vita, mentre sto scrivendo queste righe, sono consapevole che essere spazzato via dall'enigma e fare una pausa – piuttosto che fuggire e dimenticare – è vivere appieno.

Diventare consapevole dell'ineffabile è separarsi dalle parole. L'essenza, la tangente della curva dell'esperienza umana, mente oltre i limiti del linguaggio. Il mondo delle cose che percepiamo è tutto fuorché un velo. Il suo svolazzare è musica, il suo ornamento scienza, ma quello che nasconde è inscrutabile. Il suo silenzio rimane non infranto; nessuna parola lo può portare via.

A volte speriamo che il mondo possa piangere e parlarci di quella cosa che l'ha ingravidato di paura di grandeur.

A volte speriamo che il nostro cuore possa parlare di quella cosa che l'ha reso pesante di meraviglia.

Tema 4:

The Ultimate and Ultimate Concern

Lao Tzu, *Tao Teh Ching*, poem 16

Wenry Wei, *The Guiding Light of Lao Tzu*, Wheaton, Illinois: Theosophical Publishing, 1985, p. 149

Arrivare alla vacuità è il culmine,
mantenere la quiete è schiettezza:

le diecimila creature insieme sorgono
ed io le vedo ritornare a quelle,
quando le creature hanno avuto il lor rigoglio
ciascuna fa ritorno alla sua radice.
Tornare alla radice è quiete,
il che vuol dire restituire il mandato,
restituire il mandato è eternità.
Chi conosce l'eternità è illuminato,
chi non la conosce insensatamente provoca sventure.
Chi conosce l'eternità tutto abbraccia,
tutto abbracciando è equanime,
essendo equanime è sovrano,
essendo sovrano è Cielo,
essendo Cielo è Tao,
essendo Tao a lungo dura
e per tutta la vita non corre pericolo.

Plato, *Timaeus*

B. Jewett, *The Dialogues of Plato*, Oxford: Oxford University Press, 1931, p. 513

Allorché un uomo è sempre preso dalla voglia di desiderio e di ambizione, ed è assiduamente alla ricerca di soddisfare questa voglia, tutti i suoi pensieri sono mortali e per quanto sia possibile che tutti insieme diventino tali, sarà mortale in ogni sua parte poiché egli ha seguito la sua parte mortale.

Ma colui che è stato impegnato nell'amore della conoscenza e della saggia verità, e ha esercitato il suo intelletto più di ogni altra parte di sé, avrà pensieri immortali e divini, se raggiunge la verità e per quanto la natura umana sia capace di condividere l'immortalità, sarà nel suo insieme immortale, e visto che sta sempre seguendo il potere divino, e in se stesso in perfetto ordine la divinità, sarà perfettamente felice.

Plotinus, *Enneads* (I 6.vii)

John Gregory, *The Neoplatonists*, London: Kyle Cathie, 1991, p. 158-9

Dobbiamo perciò ascendere di nuovo a Dio, al quale ogni anima anela.

Chiunque l'abbia visto sa cosa intendo quando lo definisco stupendo.

Perfino il desiderio per esso è da desiderarsi come un bene; e il raggiungimento di questo, per quelli che ascendono e si rivolgono ad esso, e si spogliano delle coperture che abbiamo indossato durante la discesa, proprio come quelli che ascendono al santuario interno dei templi e devono prima essere purificati e si levano i loro precedenti abiti ed entrano nudi: fino a che, dopo essere passati dall'ascesa a tutto ciò che è alieno a Dio, ognuno vede nella propria solitudine il Dio solitario, slegato, semplice e puro, dal quale tutte le cose dipendono e verso il quale tutte le cose vedono e esistono e pensano, in quanto causa della Vita, Mente ed Essere.

Se qualcuno vedesse questo quali tormenti d'amore sentirebbe, da quali brame desidererebbe essere benedetto, da quale shock di gioia?

Chi non ha visto potrebbe desiderarla come cosa buona, ma chi l'ha visto si meraviglierà della sua bellezza, e sarà pieno di meraviglia e gioia e di un senso di timidezza che non arreca dolore, il suo amore sarà vero amore e la sua passione grande e

sminuirà tutti gli altri amori e disdegnerà tutto quello che un tempo pensava meraviglioso.

Questa è quindi la sensazione di coloro i quali dopo aver incontrato gli dei o spiriti in forma visibile, non traggono più lo stesso piacere dalla bellezza dei loro corpi.

Che cosa dovremmo pensare allora di chi dovrebbe contemplare l'assoluta Bellezza nella sua essenziale purezza, non ospitata nella carne o nel corpo, né nella terra né nel paradiso, che potrebbe conservare la sua purezza?

Perciò sono tutti estranei non primi ma discendenti dal Primo.

Se uno dovesse vedere che Dio, che provvede a tutto ma nell'auto-contentezza non prende nulla per se stesso, di quale altra bellezza dovrebbe aver bisogno, se non continuare nella contemplazione e trovare gioia di essere fatto a sua rassomiglianza?

Ralph Waldo Emerson, *The Transcendentalist*

Brooks Atkinson, *The Complete Essays and Other Writings of Ralph Waldo Emerson*, New York: Random House, 1950, p. 88

L'idealista, parlando degli eventi, li vede come spiriti. Non nega il senso del fatto; per niente, ma non lo vede da solo. Non nega la presenza di questo tavolo, della sedia, delle pareti di questa

camera, ma guarda a queste cose come alla parte capovolta della tappezzeria. Come *l'altro verso*, ognuno una conseguenza o completamento di un fatto spirituale che appena lo concerne.

Paul Tillich, *Dynamics of Faith*

New York: Harper & Row, 1957, p. 1-4

Fede é lo stato di essere preoccupati in modo ultimativo⁹: le dinamiche della fede sono le dinamiche delle preoccupazioni ultimative dell'uomo.

L'uomo, come ogni altro essere vivente, si preoccupa di molte cose, soprattutto di quelle che condizionano la sua esistenza, come il cibo e l'avere un rifugio.

Ma l'uomo, al contrario degli altri esseri viventi, ha delle preoccupazioni anche spirituali – cognitive, ascetiche, sociali e politiche.

Alcune di queste preoccupazioni sono serie, spesso terribilmente serie, e ognuna di esse, come accade per le preoccupazioni vitali, può reclamare l'urgenza per una vita umana o per la vita di un gruppo sociale.

Se una di queste preoccupazioni reclama urgenza richiederà la totale arrendevolezza di colui il quale l'accetta, e la sua promessa di totale adesione anche se tutte le altre dovranno essere assoggettate ad essa o rigettate in nome suo.

(...)

La fede come ultima preoccupazione è un atto della personalità totale. Avviene al centro della vita personale e include tutti i suoi elementi. La fede è l'atto più centrale della mente umana. Non é un movimento di una speciale sezione o di una speciale funzione dell'essere uomo.

Tema 5:

Wisdom, Understanding and Knowledge

Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*

Nathan Oaklander, *Existentialist Philosophy*, New Jersey: Prentice Hall, 1992, p. 44-45

⁹ N.d.T. in modo estremo e completo

In una riflessione obiettiva la verità diventa un oggetto, qualcosa di oggettivo e ciò malgrado allontana dal soggetto.

In una riflessione obiettiva la verità diventa una questione di appropriazione, di interiorità, di soggettività e il pensiero deve penetrare profondamente e più profondamente nel soggetto e nella sua soggettività.

Proprio come nella riflessione obiettiva, quando l'oggettività diventa essere, la soggettività sparisce, anche qui la soggettività del soggetto diventa lo stadio finale, e l'oggettività sparisce.

Non è per un istante dimenticato che il soggetto è un individuo che esiste, e questa esistenza è un processo di pensiero, ed essere è una chimera di astrazione; non è perché la verità non è una tale identità ma perché il credente è un individuo che esiste per il quale la verità non può essere una tale identità per tutto il tempo durante il quale egli esiste come essere temporale.

Se l'individuo che esiste potesse realmente trascendere se stesso, la verità sarebbe qualcosa di completo per lui, ma qual è il punto fuori se stesso?

L'io = io è un concetto matematico che non esiste, non potrà stare in un altro modo. È solo momentaneamente che il soggetto esistenziale sperimenta l'unità dell'infinito e il finito, che trascende l'esistenza, e quel momento è il momento della passione.

Se lo scarabocchiare moderno della filosofia è sprezzante della passione, la passione resta il punto più alto dell'esistenza per l'individuo che esiste nel tempo. Nella passione il soggetto esistenziale è reso infinito dall'eternità dell'immaginazione, e allo stesso tempo è se stesso.

Tutta la conoscenza essenziale concerne l'esistenza, oppure solo quella conoscenza che riguarda l'esistenza è essenziale, è conoscenza essenziale.

Tutta la conoscenza, che non è essenziale, che non è coinvolta in riflessione interiore, è conoscenza realmente accidentale, il suo grado e campo è essenzialmente una questione non importante.

Questa conoscenza essenziale che relaziona se stessa esistenzialmente all'individuo che esiste non va equiparata all'identità astratta sopra menzionata tra pensiero e essere.

Significa al contrario che la conoscenza deve relazionare se stessa al conoscitore, che è essenzialmente un individuo che esiste e perciò tutta la conoscenza esistente relaziona se stessa essenzialmente all'esistenza, a ciò che esiste.

Ma tutta la conoscenza etica ed etica- religiosa ha questa relazione essenziale con l'esistenza del conoscitore.

Al fine di delucidare la differenza tra la via obiettiva di riflessione e la via soggettiva, dovrei ora mostrare come la riflessione soggettiva fa ritorno all'interiorità.

Il punto più alto d'interiorità in una persona che esiste è la passione, poiché la passione corrisponde alla verità come un paradosso, e il fatto che la verità diventa un paradosso è fondato nella sua relazione con un essere vivente.

L'uno corrisponde all'altro. Dimenticando che siamo soggetti esistenti perdiamo passione e la verità cessa di essere un paradosso, ma il soggetto che conosce inizia a perdere la sua umanità e diventa fantastico e allo stesso modo la verità diventa un fantastico oggetto per questo tipo di conoscenza.

Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*

Walter Kaufmann, *The Portable Nietzsche*, New York: Penguin, 1984, p. 214-217, 236-237

DEI CELEBRI SAGGI

Foste servitori del popolo e della superstizione del popolo, o tutti voi celebri saggi!, e non della verità! E proprio per questo vi fu tributato profondo rispetto.

E per questo fu sopportata anche la vostra irreligiosità, perché essa era un'astuzia e un sotterfugio per giungere più vicino al popolo. Così il padrone lascia liberi i suoi schiavi e si diverte della loro spavalderia.

Ma ciò che è odioso al popolo come il lupo ai cani è il libero spirito, il nemico del legame, il non adoratore, l'abitatore delle foreste.

Scacciarlo dal suo nascondiglio: questo il popolo chiama da sempre 'senso del giusto'; contro cui egli aizza ancora i suoi cani dai denti aguzzi.

'Siccome la verità esiste: non c'è forse il popolo? Guai, guai ai cercatori!' Così si è detto da tempo immemorabile.

Voi voleste creare per il vostro popolo una ragione della sua venerazione per voi: e questo chiamaste 'volontà del vero', voi; celebri saggi

(...)

Ahi, perché io impari a credere nella vostra 'veridicità', voi dovete prima spezzare davanti a me la vostra volontà di adorare.

Sincero io chiamo colui che va nei deserti senza Dio e ha spezzato il suo cuore che lo adorava.

Tra sabbie gialle, arso dal sole, egli sbircia assetato verso oasi ricche di sorgenti, dove i vizi oziano sotto alberi fronzuti.

Ma la sua sete non lo persuaderà a divenire simile a questi placidi: siccome dove sono oasi, là sono anche gli idoli.

Affamata, brutale, solitaria, senza Dio: così vuole se stessa la volontà del leone.

Libero dalla gioia del servo, redento dagli dei e dalla preghiera, impavido e terribile, grande e solitario: così è la volontà del veritiero.

(...)

Voi non siete delle aquile: non avete ancora appreso la gioia nel terrore dello spirito. E chi non è uccello, non deve accamparsi sui precipizi.

Voi siete per me tepidi: ma ogni conoscenza profonda fluisce fredda. Fredde come ghiaccio sono le intime fonti dello spirito: refrigerio per le mani ardenti e per chi è pronto all'azione.

State lì onorevoli e rigidi e con la schiena diritta, o celebri saggi! Non vi sospinge nessun forte vento né volontà.

Non avete mai veduto una vela scorrere sul mare, tonda e gonfia e vibrante per la violenza del vento?

Simile alla vela, vibrante per la violenza del vento, la mia saggezza scorre sul mare; la mia selvaggia saggezza!

Ma voi, servitori del popolo, voi saggi famosi, come potreste venire con me?

Così parlò Zarathustra

DEI DOTTI

(...)

Perché questa è la verità: me ne sono venuto via dalla casa dei dotti, e ho sbattuto la porta dietro di me.

Troppo a lungo la mia anima si è seduta affamata alla loro mensa; non come essi io sono abituato al conoscere come a schiacciare noci.

La libertà io amo e l'aria sopra la fresca terra; preferisco dormire su pelli di bue piuttosto che sulle loro dignità e rispettabilità.

Sono troppo caldo e arso dai miei propri pensieri: spesso mi manca il fiato. E allora debbo per forza correre all'aperto, fuori da tutte le stanze polverose.

Ma essi seggono freddi all'ombra fredda: vogliono in ogni cosa esser solo dei contemplatori che si guardano bene dal sedersi là dove il sole brucia sui gradini.

Simili a coloro che stanno sulla strada e guardano a bocca aperta la gente che passa, anch'essi attendono e stanno a guardare i pensieri pensati dagli altri. (...)

Ortega y Gasset, *The Origin of Philosophy*

La confusione è fase iniziale di tutta la conoscenza, senza di essa non si può progredire e chiarire.

La cosa importante per l'individuo che veramente desidera pensare è non essere troppo di fretta bensì fedele, in ogni passo del suo itinerario mentale, all'aspetto della realtà attuale che si sforza di evitare con disdegno la distanza preliminare e aspetti confusi che a causa di un senso di urgenza snob lo spinge ad arrivare immediatamente alle conclusioni più rifinite.

J. Krishnamurti, *Think of These Things*

New York: HarperPerennial, 1964, p. 10-13

Ora, che cosa significa essere liberi? La libertà è una questione di adattarti a quello che succede, andare dove vuoi, pensare quello che vuoi? Questo lo fai comunque. Meramente per avere indipendenza, è questo il significato di libertà? Molte persone nel mondo sono indipendenti ma poche sono libere.

La libertà implica una grande intelligenza, nevvvero? Essere liberi è essere intelligenti, ma l'intelligenza non arriva soltanto dal desiderare di essere liberi, entra nell'essere solo quando inizi a capire tutto il tuo ambiente, le influenze sociali, religiose, familiari e tradizionali che calano continuamente su di te.

Ma per capire le varie influenze – l'influenza dei tuoi genitori, del tuo governo, della società, della cultura alla quale appartieni, delle tue convinzioni, delle tue divinità e superstizioni, della tradizione alla quale involontariamente ti conformi – il capire tutto questo e diventarne libero richiede una profonda interiorità, ma generalmente ti arrendi a tutto ciò poiché sei interiormente spaventato.

Sei spaventato dal non avere una buona posizione nella vita, sei spaventato di cosa dirà il tuo prete, sei spaventato dal non seguire la religione, o dal non fare la cosa giusta.

Ma la libertà è proprio uno stato mentale nel quale non c'è paura o compulsione, nessuna urgenza di essere al sicuro.

(...)

Il momento nel quale arrivi alla conclusione come su che cosa è l'intelligenza, cessi di essere intelligente. Questo è quanto hanno fatto molte persone più anziane: sono giunte a conclusioni.

Perciò hanno cessato di essere intelligenti. Così hai scoperto subito una cosa: che una mente intelligente è una che sta costantemente imparando e mai concludendo.

Che cos'è l'intelligenza? La maggior parte delle persone è soddisfatta dalla definizione di quello che l'intelligenza è.

O dicono: “questa è una buona spiegazione”, oppure preferiscono la loro propria spiegazione; e una mente che è soddisfatta con una spiegazione è molto superficiale, perciò non è intelligente.

Avete cominciato a vedere che una mente intelligente è una mente che non è soddisfatta con spiegazioni, con conclusioni; neppure è una mente che crede, perché il credere è di nuovo un'altra forma di conclusione.

Una mente intelligente è una mente che inquisisce, una mente che guarda, impara, studia. Che cosa significa? Che c'è intelligenza solo quando non c'è paura, quando volete ribellarvi, andare contro l'intera struttura sociale per scoprire che cosa è Dio, o per scoprire la verità di ogni cosa.

Miguel de Unamuno, *The Tragic Sense of Life in Men and Nations*

Princeton: Princeton University Press, 1972, p. 30-31

C'è un mondo, il mondo percettibile, che è il risultato¹⁰ della fame (l'istinto di conservazione) e un altro, il mondo ideale che è il risultato dell'amore. E proprio come ci sono sensi usati per conoscere il mondo percettibile, così ci sono anche dei sensi – dormienti per la maggior parte oggi, dal momento che la coscienza sociale li ha sinora poco stimolati – usati per conoscere il mondo ideale.

Perché dovremmo negare la realtà obiettiva delle creazioni dell'amore, dell'istinto di perpetuazione, giacché la garantiamo a quelle della fame e dell'istinto di auto-preservazione?

Giacché si dice che le creazioni dell'amore non sono che invenzioni della nostra immaginazione, prive di valore oggettivo, non si potrebbe alla stessa stregua dire che le creazioni della fame non sono altro che invenzioni dei nostri sensi?

Chi può asserire che non esiste un mondo invisibile ed intangibile, percepito solo dei sensi interni, che vive al servizio dell'istinto di perpetuazione?

¹⁰ N.d.T qui risultato è inteso nel senso di discendenza e figliolanza (progenie).

Saggi e Articoli.

Il counseling quale strumento per l'autodeterminazione del paziente

Luca Nave

Abstract

Alla luce delle sempre più frequenti vicende relative allo scontro tra paternalismo e autonomia del paziente, l'articolo si interroga relativamente al significato della nozione di "bene" bio-medico e biografico, scorgendo nell'arte del counseling uno strumento prezioso per un'autentica autodeterminazione del paziente, affinché non sia "condannato alla libertà".

Parole Chiave.

Bene, Counseling, Paternalismo-autonomia, Libertà.

Il *bene del paziente* è la più antica missione della medicina e il punto di unione tra medicina ed etica. Questa nozione, spesso assunta quale indiscusso postulato della scienza e dell'arte medica, viene troppo spesso data per scontata, presupposta, mentre riteniamo che il tramonto del paternalismo medico e l'avvento dell'autonomia e autodeterminazione del paziente implicino la necessità di soffermarsi a riflettere sul suo significato sospeso appunto tra etica e medicina, in particolare in quelle condizioni cliniche ed esistenziali in cui il bene bio-medico non coincide con il "bene per sé" del paziente.

La storia recente riporta numerosi episodi che mostrano come il principio di beneficienza e non maleficienza che da sempre accompagnano l'attività del medico si vadano a scontrare con il principio dell'autonomia e autodeterminazione del paziente, e ciò impone la costante ricerca di un compromesso affinché il "bene per sé" del paziente non si trasformi, paradossalmente, nel suo contrario, in un male a tratti "assoluto".

L'esempio più evidente del contrasto tra bene bio-medico e bene del paziente crediamo sia costituito dalla vicenda di Piergiorgio Welby, la quale ha mostrato in maniera lampante il summenzionato contrasto: il vitalistico bene biomedico imponeva di tenere Welby attaccato al respiratore artificiale per il resto dei suoi giorni, allorquando il paziente viveva tale situazione come

l'inferno dell'accanimento terapeutico. È assai toccante la lettera scritta al Presidente della Repubblica con la quale implorava la sospensione di ogni trattamento medico e sanitario con queste commoventi parole, che giunsero nel cuore di (quasi tutti) coloro che ascoltarono il suo appello: “Io amo la vita, Presidente. [...] Io non sono né un malinconico né un maniaco depresso – morire mi fa orrore, purtroppo ciò che mi è rimasto non è più vita – è solo un testardo e insensato accanimento nel mantenere attive delle funzioni biologiche (2006).

Assai emblematica è anche la vicenda di Eluana Englaro. La battaglia del papà Beppino e tutto l'iter giudiziario che ha condotto alla sospensione del trattamento di sostegno vitale, la nutrizione e idratazione artificiale, possono essere letti e intesi come un tragico dissidio tra il “bene per sé” (o bene biografico) che Eluana aveva espresso quando era ancora “biograficamente” in vita, e il bene sancito dal paternalismo-vitalismo medico-giudiziario di coloro che ritenevano la vita biologica come buona in sé e per sé, al di là della qualità della vita biografica. A differenza del caso Welby, qui la maggiore difficoltà risiedeva nell'impossibilità di Eluana di ribadire quale riteneva essere il “bene per sé” - ricostruito nelle aule dei Tribunali grazie alle dichiarazioni rese dalla famiglia e dalle amiche - e nella mancanza di (chiare) direttive anticipate di trattamento.¹

Queste sono le vicende più note e conosciute. In realtà, i casi di dissidio tra bene biomedico e bene del paziente, quindi tra paternalismo-vitalismo e auto-determinazione del paziente, non sono così straordinari, ma anzi rientrano in una bioetica quotidiana (Nave L., Nave E, 2010). (Quasi) ogni giorno ci sono Testimoni di Geova che rifiutano una trasfusione di sangue “salva-vita” e preferiscono la morte in questa vita piuttosto che l'inferno per l'eternità, malati in fase terminale che rifiutano terapie stra-ordinarie destinate a prolungare una vita biologica ritenuta priva di senso e significato, ovvero vicende come quella della signora Maria di Milano costretta a sottoporsi a un intervento chirurgico di amputazione dell'arto inferiore e che, in seguito al suo rifiuto, è morta.

È noto che grazie alla pratica del consenso informato il medico non può operare alcun trattamento per il bene del paziente se quest'ultimo non fornisce un esplicito consenso. Ci sono certo alcune eccezioni che riguardano le persone incapaci di intendere e volere, i trattamenti salva-vita qualora il paziente non sia in grado di esprimere il suo consenso, il “trattamento sanitario obbligatorio” e, infine, i bambini e adolescenti ritenuti “incompetenti”, che qui trascuriamo di illustrare. In questo scritto concentriamo la nostra attenzione sull'autonomia e auto-determinazione dei pazienti capaci di comprendere le informazioni del medico e in grado di compiere scelte e decisioni in maniera autonoma, responsabile e libera. Il problema che intendiamo affrontare riguarda le modalità con cui

¹ Per approfondire le questioni emerse nelle vicende di Welby ed Englaro rimandiamo a P. Welby, (2006), Englaro B., Nave E. (2008), De Monte A., Gori C., Nave E. (2010).

interpretare e praticare l'autonomia del paziente, ovvero quali condizioni, possibilità e limiti bisogna considerare affinché l'autonomia sia realmente diretta al bene del paziente.

Tutti i pazienti capaci di intendere e volere - chiediamo - sono davvero in grado di gestire l'autonomia nelle scelte e decisioni? Oppure ci sono concrete situazioni cliniche ed esistenziali che impediscono al paziente di compiere scelte e prendere decisioni in maniera veramente autonoma, e dunque responsabile e libera?

Il concetto di autonomia ha assunto nel corso della storia una serie di significati che ruotano intorno all'idea di padronanza di sé. In generale si può dire che l'individuo autonomo agisce liberamente secondo un progetto da lui stesso scelto, mentre un individuo con autonomia ridotta è controllato da altri o è incapace di deliberare da sé o agire sulla base dei suoi progetti o desideri (Botti C., 2002). Per comprendere la nozione di autonomia e per impostare le risposte alle domande proposte, riteniamo importante considerare quanto sottolineato da E. J. Cassell (1977) laddove scrive che “quando i filosofi e gli avvocati parlano di diritti, spesso parlano come se il corpo non esistesse. Quando discutono dei diritti dei pazienti agiscono come se il malato fosse una persona sana con una malattia come appendice. Questa è una visione errata del malato [...]. In termini più semplici, è difficile essere lucidi nel dolore e nella sofferenza. La malattia interferisce con l'autonomia a un livello che dipende dalla natura e dalla gravità della malattia, dalla persona coinvolta e dall'ambiente”.

Il principale limite del modello dell'autonomia *sine conditio* - quella secondo cui il paziente, raccolte tutte le informazioni circa la decisione da prendere, deve essere lasciato libero di scegliere da sé senza essere influenzato e condizionato dalla beneficenza del medico, che ha il conseguente dovere di non interferire e intervenire in tale processo di scelte e decisioni – crediamo risieda nel trascurare l'impatto della malattia sulle capacità cognitive e “valutative” del paziente (*in-firmus*). Anche la più breve esperienza di malattia rivela che le persone malate spesso possono divenire così ansiose, turbate dai sensi di colpa, arrabbiate, paurose ed ostili da non essere in grado di comprendere in maniera completa le informazioni del medico (tanto più se espresse in codice “medichese”) né di esprimere giudizi ponderati che pronuncerebbero in momenti di maggiore tranquillità.

Queste caratteristiche “emotive” della malattia possono insomma alterare l'integrità personale e compromettere la capacità della persona di prendere decisioni lucide e ponderate. Aspetto gravoso da considerare è che tali decisioni possono rivelarsi fondamentali per la propria salute; e anzi, più le decisioni da prendere sono importanti, e più gli aspetti emotivi della malattia possono incidere negativamente sulla facoltà razionale che sta alla base di scelte e decisioni ponderate. Si possono

dunque verificare condizioni cliniche ed esistenziali in cui il paziente non solo non ha la facoltà di essere completamente autonomo né in fondo desidera esserlo, in quanto più o meno consapevole di non possedere gli strumenti indispensabili al fine di poter godere di questa sua autonomia-libertà. Il rischio, da più parti segnalato, è che il diritto alla libertà decisionale si tramuti nella sua caricatura, e che il malato venga lasciato solo proprio nel momento in cui ha maggiormente bisogno della presenza benevola ed efficace di un sanitario che lo assista con la scienza e con la sua umanità (Spinsanti S., 1992).

Ora, non è affatto nostra intenzione mettere in discussione l'autonomia del paziente quanto piuttosto sfatare il mito dell'autonomia *sine conditio*; intendiamo sostenere la necessità di non lasciarsi costringere entro la rigida alternativa tra paternalismo-beneficialità del medico e autonomia estrema del paziente, ovvero nell'aut – aut: tutto il potere al medico o tutto il potere al paziente. Crediamo sia necessario ricercare una terza via o, aristotelicamente, un giusto mezzo tra i due modelli tipici-ideali che possa permettere di superare i limiti insiti in ciascuno di essi.

Come è legittimo il rifiuto dei pazienti di essere costretti a dipendere dai medici come se fossero dei bambini incompetenti, crediamo risulti illegittimo il fatto che i medici vengano privati della beneficialità che rappresenta un pilastro della loro professione, ovvero che diventino dei semplici funzionari esecutori dei desideri dei pazienti (tesi della “dittatura del paziente”).

Dando dunque per scontata la necessità di tenere ferma l'autonomia del paziente, con J. Bergsma proponiamo una terza via tra paternalismo-autonomia, che egli definisce “autonomia partecipata”: maggiore è la gravità della situazione clinica e l'incertezza sulla decisione da prendere e la scelta da effettuare - sostiene - maggiore è il bisogno del paziente di beneficialità e di assistenza medica.

Una beneficialità che non annulla l'autonomia del paziente ma anzi la prevede, la rispetta e addirittura si propone di farla crescere, avendo come obiettivo quello che viene definito il “migliore interesse del paziente”. In tale contesto, per usare un'espressione cara al counseling, scorgiamo il ruolo del medico in quello di “aiutare il paziente ad aiutarsi”, mentre il bene da realizzare è, fondamentalmente, di natura relazionale.

Con *bene relazionale* intendiamo la benefica alleanza terapeutica che nasce e cresce all'interno del rapporto medico-paziente e che si realizza solo tenendo conto della natura ultra-complessa e “globale” del bene da perseguire, il quale include al suo interno sia il bene bio-medico sia il “bene per sé” del paziente, indispensabili al processo di guarigione e alla cura in senso globale.

Bene relazionale e cura globale dovrebbero rappresentare l'obiettivo di ogni processo di decisione medica. Essi emergono in particolare nella metodologia di *decision making* proposta da A. Jonsen, M. Siegler e W. Winslade nel manuale di *Etica clinica. Un approccio alle decisioni etiche in medicina*. Ci limitiamo qui a citare i quattro criteri e connessi principi per orientarsi nella ricerca del

bene comune o globale tra medico e paziente, al fine di facilitare il processo di una decisione realmente condivisa tra i due protagonisti della cura. Ogni qualvolta ci si ritrovi innanzi a incerte scelte più o meno dilemmatiche, è necessario prendere in considerazione questi quattro aspetti:

1. il bene biomedico (principio di beneficiabilità),
2. il bene espresso dalle “preferenze del paziente” (principio del rispetto dell’autonomia)
3. la “qualità della vita” (insieme principio di beneficiabilità e dell’autonomia)
4. aspetti contestuali (principio di lealtà ed equità).

Non ci soffermiamo qui ad analizzare il contenuto di ogni criterio-principio e la procedura di *decision making* proposta dagli autori. Tale metodo viene spesso utilizzato dai professionisti del *counseling bioetico*, e si rivela un ottimo strumento proprio al fine di realizzare l’autonomia partecipata e realizzare il bene “globale” del paziente, inteso, ribadiamo, quale unione del bene biomedico e del bene per sé del soggetto della cura. In linea generale, sosteniamo la tesi secondo cui l’arte del counseling può rivelarsi un ottimo alleato del medico al fine di realizzare tali obiettivi. Come sostenuto altrove (Nave L., 2009), è possibile comprendere l’essenza del counseling attraverso la differenza rispetto alla consulenza *expertise*: quest’ultima si riferisce alla consulenza offerta da un professionista (un medico, un avvocato, un tecnico informatico ecc.) che viene consultato al fine di ricevere un *consiglio* o prospettare una *soluzione* a riguardo di una specifica questione di sua competenza e per lo più risolvibile col ricorso ad un certo sapere o ad una procedura per lo più standardizzata. Se consultiamo per esempio un avvocato (ma il discorso vale per tutti i professionisti *expertise* nel senso summenzionato del termine pur con alcune riserve che signaleremo), il nostro obiettivo sarà quello di ottenere una consulenza a riguardo di un problema tecnico-legale, e ci aspettiamo di ricevere una serie di consigli e pareri circa il modo di risolvere la questione specifica per la quale abbiamo chiesto la sua consulenza; ora, tanto meglio se il professionista è empatico, sensibile e capace di ascoltarci attivamente, ma tali qualità comunicativo-relazionali e fondamentalmente “umane” possono anche non essere presenti in una consulenza di tipo tecnico-*expertise* pur senza con ciò inficiarne l’efficacia, la quale non dipende tanto dalle qualità umane e relazionali del professionista bensì dal suo sapere tecnico-legale. Ciò dovrebbe valere anche per il medico: ci rivolgiamo a lui con uno specifico problema di salute e desideriamo che egli risolva il nostro problema attingendo dal suo sapere tecnico-*expertise*. In linea generale, certo che egli può fare una diagnosi e proporre una prognosi-terapia col semplice ricorso al proprio sapere medico-*expertise* pur senza empatizzare la sofferenza del paziente, senza ascoltare in maniera attiva le sue parole o la sua narrazione di malattia (la *Illness*, accanto al *Disease*), anche se

crediamo che in tal modo egli assumerebbe le vesti di un meccanico che aggiusta una macchina difettosa a discapito di quella che già Ippocrate considerava la principale caratteristica dell'essere medico, insieme alla sua *techne*: l'*humanitas* e l'arte del cura, ovvero, per dirla con Carl Rogers, il suo *sapere essere* "medico-persona" accanto al suo *saper fare* tecnico-scientifico.

A questo proposito sosteniamo allora che l'arte del counseling, in particolare nella versione rogersiana quale "centrato sulla persona", permette di acquisire e sviluppare una serie di abilità e strumenti utili al fine di migliorare le proprie abilità comunicative e relazionali riconducibili al *saper essere* medico piuttosto che al *saper fare* il medico. Le capacità di leggere tra le maglie della comunicazione verbale e non verbale del paziente tenendo conto e sfruttando le variabili comunicative che intervengono in una relazione umana, insieme alle abilità di comprensione empatica e di decentramento cognitivo-esistenziale, la capacità di ascolto attivo – con annessa "tecnica" di riformulazione – l'arte del domandare e del rispondere e l'accettazione incondizionata, per citare solo le principali, non sono delle mere tecniche di natura psicologica-*expertise*, bensì degli espedienti fondamentalmente umani (o artistici) che sono naturalmente presenti in molte persone votate all'aiuto dell'altro, le quali tuttavia vengono spesso utilizzate in maniera casuale, all'occorrenza, per comodità o per mera necessità. All'opposto, chi conosce e pratica l'arte del counseling, comprende e utilizza tali abilità, strumenti e "tecniche collaterali" (Nave L., 2009) in modo sistematico tanto che esse entrano a far parte della propria personalità o della propria etica della relazione o etica della cura, così che nei diversi contesti professionali ed esistenziali egli sarà in grado di creare il "clima o l'ambiente facilitante la relazione" che costituisce la quintessenza del counseling centrato sulla persona e la *conditio sine qua non* dell'alleanza terapeutica che sta alla base dell'autonomia partecipata e quindi della cura globale.

Il medico che conosce e pratica l'arte del counseling assumerà naturalmente un atteggiamento anti-paternalistico: nell'incontro con ogni singolo paziente saprà affiancare al suo sapere tecnico-scientifico-*expertise* abilità e strumenti utili al fine di porre la persona che incontra nelle condizioni di comprendere il suo problema in tutta la propria complessità e quindi metterlo nelle condizioni di assumere scelte e decisioni rispettando la sua autonomia, responsabilità e libertà.

In questo senso sosteniamo che l'arte del counseling sia uno strumento importante al fine di garantire l'autentica autonomia e la vera libertà del paziente che, ribadiamo in conclusione, non può essere intesa come mero "libero arbitrio" o mera assenza di legge bensì come la *libertas major* già teorizzata dai filosofi medievali e come auto-*nomòs*, come capacità del soggetto di dare una legge (*nomòs*) a se stesso che possa determinare, grazie alle informazioni del medico-*counselor*, le proprie scelte e decisioni: solo attraverso questa autonomia partecipata egli potrebbe auto-determinarsi, e quindi non essere "condannato alla libertà" (J.P. Sartre).

Bibliografia.

- Botti C., “Autonomia, principio di”, in Lecaldano E., *Dizionario di Bioetica*, Laterza, Roma-Bari, 2002.
- Cassell E. J., *The function of medicine, Hasting Center Report*, vol. 7, n.7, 1977, pp. 16-19.
- De Monte A., Gori C., Nave E., *Gli ultimi giorni di Eluana*, Biblioteca dell'Immagine, Udine, 2010.
- Englaro B., Nave E., *Eluana. La libertà la vita*, Rizzoli, Milano, 2008.
- Ippocrate, *Il giuramento e altri testi di medicina greca*, BUR, Milano, 2005
- Jonsen A., Siegler M., Winslade W., *Etica clinica. Un approccio alle decisioni etiche in medicina*, McGraw-Hill, Bologna, 2003.
- Nave L., *Il counseling. Comunicazione e relazione nell'incontro con l'altro*, Xenia, Milano, 2009.
- Nave L., “Il counseling bioetico: una nuova disciplina e una nuova professione”, in *Rivista italiana di counseling filosofico*, n. 5, 2008.
- Nave L., Nave E., *La Bioetica. Le questioni morali dal concepimento all'eutanasia*, Xenia, Milano, 2010.
- Spinsanti S., *Introduzione a*, Pellegrino E., Thomasa D., *Per il bene del paziente*, Ed. Paoline, Milano, 1992.
- Welby P., *Lasciatemi morire*, Rizzoli, Milano, 2006.

I processi cognitivi nel decision making in ambito medico, errori di pensiero, euristiche e bias

Viviana Cislaghi e Andrea Invernizzi

Abstract

In questo articolo abbiamo trattato il problema della presa di decisione in ambito medico prestando attenzione agli errori ai quali un professionista può andare in contro durante il processo di *decision-making*. Sono state analizzate le principali scorciatoie cognitive, le euristiche, che il medico affronta quotidianamente e gli errori cognitivi, i bias, che incontra durante il dilemma decisionale.

Parole chiave: decisione, scelta, decision making, euristiche, bias.

Introduzione al problema della decisione.

Il processo della presa di decisione e del pensiero è una condizione imprescindibile della vita umana, infatti nella quotidianità delle nostre esperienze ci troviamo continuamente di fronte ad una decisione da prendere e questa implica una scelta.

Se pensiamo a quante volte durante la giornata si presenta il dilemma decisionale, finiremmo col capire quanto esso sia importante e quante volte ci metta in crisi durante il processo di presa di decisione.

Il problema della decisione è ancora più problematico nel momento in cui viene affrontato in una fase confusionale e di emergenza come quella presente all'interno delle aziende ospedaliere e soprattutto nei momenti e nei reparti di emergenza. Fattori quali la confusione, lo stress, la fretta e il mancato o sbagliato reperimento di informazioni sono tutti problemi di quella che si è andata a definire, attraverso una vasta letteratura e studi condotti sul campo, *dilemma della decisione*.

I processi che avvengono durante la scelta sono legati alle funzioni cognitive della mente e nello specifico al processo più complesso del sistema cognitivo che è rappresentato dal pensiero.

Il pensiero svolge funzioni specifiche quali la funzione di reasoning, legata strettamente al ragionamento; la funzione di problem-solving, ovvero la capacità di risolvere i problemi che si presentano all'uomo e la funzione di decision-making che è legata direttamente alla presa di decisione.

Durante questo processo, l'individuo si trova di fronte ad un percorso indispensabile che deve affrontare per arrivare alla decisione: raccolta delle informazioni, valutazione delle informazioni raccolte in relazione alla scelta da prendere e, ultimo passo, decidere.

Prendere una decisione consiste sempre in una selezione di opzioni da valutare in termini di rinforzo- vantaggio e perdita-svantaggio in cui l'uomo adotta un tipo di ragionamento statistico e probabilistico in base al quale stabilisce, relativamente all'interesse e alla motivazione verso l'obiettivo da raggiungere, un tempo entro il quale compiere la scelta, così da poter definire la stessa come una variabile tra il numero di variabili a disposizione da effettuarsi in un determinato periodo di tempo.

Ciò che elabora il cervello umano durante il processo della decisione è una sorta di rappresentazione mentale circa le opzioni che ha a disposizione ed attraverso questa rappresentazione, alla quale è dato il nome di *frame*, l'individuo arriverà a scegliere l'opzione che riterrà ottimale.

I processi cognitivi che principalmente sono coinvolti all'interno della presa di decisione sono la memoria, l'attenzione e il ragionamento.

Attraverso questi processi si richiamano in causa, grazie alla memoria, le informazioni che l'individuo ha a disposizione e, attraverso i processi attentivi, reagisce agli stimoli esterni ed interni che riceve dall'ambiente e dalle proprie risposte interne; si creano quindi meccanismi di tipo bottom - up e top - down, analizzando le informazioni e arrivando, grazie al ragionamento, a dedurre conclusioni specifiche.

Il problema legato al dilemma della decisione deriva principalmente dal fatto che di fronte ad una scelta l'individuo non sempre ha tutto il tempo necessario per fermarsi a raccogliere completamente le informazioni, elaborare tutti meccanismi esterni ed interni, analizzare tutto ciò che ha raccolto e inferire una decisione. Per attuare questo meccanismo correttamente volta per volta ci vorrebbe una grande quantità di tempo a disposizione e un grande dispendio di energia da parte del cervello che non sempre si ha, soprattutto nel campo medico.

Per ovviare a questi fattori dispersivi di tempo ed energia il cervello umano usa delle scorciatoie cognitive che gli permettono di arrivare ad una decisione nel minor tempo possibile, in modo veloce ed efficace; queste strategie adottate dal cervello prendono il nome di *euristiche*.

Il termine euristiche, dal greco *heuristic*, significa *trovare e scoprire*; Herbert Simon, fu il primo ad osservare come l'uomo non vada sempre alla ricerca della soluzione ottimale ma spesso attui delle

scelte soddisfacenti. Egli sostiene dell'euristica: “denota qualsiasi principio o espediente che contribuisce alla riduzione della normale ricerca di soluzione”¹.

Da questa definizione di Simon e dai risultati dei suoi studi, si può allargare il concetto di euristica come una strategia che non necessariamente conduce l'individuo verso la scelta ottimale e corretta ma verso una scelta che può essere accettabile anche se non è corretta, cioè le euristiche non conducono sempre e necessariamente alla decisione giusta ma a quella più veloce, rapida e soddisfacente con meno dispendio energetico. Non indicano come deve essere presa una decisione ma indicano le sequenze attraverso le quali le decisioni devono essere prese fungendo in parte da linea guida decisionale per il cervello.

Nello studio delle euristiche, significativi sono gli studi di Tversky e Kahneman i quali hanno evidenziato come l'uomo usi i processi euristici durante la decisione e come questi processi possano avvenire in modo consapevole e inconsapevole aumentando il rischio di errore.

Nell'ambito medico tutti i giorni si utilizzano le euristiche, così come nella vita quotidiana di tutti gli uomini ma, nel campo della decisione medica, esse rappresentano un fattore più delicato in quanto più esposta al rischio data le tipologie di compiti su cui i medici sono portati a decidere. Le euristiche più studiate da Tversky e Kahneman e le principali sono: *l'euristica della rappresentatività*, *l'euristica della disponibilità* e *l'euristica dell'ancoraggio*.

L'euristica della rappresentatività indica come un evento venga associato a una categoria attraverso un confronto superficiale cioè si tende ad attribuire caratteristiche simili a oggetti simili, spesso ignorando informazioni che dovrebbero far pensare il contrario.

L'euristica della disponibilità indica come si tenda a stimare la probabilità di un evento sulla base della vividezza e dell'impatto emotivo di un ricordo, piuttosto che sulla probabilità oggettiva.

L'euristica di ancoraggio e accomodamento si verifica quando, dovendo emettere dei giudizi in condizioni di incertezza, le persone riducono l'ambiguità ancorandosi ad un punto di riferimento stabile per poi operare degli aggiustamenti ed infine raggiungere una decisione finale. In altre parole, si tratta di processi di stima di un qualche valore a partire da un certo valore iniziale, rispetto al quale viene accomodato il nuovo esemplare.

¹ Herbert Simon, “Rational Decision Making in business organizations”, *The american economic review*, 1979, p. 493-513

Come già detto sopra le euristiche non sono portatrici di efficienza assoluta cioè non indicano la scelta giusta da seguire ma indicano la scelta più efficiente in termini di risparmio energetico e temporale che, tuttavia, può portare a scelte erranee creando degli errori cognitivi che sono chiamati bias.

La decisione in ambito medico.

Per trattare il tema dell'errore in ambito medico si deve tenere conto di due fattori che influenzano la scelta e che producono errori. Da un lato bisogna considerare i meccanismi cognitivi implicati nella produzione dell'errore come nel caso delle euristiche e dei bias e dall'altro il luogo nel quale si svolge l'operato dei professionisti della sanità.

Per quanto riguarda i meccanismi cognitivi, elementi come lo stress, la mancanza di tempo, le decisioni incerte che si presentano e la complessità che ad esse sono legate, rendono l'errore più frequente e grave viste le conseguenze che esso può portare. Da sottolineare nella decisione medica è il diverso coinvolgimento cognitivo a cui il professionista è sottoposto, dalla decisione semplice a quella complessa, dalle decisioni certe che portano con se una sola possibilità di scelta a quelle incerte che portano il decisore verso più vaste possibilità di scelta. In questo scenario si muove costantemente il professionista della medicina e da queste situazioni deve uscire in modo rapido, veloce ed efficiente per evitare che la propria decisione possa essere lenta e mal indirizzata.

Herbert Simon a tal proposito parla di una *razionalità limitata* presente nell'uomo e con cui l'uomo interagisce nel processo decisionale; razionalità che porta l'uomo all'uso delle euristiche ma non libera l'uomo dalla possibilità di commettere l'errore. Per razionalità limitata si intende la capacità dell'uomo di accontentarsi di un'opzione sub-ottimale ovvero di una opzione di scelta che sia soddisfacente anche se non quella ottimale per eccellenza (*Prime best choice*).

Per arrivare alla *Prime best choice* l'uomo dovrebbe avere una piena e completa conoscenza del mondo o almeno del mondo nel quale decide di operare la propria scelta ma questa conoscenza completa risulta di difficile apprendimento per l'uomo che non è in grado di raccogliere ed esaminare in breve tempo tutte le informazioni che derivano dall'ambiente e dal proprio interno.

In questa dimensione si attua l'uso delle euristiche, ma le euristiche usate nella decisione sono correlati ai *bias, errori cognitivi*, che possono inficiare la decisione.

I bias in medicina sono molto usati, questo perché l'uomo tende ad utilizzarli nei momenti in cui è richiesta una decisione veloce se non immediata; fattori quali lo stress, il poco tempo a disposizione o ad esempio, turni di lavoro troppo lunghi, portano a commettere errori.

L'errore in medicina è generalmente definito come un intervento omesso o inappropriato che causa un evento clinico avverso.

È possibile classificare lo studio degli errori dividendoli in tre aree: la prima concerne i bias che riguardano il giudizio di probabilità di eventi associati a diagnosi e trattamenti; la seconda comprende i bias relativi alla deviazione dalla teoria normativa (decisione razionale); infine la terza riguarda il ruolo del tempo nella generazione di bias.

I principali bias sono:

Il *confirmation bias* o tendenza alla conferma, avviene quando i medici devono sviluppare una diagnosi e fanno riferimento alle evidenze disponibili nella storia clinica del paziente. Tale bias conduce a forme di ragionamento clinico non ottimali, in quanto non conducono alla soluzione del caso clinico.

Questo tipo di bias viene commesso dai medici per diversi fattori: uno di questi è migliorare l'immagine di se stessi, perché ricercare le informazioni che confermano e sostengono le proprie decisioni, atteggiamenti e comportamenti, è una strategia attraverso la quale l'individuo difende il proprio sé.

Questo è il perpetuo tentativo dell'uomo di apparire agli altri coerente con se stesso. L'incoerenza conduce alla dissonanza cognitiva perché solo mettendo in atto una serie di stratagemmi mentali l'uomo può ridurre il livello d'incoerenza.

Altri due fattori che portano l'individuo ad utilizzare questo tipo di bias sono il bisogno di sicurezza e la tendenza dell'uomo a formulare giudizi parziali.

Il *bias del miglior esito possibile* manifesta la tendenza dell'uomo a preferire diagnosi con esiti favorevoli piuttosto che alternative sfavorevoli, tralasciando, più o meno inconsciamente, di approfondire gli indizi correlati a queste ultime e sopravvalutando quelli relativi alle prime. Questa è una vera e propria "trappola cognitiva" in cui l'individuo tende ad utilizzare solo le informazioni che confermano le proprie ipotesi, ignorando quelle negative.

La *chiusura prematura* consiste nel dichiarare chiuso prematuramente un processo decisionale.

Un paziente può essere ritenuto affetto da una malattia anche quando potrebbe essere utile fare ulteriori accertamenti. Questo tipo di bias consente al medico di alleviare il proprio stress cognitivo ed emotivo, legato alla presenza di troppe opzioni possibili e quindi ad una forte incertezza. Il desiderio di chiudere prematuramente il processo decisionale per evitare lo stress, porta spesso a formulare una diagnosi imprecisa o, in alcuni casi, completamente errata.

Il bias *dell'information unpacking* porta i soggetti a gestire le informazioni in loro possesso in modo sub-ottimale, considerando forme di rappresentazione meno analitiche di ciò che sarebbe realmente necessario. Potrebbe ad esempio avvenire che un medico focalizzi la sua attenzione sulle opzioni terapeutiche disponibili, in relazione a determinati stimoli, scartandone altre magari altrettanto rilevanti, che non sono però esplicitate. Avviene infatti che, la presenza esplicita di determinate informazioni, fa in modo che esse risultino più rilevanti, anche se concettualmente meno pregnanti. Questa modalità sembra inibire la fondamentale domanda: “ Cosa ci può essere d'altro?”, innescando determinati percorsi di pensiero e bloccandone altri.

L'*obbedienza cieca* è un fenomeno che conduce i soggetti verso un'interruzione del processo di pensiero in virtù di una fonte di autorità, vera o anche presunta, che può essere di natura umana come nel caso di un collega o di un superiore oppure di natura tecnologica come ad esempio l'immagine di una tac.

Diverse sono le tecniche di *debiasing*, ritenute utili per ridurre i bias in medicina:

- *Sviluppare consapevolezza*, comunicando agli operatori descrizioni sintetiche ma chiare di tipici errori sistematici del contesto medico, fornendo loro esempi e casi clinici.
- *Considerare alternative*, ovvero formando gli operatori a considerare possibili alternative, sviluppando la tendenza ad andare oltre la prima scelta.
- *Metacognizione*, insegnando a riflettere sul proprio processo di pensiero.
- *Diffidare della memoria*, riconoscendo la fallacia della memoria umana.
- *Training specifico*, fornendo un'adeguata formazione al ragionamento probabilistico e riconoscendo la fallacia del ragionamento euristico.
- *Simulazione*, costruendo scenari clinici in cui mostrare percorsi di ragionamento con relative conseguenze.

- *Semplificazione dei compiti ed ottimizzazione delle informazioni*, ottenendo informazioni dettagliate circa specifici problemi per poter ridurre la complessità e le aree di ambiguità del compito ed organizzando le informazioni al fine di poter avere accessi rapidi ed efficaci.
- *Diminuire la pressione*, pianificando i tempi delle decisioni in modo da diminuire lo stress correlato.
- *Feedback*, fornendo riscontri rapidi e attendibili agli operatori in modo da poter cogliere il nesso fra processi decisionali ed esiti clinici, in modo da calibrare le future scelte in contesti similari.

Conclusione.

In sede di conclusione ci preme sottolineare ancora una volta la complessità della materia.

Purtroppo la brevità dell'articolo non ci ha concesso di trattare in profondità gli argomenti, tuttavia pensiamo di aver fornito comunque indicazioni che serviranno da spunto per ulteriori approfondimenti.

I modelli e le tecniche esposte devono essere considerati come mattoni di una costruzione che è in continuo divenire; abbiamo tentato di passare il concetto che non è sufficiente fornire spiegazioni o feedback agli operatori per garantire di avere scelte sempre efficaci, bensì è la consapevolezza dell'intero processo che porta a compiere decisioni efficaci; ciò implica affrontare il problema su un doppio binario, cognitivo da un lato ed emotivo dall'altro, così come individuale e sociale, generale e contestuale.

Prevenire l'errore significa adottare una linea teorica che tenga sempre presente la teoria normativa ma che non si discosti allo stesso tempo dall'agire reale dell'essere umano.

Bibliografia.

Lucchiari C., Pravettoni G., (2008), *La mente umana*, Edizioni Unicopli, Milano

Weinstein C., H. Finenberg, (1985) *L'analisi della decisione in medicina clinica*, Franco De Angeli, Milano, 2008

Simon H., (1979), *Rational Decision Making in business organizations*, in "The american economic review", vol.69, n°4, settembre 1979,p.493-513

Twersky A. & Kahneman D., *Judgement under uncertainty: heuristics and biases*, in Science, vol. 185, p.1124-1131, 1974

Conoscenza, mente, società

Pietro E. Pontremoli

Abstract

Lo sviluppo della conoscenza è il vero obiettivo del Counseling filosofico perché, come sostiene Moritz Schlick, essa è uno «strumento per la vita». La filosofia serve a vivere e serve la vita. Il presente intervento mostra come ognuno costruisca la propria conoscenza dal punto di vista psicologico e sociologico, non mancando di evidenziare l'ampio dibattito che il tema della conoscenza ha prodotto in seno alla filosofia di ieri, oggi e certamente anche di domani. Il testo è parte di un lavoro molto più complesso – che diverrà a breve pubblicazione – che riguarda l'applicazione della conoscenza alla vita e che registra la sinergia di diversi professionisti: filosofi, esperti in comunicazione, medici, storici e registi di alto e conclamato profilo intellettuale e professionale.

Parole chiave

Conoscenza – bambino – teoria – pratica – fenomenologia

1. La conoscenza nella riflessione filosofica e psicologica

Lo specifico di una relazione di counseling filosofico, a mio avviso, è la costruzione da parte del cliente di una 'nuova' realtà. Tale costruzione avviene attraverso lo sviluppo della conoscenza.

La conoscenza rappresenta lo specifico dell'uomo fin dalla nascita. Il bambino, per relazionarsi al mondo e alla vita, forma la propria conoscenza agendo nella realtà come un piccolo scienziato: esplora, formula ipotesi, verifica e valuta attraverso l'azione e la manipolazione di simboli.

Il tema della conoscenza è stato ampiamente dibattuto, oggi come ieri, dalla riflessione filosofica che ha focalizzato l'attenzione in particolare sui rapporti intercorrenti fra uomo e mondo. Ne è esempio oggi l'ampio dibattito in seno allo sviluppo della filosofia della mente.

Tali rapporti sono stati tradizionalmente intesi in tre diverse modalità dalle quali anche la psicologia scientifica è stata influenzata in maniera determinante.

La prima interpretazione è quella tipica dell'*empirismo* filosofico che ritiene l'uomo una *tabula rasa* sulla quale le esperienze relative alla realtà esterna incidono costruendo e modificando la conoscenza. La seconda posizione è quella del *razionalismo* che sostiene che l'esperienza del mondo e la relativa conoscenza siano possibili attraverso le idee innate possedute dall'uomo. Queste

due posizioni trovano il loro corrispettivo psicologico nel *comportamentismo* che descrive bene la visione deterministica e ambientalistica, per quanto riguarda la prima, e nella Gestalt, oltre che nel cognitivismo, per la seconda.

Ma c'è anche una terza linea di pensiero che attribuisce pari importanza al contributo dell'esperienza e alle capacità della mente, evidenziando che la costruzione della conoscenza dipende dalle abilità mentali che agiscono sui contenuti dell'esperienza ma ne vengono anche influenzate modificandosi a loro volta. Quindi il conoscere è il risultato di un'interazione fra soggetto ed oggetto che permette all'uomo, nel momento in cui entra in contatto con la realtà esterna, di ri-costruire tale realtà attraverso processi di selezione, di attribuzione di significati e di organizzazione. La realtà è perciò una costruzione individuale prodotta da condizioni sociali e culturali, oltre che cognitive ed emotive. A questa interpretazione in psicologia si rifanno l'*epistemologia genetica* piagetiana e parte del *costruttivismo*.

2. La costruzione della conoscenza

Secondo Jean Piaget (1896-1980), psicologo e psicopedagogo svizzero, il cui oggetto di interesse fu l'origine e l'evolversi della conoscenza, lo sviluppo mentale consiste in una progressiva organizzazione di azioni, di rappresentazioni, di idee, di conoscenze in sistemi sempre più complessi e in un conseguente adattamento soddisfacente alla realtà. L'obiettivo del suo lavoro fu quello di comporre una teoria della conoscenza per giungere a un modello di funzionamento mentale e per far ciò cercò di individuare quei meccanismi che promuovono il conoscere. In effetti quella di Piaget fu una sintesi così importante da risultare ancora oggi un punto di riferimento.

Per Piaget la persona non nasce con strutture o programmi di comportamento innati e non subisce neppure in maniera passiva l'azione dell'ambiente, ma è in grado fin da subito di interagire con il mondo e di costruire i suoi comportamenti attraverso l'azione. Da una concezione della conoscenza come *stato*, Piaget passò a considerare la conoscenza come *processo*, tracciandone l'evoluzione in considerazione delle basi organiche e delle forme più astratte di pensiero. Lo psicologo svizzero venne influenzato da una pluralità di discipline: filosofia, biologia, logica, matematica, storia. Come dalla biologia ricavò i concetti di adattamento, assimilazione, accomodamento, così dalla filosofia trasse l'interpretazione inerente la sistematicità, la coerenza interna e l'organizzazione del lavoro riguardo la conoscenza. La sua teoria, proprio grazie alla complessità e interdisciplinarietà che la compongono, individua il punto focale della crescita cognitiva che consiste in una sempre maggiore differenziazione e organizzazione delle strutture del pensiero deputate alla conoscenza. Dalla biologia ricavò questa linea interpretativa: se è vero che lo sviluppo ontogenetico riflette quello

filogenetico è anche vero che lo sviluppo cognitivo individuale riflette parimenti l'evoluzione della sviluppo della conoscenza collettiva, infatti, come l'umanità ai suoi inizi aveva una visione magica e animistica della realtà fisica, così è nel bambino. Oggi, invece, l'uomo ha costruito visioni della realtà fisica regolate da leggi, utilizzando un grado di pensiero, quello ipotetico deduttivo, che per Piaget rappresenta il sommo pensiero del singolo. Da psicologo Piaget sottolinea la relazione fra biologia e psicologia sostenendo che l'inizio dell'interazione con il mondo, e quindi l'inizio della costruzione della conoscenza, avviene con l'utilizzo dei riflessi (*adattivi* e *primitivi*) che costituiscono la dotazione biologica innata di ognuno. In questo senso rappresentano una continuità fra biologia e psicologia individuale.

Tutto ciò si compie in vista dell'equilibrio: lo sviluppo individuale è un cammino verso l'equilibrio che, attraverso l'adattamento, diviene sempre più stabile fino alla sua forma finale, espressa nella mente adulta.

Dalla nascita fino all'età adulta, dunque, esistono dei periodi o stadi che segnano l'evolversi della conoscenza, cioè modi di rapportarsi al mondo e di costruire e interpretare la realtà diversi, ma sempre orientati all'equilibrio e all'efficacia. Piaget – come Freud o Erikson – propone una visione stadiale dello sviluppo, caratterizzata da precisi periodi che, al di sotto di una vasta gamma di episodi relativi al pensiero, si compongono di un insieme di strutture identificate come «schemi» (tipici del bambino piccolo che agisce attraverso azioni, ripetibili e generalizzabili, concrete sul mondo), «azioni mentali» (quando c'è la comparsa del pensiero simbolico) e «operazioni mentali» (verso i sette anni, quando il pensiero diviene più astratto e si organizza in sistemi logico-matematici) che sono l'espressione dell'organizzazione del sistema cognitivo e quindi di un diverso modo di conoscere e interagire con il mondo. In tale senso lo svizzero manifesta un «approccio strutturalista» perché è interessato a definire come le parti di un determinato settore di conoscenza si organizzino tra loro.

I comportamenti del bambino sono l'espressione di un'attività mentale organizzata in cui convergono i diversi aspetti della personalità, propri della fase di sviluppo specifica. Inoltre, gli stadi dello sviluppo sono un insieme di operazioni mentali (pensieri e azioni) interdipendenti, che costituiscono una totalità strutturata; ogni nuovo stadio nasce dall'esigenza di ri-organizzare la struttura cognitiva precedente, divenuta instabile e fonte di dis-equilibrio.

L'obiettivo, evidentemente, è epistemologico. Per questo l'«epistemologia genetica» piagetiana è la teoria che si propone di trovare la corrispondenza fra gli stadi di sviluppo dei processi cognitivi (psicologia genetica) e lo sviluppo storico delle forme di pensiero, mostrando come nascano e si evolvano quelle categorie di pensiero (spazio, tempo, quantità, causalità) che rendono possibile la

conoscenza. Ovviamente, essa sarà sempre soggettiva dato che dipenderà da come l'esperienza è stata filtrata ed organizzata dalle strutture di pensiero possedute in quel dato momento.

Trattare di conoscenza ed equilibrio rimanda alla più elevata forma di adattamento all'ambiente che è l'intelligenza la quale rinvia, a sua volta, a due concetti centrali nella teoria piagetiana: *assimilazione* ed *accomodamento*.

L'*assimilazione* è il processo tramite il quale si giunge all'incorporazione dell'esperienza senza apportare modifiche ad essa, manifestando disponibilità ad apprendere dall'ambiente; mentre l'*accomodamento* indica la modificazione di un concetto o di uno schema cognitivo per permettere di cogliere dati che altrimenti non troverebbero collocazione e quindi comprensione ed è il momento creativo dell'intelligenza che si adegua all'ambiente.

Le tappe dello sviluppo cognitivo e della conseguente costruzione della conoscenza individuate da Piaget sono quattro: *periodo dell'intelligenza sensomotoria* (0-18/24 mesi), *periodo dell'intelligenza rappresentativa* (2-7 anni), *periodo del pensiero operatorio concreto* (7-12 anni), *periodo delle operazioni formali* (dai 12 anni in poi).

Nel *periodo dell'intelligenza sensomotoria*, cioè quello che va dalla nascita fino all'acquisizione del linguaggio, il bambino conosce il mondo attraverso i suoi sistemi motori e percettivi e agisce *sul* mondo. Alla nascita il bambino inizia la vita mentale attraverso le sue strutture riflesse. Dal secondo mese fino al quarto continuerà l'opera di differenziazione degli schemi e di acquisizione di nuovi, mentre dal quarto mese si evidenzierà un maggiore interesse agli effetti delle azioni che si compiono sul mondo e dall'ottavo il bambino inizierà a mettere in relazione gli eventi (ad esempio imparare a sollevare il cuscino per prendere il giocattolo che vi è nascosto sotto), premessa indispensabile per l'esplorazione del mondo. Una svolta si ha dai diciotto mesi poiché il bambino acquisisce la funzione simbolica del pensiero, vale a dire la capacità di immaginare e pensare a qualcosa che non è presente in quel momento. La comparsa del linguaggio testimonia la nascita di questa capacità simbolica e rappresentativa, per questo Piaget nota che l'uso delle parole è correlato allo sviluppo del pensiero rappresentativo: il pensiero precede il linguaggio. Da questo momento il bambino è in grado di manipolare simbolicamente la realtà. Quello che avviene dopo i diciotto mesi è fondamentale, ma c'è dell'altro. Il concetto fondamentale per lo sviluppo di qualsiasi forma di conoscenza è quello di *oggetto* perché permette di comprendere che le persone e le cose esistono indipendentemente e liberamente: la realtà esterna è indipendente da noi. L'egocentrismo, ovvero la tendenza a percepire e interpretare il mondo dal proprio punto di vista e basta, inizia a stemperarsi e sfumare (anche se potrà ricomparire nella fase di massimo sviluppo del pensiero e nell'età adulta).

Nel *periodo dell'intelligenza rappresentativa* si amplia il mondo del bambino ed emergono nuovi comportamenti: imitazione differita, gioco simbolico e linguaggio. Imitare un modello o riprodurre

un comportamento senza il modello sotto mano, poiché lo si è interiorizzato, è esattamente la differenza che c'è fra quello che il bambino riesce a fare prima dei due anni e dopo. Inoltre, il bambino utilizza ora più di prima gli oggetti, attribuendo loro significati simbolici. E poi si comunica e si socializza grazie all'uso delle parole che, oltretutto, consentono di comunicare il proprio mondo interiore agli altri anche se il linguaggio rimane perlopiù egocentrico. I tipi di pensiero che Piaget descrive in questa fase dello sviluppo sono tre: pensiero egocentrico, pensiero verbale e intuitivo o prelogico.

Nel periodo della scolarizzazione (*periodo del pensiero operatorio concreto*) il bambino entra nella fase della costruzione logica e della coordinazione dei diversi punti di vista. La conquista effettiva di questo periodo, rispetto al precedente, è la capacità di *reversibilità* dell'azione interiorizzata, che può essere spiegata ricorrendo all'esempio dei due bicchieri d'acqua che lo stesso Piaget propone: versando una stessa quantità d'acqua da un bicchiere con una forma panciuta ad uno di forma differente ora – a differenza di prima – il bambino dirà che la quantità d'acqua non è cambiata e giustificherà la sua affermazione ricorrendo o al concetto di *reversibilità per inversione* (se l'acqua venisse riversata nel primo bicchiere sarebbe sempre quantitativamente la stessa) o a quello di *reversibilità per reciprocità* (dato che non è stata aggiunta o tolta acqua, quella versata nei bicchieri è la stessa quantità).

È nel *periodo delle operazioni formali*, però, che si raggiungono livelli cognitivi ancora più impressionanti. Il ragazzo inizia ad utilizzare le operazioni (dette «formali») di classificazione e seriazione anche su contenuti astratti e opera mentalmente collegando in modo logico proposizioni e affermazioni. Questo periodo dello sviluppo cognitivo, che si chiama anche ipotetico-deduttivo, porta l'adolescente a ragionare in termini di «*se* (premessa)... *allora* (conclusione)» e dunque gli consente di prevedere logicamente degli effetti conseguenti ad una ipotesi. Rispetto all'infanzia ora si manipolano delle idee attraverso il linguaggio, non solo cose concrete.

La conoscenza, che nel neonato non si estendeva aldilà del suo braccio e si qualificava soltanto a livello sensoriale, nell'adolescenza oltrepassa le colonne del mondo concreto fino ad arrivare ad un pensiero veramente logico e astratto, tanto che la mente è ora davvero simile a quella di un adulto e lo sviluppo dei processi cognitivi può dirsi concluso.

Piaget è riuscito a mostrare la necessità dello sviluppo cognitivo che ha come fine di creare una visione della realtà stabile e che apre la via ad un progresso coerente con l'equilibrio interno. Il bambino di Piaget è razionale, autoregolato, organizzato, programmato per fare e teso a comprendere il mondo. Costruisce la conoscenza in maniera attiva senza riferimenti sociali.

Il mondo, come si evince dalla teoria piagetiana, non ha un significato se non nella conoscenza che l'individuo può elaborare mediante le operazioni logiche della mente. La conoscenza, dal canto suo,

ha, per Piaget, inizio con l'azione ed è il risultato dell'agire sul mondo concreto che, a sua volta, corregge e regola l'agire stesso.

3. La teoria storico-culturale e il tema della conoscenza

Lo psicologo sovietico Lev Vygotskij (1896-1934) fondò la teoria storico-culturale verso la metà degli anni '20.

Per lui il processo del conoscere consiste in una sistematica ricostruzione interna di operazioni esterne verificatesi nell'interazione con un determinato contesto socio-culturale.

Vygotskij ritiene che nella dimensione cosciente della psiche umana vi siano tre componenti specifiche. La prima è l'*esperienza storica* per la quale nel comportamento quotidiano, nel lavoro, sono utilizzate le esperienze delle generazioni precedenti trasmesse attraverso la cultura; la seconda è l'*esperienza sociale* per cui ogni individuo dispone, oltre che delle conoscenze acquisite grazie all'esperienza individuale, anche di un gran numero di conoscenze fissate nell'esperienza di altri uomini e poi comunicate tramite il linguaggio; l'ultima è l'*esperienza duplicata* che si riferisce al fatto che nell'uomo, antecedente ad un'attività, c'è sempre una rappresentazione mentale di ciò che si intende fare e dei risultati auspicati. In questa maniera si realizzano due forme di esperienza, quella legata alla progettualità e quella legata alla realizzazione, che permettono di sviluppare forme di adattamento attivo.

Il russo enuncia una legge generale di sviluppo secondo la quale ogni funzione psichica superiore prima si sviluppa nelle relazioni sociali e poi viene interiorizzata. Questi due momenti, definibili come *funzione intersichica* e *funzione intrapsichica*, possono essere ben compresi se si tiene conto dello sviluppo del linguaggio nel bambino: quando apprende il linguaggio questo è essenzialmente una forma di comunicazione fra madre e figlio. Solo successivamente il linguaggio si interiorizza divenendo una sorta di linguaggio silenzioso. Così un'attività come il linguaggio, che inizialmente svolgeva una funzione intersichica, diviene progressivamente interiorizzata con funzioni intrapsichiche. Quindi il processo di sviluppo individuale o ontogenetico è essenzialmente un processo di sviluppo culturale, essendo fondato sull'interiorizzazione di mezzi forniti dall'ambiente socio culturale.

Secondo Vygotskij la capacità di parlare e quella di pensare seguono sviluppi diversi: ad un certo punto dello sviluppo queste due funzioni si intersecano, dando origine nel bambino al pensiero verbale nel quale uno specifico pensiero è reso sotto forma di una parola che ne trasmette il significato. Anche il linguaggio a voce alta, che accompagna le azioni del bambino e che non ha un'immediata funzione comunicativa perché rivolto a se stesso e non tiene conto della prospettiva

di altri, è indice di quel passaggio da una funzione essenzialmente sociale ad una funzione di strumento del pensiero. Lo sviluppo delle funzioni psichiche segue sempre il percorso che va da una funzione sociale ad una interiorizzata.

4. La sociologia del sapere di Max Scheler

Nella teoria della conoscenza Max Scheler (1874-1928), attraverso una fine indagine fenomenologica, mise in rilievo la funzione trascendentale delle emozioni elaborando l'*apriorismo emozionale*, mentre, nel 1924, in *Probleme einer Soziologie des Wissens*, delineò le caratteristiche di una nuova disciplina chiamata «sociologia del sapere» o «della conoscenza».

L'agire e l'essere dell'uomo, secondo il filosofo tedesco, vengono indagati dalla «sociologia della cultura», di cui la «sociologia del sapere» è parte, e dalla «sociologia del reale»; tale agire ed essere sono dipendenti da condizioni spirituali o da istinti. Delle prime si occupa la «sociologia della cultura» che si riferisce a fini spirituali, mentre gli istinti, ambito della «sociologia del reale», riguardano la procreazione o l'alimentazione. A giusta ragione tale distinzione non è netta e assoluta poiché l'esistenza dell'uomo è sia spirituale che istintiva, ma rimane vero che il fine spirituale può prevalere su quello reale e viceversa. In quest'ottica la lettura idealistica e materialistica dell'uomo e della storia debbono essere considerate parziali e quindi criticate, cosa che Scheler non si esime dal fare.

L'idealismo hegeliano, considerato esempio per tutti i tipi di idealismo, interpretando il corso della storia e della cultura prioritariamente come un processo spirituale, non tiene conto dei fattori reali che determinano la società e la cultura. All'opposto l'assolutizzazione del reale, tipica del materialismo, è monca di una parte. Ancor più quando è *uno* dei fattori reali ad essere considerato determinante, la teoria davvero non riesce a spiegare la realtà in modo completo: è il caso del politicismo di Ranke o dell'economicismo di Marx. La domanda alla quale questi approcci non riescono a rispondere è come sia possibile la formazione dell'arte, della cultura, della filosofia, della religione e del diritto da cause materiali. Il reale e l'ideale si uniscono necessariamente ed evidentemente.

Scheler, nell'introdurre il concetto di «potere», chiarisce ulteriormente il suo pensiero.

Il «potere» di un fattore non è direttamente proporzionale al suo grado di determinatezza, infatti anche se si può constatare che i fattori reali siano «più potenti» di quelli ideali, non per questo si può a buon diritto ritenere che i secondi siano meno determinanti, anzi.

Le forze reali e le energie vitali sono dirette dai fattori ideali.

La «sociologia del sapere» indaga il sapere comune e le sue forme, in particolare i rapporti di reciproco condizionamento che sussistono fra sapere e struttura sociale. Marx e Durkheim hanno ben messo in luce l'influenza che la struttura sociale ha sul sapere, mentre gli illuministi cercarono di mostrare come l'essenza sociale sia determinata dal sapere.

Nella sua elegante analisi Scheler distingue tre forme di sapere: religioso, metafisico e scientifico-tecnico.

Col primo si entra in relazione con una realtà «potentissima e sacra» ricercando la salvezza; il secondo, invece, nasce dalla meraviglia e si rivolge alla conoscenza della realtà. Per questo è la migliore modalità di formazione della persona dal punto di vista culturale e spirituale. Infine, il sapere scientifico-tecnico nasce dal desiderio di potenza e dominio sulla realtà naturale e sugli avvenimenti sociali.

5. La sociologia fenomenologica della conoscenza: Peter Berger

L'azione della conoscenza è simile all'azione della costruzione di una mappa di un territorio: la mappa, per quanto precisa e dettagliata, non coincide mai con il territorio perché è costruita da *un* particolare soggetto. Inoltre, la conoscenza è certamente il prodotto di un'azione di un soggetto conoscente e attivo formato da percezioni, strutture cognitive e valutative, e un mondo-ambiente. Non esiste una realtà a sé stante indipendente dagli apparati, ma questo non significa che la realtà non sussista bensì che si può accedere ad essa soltanto attraverso un'azione percettiva, cognitiva e valutativa: la conoscenza è l'azione di colui che conosce. La condizione necessaria perché ci sia conoscenza è l'esistenza di un corpo: insieme degli apparati percettivi, cognitivi e valutativi. Dato che non esistono scuole dove si insegna come conoscere e costruire la realtà, si deduce che esistano forme della conoscenza inscritte nel patrimonio genetico delle specie e modalità di trasmissione filogenetica delle stesse. Tale tipo di conoscenza è detta *endosomatica*. Una parte della conoscenza umana è invece detta *esosomatica* perché viene elaborata e trasmessa attraverso codici culturali, in particolare linguistici, nell'interazione fra menti. Un elenco limitato delle fonti della conoscenza comprende l'esperienza, il senso comune, la percezione sensoriale, la logica, l'autorità, la tradizione, la rivelazione, l'analogia, l'intuizione, la novità e la bellezza. Ogni forma di conoscenza si costituisce e si consolida attraverso un mix di tali fonti, senza escluderne alcuna.

Uno degli approcci sociologici più pertinenti al dibattito sulla conoscenza è quello fenomenologico che ha le sue radici culturali nel pensiero di Edmund Husserl (1859-1938) e Alfred Schutz (1899-1959).

The Encyclopedia of Sociology definisce la fenomenologia come «un metodo filosofico che si sviluppa dall'individuo e dalla sua esperienza cosciente e che cerca di evitare assunti aprioristici, pregiudizi e dogmi».¹ La fenomenologia esamina i fenomeni nella maniera in cui gli attori li percepiscono nella loro «immediatezza». Le nozioni che abbiamo ci pervengono attraverso la socializzazione, ovvero il processo che permette di apprendere come percepire ed interpretare il mondo o «come essere nel mondo». Un extraterrestre, cioè proveniente da un altro mondo, avrebbe bisogno di aiuto per «*essere* nel nostro mondo». L'approccio fenomenologico suggerisce di non prendere per scontate le nozioni apprese e di interrogarsi sul modo con cui si guarda e si è nel mondo. I sociologi che si riconoscono in questo approccio studiano il modo con cui le persone definiscono le loro situazioni sociali una volta messe tra parentesi le loro nozioni culturali. Da qui l'affermazione principale per cui la realtà quotidiana è un sistema costruito socialmente attraverso delle idee accumulate nel tempo e date per scontate dai membri del gruppo.

Una branca della sociologia fenomenologica è rappresentata dal lavoro di Peter Berger (1929) i cui concetti chiave sono esposti nel testo *La realtà come costruzione sociale* (1966), scritto assieme a Thomas Luckmann.

L'approccio del testo è tipico della sociologia della conoscenza poiché si concentra sul «processo che trasforma ogni blocco di conoscenza in *realtà* socialmente accettata».² Con il termine «costruzione della realtà» gli autori intendono il processo tramite il quale le persone creano continuamente, con le loro azioni e le loro interazioni, una realtà comune esperita come oggettivamente fattuale e soggettivamente significativa. Per cui la realtà quotidiana è un sistema costruito socialmente che contiene elementi soggettivi ed oggettivi.

In questo senso l'alienazione è la perdita di significato cioè la disintegrazione di un sistema di conoscenza costruito socialmente. L'alienazione cui ci si riferisce non è tanto quella descritta da Marx, quanto l'*anomia* di Durkheim spiegata ne *Il suicidio*.³

La realtà sociale, come la conoscenza, viene costruita di giorno in giorno dal soggetto, per cui la questione è di vedere come sia possibile che i significati soggettivi si trasformino in fatti oggettivi. Per Berger e Luckmann l'attenzione della persona a questo mondo è determinata da ciò che sto facendo, da ciò che ho fatto e da ciò che progetto di fare, ma a dare senso e significato a tutto è l'intersoggettività e la condivisione.

Esteriorizzazione, oggettivazione e interiorizzazione sono i tre concetti del processo dialettico descritto dai due sociologi.

¹ *The Encyclopedia of Sociology*, Guilford, Conn., Duskin Publishing, 1974, p. 210.

² Berger P., Luckmann T., *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, il Mulino, 1974.

³ Durkheim E., *Il suicidio*, Utet, Torino, 1969. La parola *anomia* significa letteralmente mancanza di norme. In Durkheim viene descritta in due tipi: una *acuta* che è il risultato di un brusco cambiamento, come una crisi finanziaria o un divorzio; e una *cronica* determinata da uno stato di costante cambiamento, frutto della moderna società industriale.

Con la parola *esteriorizzazione* si indica il primo passo di un processo dialettico inerente la costruzione sociale della realtà col quale l'individuo crea le dimensioni sociali agendo. Gli individui, in questa fase, sono creativi proprio perché producono la società.

Comprendere la vita come una realtà ordinata, invece, è la caratteristica dell'*oggettivazione* e lo strumento è il linguaggio. Quindi *oggettivazione* significa che la società è una realtà effettiva e piena di conseguenze per l'individuo perché «retroagisce» sul suo creatore.

La legittimazione dell'ordine istituzionale viene invece assicurata dall'*interiorizzazione*. In questo terzo momento dialettico gli individui fanno propria la realtà sociale oggettivata con il risultato che ognuno è quello che suppone di essere.

La *socializzazione* in Berger è di due tipi: primaria e secondaria. La prima si riferisce all'infanzia cioè quando si incontrano gli individui con cui identificarsi emotivamente, mentre la secondaria si riferisce ad ogni processo che induce un individuo già socializzato ad entrare in un nuovo settore della dimensione oggettiva della sua società, imponendogli di acquisire nuove conoscenze.

Quindi: la società è un prodotto umano (*esteriorizzazione*); la società è una realtà oggettiva (*oggettivazione*); l'uomo è un prodotto sociale (*interiorizzazione*).

Bibliografia

- Baldwin A. L., *Teorie dello sviluppo mentale*, Franco Angeli, Milano, 1971.
- Barrow J. D., *Il mondo dentro il mondo*, Adelphi, Milano, 1991.
- Berger P., *La sacra volta*, Sugarco, Milano, 1983.
- Berger P., Luckmann T., *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna, 1974.
- Bruner J. S., *Autobiografia. Alla ricerca della mente*, Armando, Roma, 1984.
- Bruner J. S., *Il conoscere. Saggi per la mano sinistra*, Armando, Roma, 1968.
- Bruner J. S., *Il significato dell'educazione*, Armando, Roma, 1973.
- Bruner J. S., *La mente a più dimensioni*, Laterza, Bari, 1988.
- Bruner J. S., *La ricerca del significato*, Boringhieri, Torino, 1992.
- Bruner J. S., Olver R. R., Greenfield P. M., *Lo sviluppo cognitivo*, Armando, Roma, 1968.
- Bruner J. S., *Pensiero e linguaggio. Strategia e categorie*, Armando, Roma, 1969.
- Bruner J. S., *Psicologia della conoscenza*, Armando, Roma, 1976.
- Coulter J., *Mente conoscenza società*, il Mulino, Bologna, 1991.
- Elkana Y., *Antropologia della conoscenza*, Laterza, Roma-Bari, 1989.
- Fabbri D., Munari A., *Strategie del sapere. Verso una psicologia culturale*, Dedalo, Bari, 1996.

- Flavell J. H., *La mente dalla nascita all'adolescenza nel pensiero di J. Piaget*, Astrolabio, Roma, 1971.
- Maturana H., Varela F. J., *L'albero della conoscenza*, Garzanti, Milano, 1987.
- Mulkay M., *Scienza e la sociologia della conoscenza*, Comunità, Milano, 1981.
- Piaget J., *Biologia e conoscenza*, Einaudi, Torino, 1983.
- Piaget J., *Il linguaggio e il pensiero nel fanciullo*, Giunti, Firenze, 1968.
- Piaget J., *L'equilibratura delle strutture cognitive*, Bollati Boringhieri, Torino, 1981.
- Piaget J., *La costruzione del reale nel bambino*, La Nuova Italia, Firenze, 1973.
- Piaget J., *La formazione del simbolo nel bambino*, La Nuova Italia, Firenze, 1974.
- Piaget J., *La nascita dell'intelligenza nel bambino*, La Nuova Italia, Firenze, 1968.
- Piaget J., *La presa di coscienza*, Etas Libri, Milano, 1971.
- Piaget J., *Lo sviluppo mentale del bambino*, Einaudi, Torino, 1967.
- Piaget J., *Logica e psicologia*, La Nuova Italia, Firenze, 1969.
- Piaget J., *Psicologia ed epistemologia*, Loescher, Torino, 1971.
- Piaget J., *Saggezza e illusioni della filosofia*, Einaudi, Torino, 1969.
- Pontremoli P. E., *Il tempo che cura*, FormAcademy, Pavia, 2011.
- Pontremoli P. E., *La logica del rapporto corpo-mente. Teoria e pratica*, in Id. Taddei Ferretti C., Nave L. (a cura di), *Pensiero, meditazione, ragionamento. La filosofia in esercizio*, Mimesis, Milano, 2010.
- Scheler M., *Sociologia del sapere*, Abete, Roma, 1966.
- Vygotskij L., *Il processo cognitivo*, Boringhieri, Torino, 1980.
- Vygotskij L., *Lo sviluppo psichico del bambino*, Giunti Barbera, Firenze, 1973.
- Vygotskij L., *Pensiero e linguaggio*, Giunti Barbera, Firenze, 1966.

L'ermeneutica come fondamento della pratica del counseling filosofico

Giovanni Piazza

Abstract

L'articolo propone di tenere presente come pilastro fondativo del counseling filosofico, l'ermeneutica, intesa come quella filosofia per la quale "l'esistenza stessa dell'uomo è un'interpretazione". Il punto di partenza sono le definizioni di interpretazione elaborate da Luigi Pareyson: "una tal forma di conoscenza in cui, per un verso, recettività e attività sono indisciungibili, e, per l'altro, il conosciuto è una forma e il conoscente è una persona", "un far parlare per ascoltare", "una conoscenza in cui l'oggetto si rivela nella misura in cui il soggetto si esprime". L'articolo mette in luce la possibilità che una simile concezione dell'interpretazione possa giustificare la pratica del counseling filosofico nei suoi aspetti essenziali: l'importanza della relazione tra due persone, l'ascolto, la disposizione maieutica, l'assenza di una dottrina di riferimento rigida, il rispetto per la verità del consultante. Viene così infine evidenziato anche l'impegno deontologico primo del counselor, che è quello di mantenersi fedele al consultante, non imponendogli una verità dall'esterno, ma permettendo che egli stesso si autoriveli la verità che ha e che, più fondamentalmente, è.

Parole chiave

Fondazione/Giustificazione, Ermeneutica, Interpretazione, Counseling filosofico (ha senso metterlo, o è scontato?), Persona, Impegno deontologico

Il counseling filosofico è una relazione d'aiuto che utilizza strumenti filosofici e che si rivolge a persone che, non presentando alcuna patologia, si trovano a dover affrontare una qualche difficoltà nella loro vita. La risoluzione del problema avviene attraverso la discussione razionale e critica della questione da parte del consulente e del consultante, che si trovano uniti in una serrata attività dialogica, volta alla considerazione della situazione dal maggior numero di punti di vista possibile o, anche, dal punto di vista più olistico possibile.

La filosofia dunque fornisce gli strumenti del counseling: capacità argomentativa, ricerca di definizioni adeguate, rigore logico, considerazione di idee alternative, elaborazione di obiezioni e risposte, prefigurazione delle conseguenze, attenzione alla coerenza generale del sistema di idee...

Ma solo di questo si tratta? Della capacità della filosofia di fornire strumenti di pensiero utili ed efficaci? Più radicalmente si potrebbe affermare che la filosofia sia in grado di offrire una fondazione del counseling stesso: del counseling in generale e, a maggior ragione, del counseling filosofico. Per “fondazione” intendiamo “la chiarificazione dei principi su cui si regge il counseling”: perché c’è bisogno del counseling? In che senso esso è un’attività che nasce dalla stessa condizione umana? In quali strutture dell’essenza umana esso getta le sue radici?

Questo articolo vuole essere un contributo alla delucidazione e all’approfondimento di tali questioni, segnalando una possibile via di ricerca. Esso parte da un’ipotesi di lavoro: la filosofia che si mostra particolarmente in grado di fondare la pratica del counseling è l’ermeneutica. Spesso infatti, come punto di riferimento per il counseling filosofico, si citano la fenomenologia o l’esistenzialismo. Questo scritto vuole argomentare l’opportunità di tenere presente come pilastro fondativo di tale relazione d’aiuto anche – e forse soprattutto – l’ermeneutica, che, a onor del vero, nella sua versione novecentesca si è sviluppata dai primi due, ma che, a nostro avviso, rispetto ad essi apporta delle novità che aprono con più forza e in modo ancora più diretto alla pratica del counseling. Più precisamente, tralasciando al momento Martin Heidegger (già comunque annoverato tra i riferimenti del counseling filosofico, invero nella sua versione “esistenzialista” più che ermeneutica) e Hans Georg Gadamer, il presente lavoro si soffermerà con maggiore insistenza sul pensiero di Luigi Pareyson.

Definizione di ermeneutica e i suoi due diversi aspetti

Partiamo innanzitutto da una definizione molto generica di ermeneutica. Essa viene a volte sinteticamente definita come la filosofia dell’interpretazione. Nata come “arte” dell’interpretazione dei testi fondativi di una civiltà che necessitano di essere continuamente letti e interpretati (Omero, la Bibbia, i testi giuridici), nel Settecento grazie alla figura di Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, essa comincia a uscire dal ristretto campo della “professione” di interpretare testi, per assumere una valenza più universale e filosofica: si comincia a pensare che non siano solo i testi a esigere un’interpretazione; più ancora è l’intera esperienza umana ad avere una struttura interpretativa, e questo perché l’essere stesso dell’uomo consiste in un’interpretazione.

Possiamo quindi a questo punto raffinare la definizione di ermeneutica ed affermare che essa è quella filosofia per cui “l’esistenza stessa dell’uomo è un’interpretazione”. Che cosa significa

questa espressione? Essa può essere letta (interpretata...) a diversi livelli: ontologico, religioso, storico-sociale. L'esistenza dell'uomo è interpretazione perché ciascuno è una particolare variazione, declinazione, esecuzione dell'essere (livello ontologico); perché ognuno è una creatura fatta a immagine e somiglianza di Dio (livello religioso); perché ciascuno è (anche, in parte) il prodotto del suo tempo e del suo ambiente (livello storico-sociale). Insomma ciascuno è una particolare interpretazione, individuale e irripetibile, dell'essere, di Dio, della storia, della cultura del suo tempo...

Definita l'ermeneutica, aggiungiamo che essa ha due volti o lati: uno oscuro – negativo, pessimistico – e uno luminoso – positivo, ottimistico. Nel suo primo aspetto, l'interpretazione appare una disciplina così fondamentale perché il rapporto originario con la verità è andato perduto e va restaurato: noi viviamo in una condizione decaduta per la quale in partenza siamo sempre in una situazione di continuo fraintendimento o di chiacchiera futile, una situazione dunque ben lontana da un abitare sereno e sicuro nella verità. Ecco perché l'interpretazione è necessaria: essa rappresenta il recupero della verità tramite la raccolta dei suoi indizi, la ricerca delle sue tracce, la ricostruzione dei frammenti in cui essa è andata spezzata. Su questa scia si muove soprattutto l'ermeneutica heideggeriana: per il filosofo tedesco infatti l'uomo vive in una costitutiva dimensione di oblio dell'essere, un oblio che ha sia un carattere soggettivo-esistenziale, tale cioè da coinvolgere il singolo nella sua esistenza concreta, sia un carattere filosofico-culturale, per il quale l'intera civiltà occidentale ha perduto contatto con l'essere. Il primo carattere è sviluppato da Heidegger soprattutto all'inizio del suo itinerario speculativo, più precisamente in *Essere e tempo*: qui si afferma che ogni Esserci, ovvero ogni singolo uomo esistente, si trova innanzitutto in una condizione di de-iezione da se stesso, tale per cui egli non è immediatamente se stesso, ma coincide con l'anonimo soggetto del mondo del Si: «L'Esserci è, innanzitutto, sempre già de-caduto da se stesso come autentico poter-essere e deietto nel “mondo”»¹. Il secondo carattere dell'oblio dell'essere, quello filosofico-culturale, già preannunciato dal primo Heidegger, è poi più radicalmente sviluppato dal secondo Heidegger, a partire dagli anni Trenta in avanti. In questa seconda fase del suo pensiero, egli definisce l'intera metafisica occidentale come un oblio dell'essere: se essa pretendeva di essere la scienza dell'essere, invece l'ha dimenticato, scambiandolo per un semplice ente. Dunque si tratta di rammemorare l'essere di là del suo oblio, ovvero di là della metafisica: «“Pensare a qualcosa (*an...denken*)” vale: non obliare. Qui pensare va inteso nel senso di: ricordare, rammentare (*ge-denken*).»² Questo nuovo pensiero originario

¹ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* (1927), trad. it. di P. Chiodi, UTET, Torino 1969, p. 279.

² M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, trad. it. di G. Masi, Mursia, Milano 1968, p. 127.

dell'essere è appunto l'ermeneutica, che ricerca l'essere nelle tracce che esso ha lasciato nella storia: la filosofia dei presocratici, ma anche l'opera d'arte e, più specificamente, la poesia.

Veniamo ora al secondo volto dell'ermeneutica, quello più luminoso, positivo ed ottimistico. In virtù di questo l'interpretazione è fondamentale non tanto perché deve rimediare a un'interruzione nel rapporto con la verità, quanto piuttosto perché la verità stessa è tanto profonda, grande, anzi infinita, da richiedere di essere continuamente approfondita e considerata da ulteriori punti di vista, detta e riformulata più volte. Verso questa concezione spinge in particolare il pensiero di Luigi Pareyson, l'autore che riteniamo possa offrire un fondamento e una giustificazione filosofica del counseling filosofico e delle sue pratiche.

L'ermeneutica di Pareyson come fondazione filosofica della pratica del counseling

Luigi Pareyson intende l'interpretazione come «una tal forma di conoscenza in cui, per un verso, recettività e attività sono indisciungibili, e, per l'altro, il conosciuto è una forma e il conoscente è una persona»³. Cominciamo ad analizzare la prima parte di questa definizione. Ogni operare umano non è pura creatività (ha bisogno di uno stimolo esterno), né assoluta passività (cogliere uno stimolo è già un attivarsi su di esso), ma sintesi di recettività e attività; tale è anche la conoscenza umana, che proprio per questo motivo è interpretazione e non sapere assoluto.

Il termine “interpretazione” fa pensare immediatamente a qualcosa di soggettivo – la mia, la tua, la sua interpretazione – e di completamente dimentico della realtà. Ma, ricorda Pareyson, se l'interpretazione è sempre *di qualcuno*, essa è però anche sempre *di qualcosa*: è dunque sempre ancorata alla realtà. L'invito di Pareyson è pertanto che, interpretando, si eviti sia che l'oggetto si imponga al soggetto (altrimenti l'attività conoscitiva si ridurrebbe a semplice passività), sia che il soggetto si sovrapponga all'oggetto (altrimenti non si avrebbe che puro arbitrio creativo, slegato da qualsiasi riferimento alla realtà). «L'interpretazione per un verso è risonanza dell'oggetto in me, cioè recettività che si prolunga in attività: dato, ch'io ricevo e insieme sviluppo; e per l'altro è sintonizzazione con l'oggetto: un agire che si dispone a ricevere, un far parlare per ascoltare, attività in vista di recettività»⁴. Dall'interprete non si esige né di annullare se stesso di fronte all'oggetto, né

³ L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività* (1954), Bompiani, Milano 1998, p. 180.

⁴ *Ivi*, p. 183.

di annullare l'oggetto per affermare semplicemente la propria attività. «Ne segue che il dovere dell'interprete non è né l'impersonalità né l'originalità, ma la congenialità»⁵.

Queste parole sorprendono per come si adattano alla pratica del counseling. Sappiamo che questo è una relazione d'aiuto che richiede, quali atteggiamenti fondamentali del counselor, l'ascolto e l'empatia. E Pareyson presenta l'interpretazione proprio come un far parlare per ascoltare. Inoltre il counseling non vuole né che il counselor annulli se stesso di fronte al consultante (che aiuto mai potrebbe averne il cliente?), né che egli si imponga sul consultante (riportando l'esperienza del cliente ai propri schemi mentali, imponendogli soluzioni dall'alto, in fondo dando libero sfogo ai propri desideri narcisistici), ma piuttosto che egli usi la sua stessa e intera persona al servizio dell'altro. Similmente Pareyson chiede all'interprete che egli non intenda esprimere semplicemente se stesso, né che si dissolva in un'impossibile neutralità: piuttosto che egli sia nella giusta misura attivo e passivo insieme, evitando al contempo sia l'impersonalità, sia l'originalità, avendo come obiettivo la sintonizzazione e la congenialità.

Queste prime considerazioni ci spingono verso un'ipotesi di lavoro. Non sarà anche il counseling una forma di "interpretazione"? In prima battuta, la risposta potrebbe sembrare negativa: infatti nel campo delle relazioni d'aiuto il termine "interpretazione" viene generalmente inteso come spiegare all'altro quali sono le ragioni profonde/inconscie del suo operato e dunque riconosciuto come terreno specifico dell'analisi o psicoanalisi, mentre il counseling è pratica meno invasiva e più maieutica. Ma appunto, come vedremo, tutto dipende da cosa si intende per "interpretazione": quella operata dall'analisi o psicoanalisi potrebbe essere solo una delle forme possibili di interpretazione; quella del counseling, un'altra ancora.

Nella definizione sopra riportata Pareyson chiarisce ulteriormente la propria concezione di ermeneutica indicandola come "conoscenza di una forma da parte di una persona": essa è l'incontro di due «esistenze singolarissime, in sé concluse, dotate di vita propria, indipendenti, irripetibili e inconfondibili»⁶. Da una parte vi è la persona dell'interpretante, dall'altra la forma interpretata. Attenzione: Pareyson dice persona, non soggetto: «Il "soggetto", qual è concepito da tutta una tradizione filosofica, è chiuso in se stesso, e risolve in attività propria tutto ciò con cui entra in relazione; la persona, invece, è aperta, e sempre dischiusa ad altro o ad altri»⁷. Se il soggetto è egocentrico, "onnivoro", portato a ricondurre tutto a sé, la persona è invece "estro-versa" e rispettosa dell'altro. Inoltre essa è insieme totalità e sviluppo: totalmente se stessa in ogni istante e

⁵ L. PAREYSON, *Teoria dell'arte. Saggi di estetica*, Marzorati Editore, Milano 1965, pp. 164-165.

⁶ L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, cit., p. 186.

⁷ *Ivi*, p. 226.

insieme suscettibile di un continuo mutamento. La persona è cioè insieme conclusa e *in fieri*, opera e operare: in una parola una forma, cioè una definitezza che è il risultato di un processo, per altro ancora in evoluzione. D'altra parte forma è anche l'oggetto, cioè non una morta e rigida fissità, ma il risultato di un processo di formazione. Ciò che accomuna il soggetto e l'oggetto dell'interpretazione è dunque di essere entrambi forma, ovvero due finiti che racchiudono in sé un infinito e che perciò si presentano al tempo stesso come delimitati e inesauribili: «La definitezza della forma include un infinito, per cui ciascuno dei suoi infiniti aspetti la contiene intera, e la persona è un infinito, interamente presente in ciascuno degli infiniti punti di vista»⁸. La comprensione avviene quando si stabilisce una corrispondenza tra un aspetto dell'infinita forma interpretata e un punto di vista dell'infinita persona interpretante. Viene qui in luce l'aspetto luminoso, positivo, dell'ermeneutica: se la conoscenza di un oggetto non può mai configurarsi come un sapere definitivo, concluso una volta per tutte, e si dà invece come un'opera in fieri, aperta a sempre ulteriori sviluppi, ciò non significa che essa abbia la natura di un tentativo destinato a un continuo e ineluttabile fallimento: piuttosto la non conclusività e l'apertura del sapere ermeneutico indicano la ricchezza e la profondità, l'inesauribilità e l'ulteriorità sia dell'interpretato sia dell'interpretante. Nell'esperienza dell'interpretazione due infiniti si incontrano: in questo incontro, che non si consuma mai una volta per tutte, l'interpretato ha ancora sempre qualcosa da rivelare, l'interpretante ha ancora sempre qualcosa da dire.

Anche in questo caso le parole di Pareyson stupiscono per come possono fornire una base teorica e, vorremmo dire, morale, alla pratica del counseling filosofico. Anche il counseling infatti può essere inteso come un incontro di due esistenze – il counselor e il consultante – che sono singolari e irripetibili, due forme finite che racchiudono un infinito, due totalità compiute che evolvono continuamente. Il consultante si presenta al counselor con la ricchezza della propria esistenza, disposto ad approfondire la propria visione (interpretazione) del mondo; il counselor riformula l'esperienza che gli è stata presentata dal consultante, utilizzando la propria persona come un prisma che raccoglie e restituisce l'esistenza del consultante. La “riuscita” dell'incontro dipende dalla corrispondenza dei due protagonisti, corrispondenza che può essere garantita solo dal fatto che essi si riconoscano reciprocamente come “persone” e non si fraintendano come “soggetti”. Ciò significa, in particolare, che il counselor non deve comportarsi verso il suo consultante come un soggetto che riporta l'altro a se stesso (assimilandolo alle sue esperienze precedenti, costringendolo in modelli o giudizi preesistenti, etichettandolo secondo schemi predefiniti, considerandolo come un “caso” cui applicare una propria teoria, e così via); egli invece deve suscitare nell'altro la

⁸ L. PAREYSON, *Esistenza e persona* (1950), il melangolo, Genova 1985, p. 218.

sensazione e la fiducia di essere accettato per quello che è, senza essere fatto oggetto di giudizi e, tanto meno, di condanne. La distinzione fra persona e soggetto propria dell'ermeneutica pareysoniana dà dunque giustificazione filosofica sia della mancanza dell'adozione di una dottrina di riferimento rigida da parte del counselor, sia del suo atteggiamento avalutativo e invece rispettoso nei confronti del consultante.

Altre definizioni dell'ermeneutica elaborate da Pareyson risultano particolarmente significative per la pratica del counseling. L'interpretazione, come accennato, riesce a garantire sia le istanze dell'oggetto, sia quelle del soggetto, o per meglio dire della persona: «L'interpretazione è sempre, insieme, un dichiarare l'oggetto interpretato e un dichiararsi dell'interpretante»⁹, «una conoscenza in cui l'oggetto si rivela nella misura in cui il soggetto si esprime, sì che soggettività e oggettività, libertà e fedeltà, assimilazione e penetrazione sono in proporzione diretta, non inversa»¹⁰. Può venire qui in luce un altro carattere del counseling, quello per il quale in esso le due esistenze che si incontrano si fanno presenti, l'una all'altra, in piena sincerità, in un clima di fiducia reciproca: più precisamente se il consultante “rivela” la sua esistenza nella sua nudità e problematicità, il counselor “esprime” la propria congruenza, la propria capacità di penetrazione filosofica, insomma la propria stessa persona come mezzo di aiuto.

Il rischio e il dovere del counselor

Il giusto equilibrio tra le ragioni del soggetto – una persona – e quelle dell'oggetto – una forma, che può anche essere un'altra persona – segnala la difficoltà dell'interpretazione, che si trova a muoversi lungo una linea di confine molto sottile, che separa la pratica corretta e quella scorretta, sia dal punto di vista metodologico sia da quello morale. Non per nulla il clima dell'interpretazione secondo Pareyson è quello del rischio: «Per l'uomo si tratta di *arrischiare* la sua personale formulazione della verità, il che conferisce all'interpretazione un carattere di scommessa, da cui dipende tutta la vita dell'interprete»¹¹. L'interpretazione assume così un aspetto particolarmente drammatico o, per usare un termine pareysoniano, tragico: essa richiede da parte dell'uomo un impegno, una decisione, una presa di posizione di fronte a un'alternativa: schierarsi a favore o contro l'essere e la verità. La scelta è tra il sì e il no, tra l'adesione e il rifiuto, tra la fedeltà e il tradimento. È questa una conseguenza del carattere personale dell'interpretazione, e del carattere

⁹ L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, cit., p. 189.

¹⁰ L. PAREYSON, *Esistenza e persona*, cit., p. 219.

¹¹ L. PAREYSON, *Filosofia e verità*, in «Studi cattolici», anno XXI, marzo 1977, n. 193, Edizioni ARES, Milano 1977, p. 176.

libero della persona. L'uomo infatti può fare della propria persona un ostacolo, un limite, una negazione dell'essere, oppure uno strumento di penetrazione, una via d'accesso, un'affermazione della verità: in questa scelta è la sua stessa libertà ad essere posta in gioco. Ne deriva anche che l'interpretazione non si presenta mai come un processo conoscitivo tranquillo, lineare, sicuro del proprio successo: al contrario, alla possibilità della riuscita si accompagna sempre il rischio del fallimento. L'interpretazione «è un tipo di conoscenza non unico e non univoco, ma infinito e tentativo, in cui la comprensione è ottenuta solo come attivo superamento della minaccia sempre attuale dell'incomprensione»¹²; «l'interpretazione è dunque un tipo di conoscenza intimamente costituita dal rischio costante dell'insuccesso, in cui la rivelazione è ottenuta solo come vittoria sulla minaccia sempre attuale dell'occultamento»¹³. La rivelazione della verità non è l'unico esito possibile dell'interpretazione: lo è parimenti l'errore. Anzi, la rivelazione della verità si staglia sempre e solo sullo sfondo della possibilità dell'errore, poi evitato (ritorna qui in Pareyson un riferimento all'aspetto oscuro, negativo, tragico, dell'interpretazione). È innanzitutto una questione di libertà, di scelta, di decisione: l'interprete può decidere di farsi mezzo della verità, porsi al suo ascolto, lasciare che sia essa a parlare, impegnarsi in un continuo sforzo di sintonizzazione, in modo che l'interpretazione sia al tempo stesso espressiva della sua persona e rivelativa della verità; oppure egli può concentrarsi esclusivamente su stesso e sulla propria situazione storica e personale, obliare del tutto l'essere e la verità, così che l'interpretazione risulti soltanto espressiva e non anche rivelativa, e allora è l'errore. E' questo il caso dell'ideologia, che rinuncia alla verità e si riduce ad essere puro prodotto della storia e strumento dell'azione.

In questo ammonimento di Pareyson riguardo al pericolo che incombe sull'interpretazione, viene in luce un altro carattere proprio del counseling: il suo aspetto drammatico e rischioso, laddove il pericolo che si corre delinea anche chiaramente il dovere cui il counselor è chiamato. Infatti, come pratica ermeneutica che si rivolge a una persona – e a una persona in difficoltà! –, il counseling si muove in una zona delicata – l'esistenza di una persona – che merita ed esige di essere trattata con il massimo riguardo e la massima attenzione, con una cura che, se vuole fare del bene, deve innanzitutto stare attenta a non fare del male. Il primo dovere di un counselor dunque, come dice Pareyson a proposito dell'interprete, è sì quello di “esprimere” se stessi, ma solo nel senso di usare la propria persona per poter “rivelare” la verità dell'altro (o meglio, per permettere all'altro di autorivelarsi la propria verità). Il rischio che corre il counselor, più precisamente il tradimento della propria deontologia professionale, consiste invece nell'occultamento della verità dell'altro, a

¹² L. PAREYSON, *Teoria dell'arte. Saggi di estetica*, cit., p. 165.

¹³ L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, p. 84.

beneficio della pura e semplice espressione di se stessi. Se fa questo, il counselor diventa prigioniero della propria ideo-logia. Ma quando il counselor esprime solo se stesso? Per esempio quando assume la parte dell'esperto, quando dà i propri consigli diretti, quando dall'alto impone al consultante una propria teoria di riferimento.

L'individuazione di questo rischio ci permette di concludere con una doverosa precisazione sull'assegnazione della pratica del counseling al campo dell'ermeneutica. Per poter chiamare il counseling una forma di interpretazione bisogna accuratamente definire che cosa si intende e che cosa non si intende per "interpretazione". Come detto usiamo "interpretazione" nel senso pareysoniano del termine, quello per il quale essa è una forma di conoscenza in cui si ha recettività e attività insieme, in cui il conosciuto è una forma e il conoscente è una persona, in cui l'oggetto si rivela nella misura in cui il soggetto si esprime, in cui soggettività e oggettività, libertà e fedeltà, assimilazione e penetrazione sono in proporzione diretta. Questo significato esclude quello per cui l'interpretazione sarebbe l'applicazione di uno schema precostituito all'oggetto preso in considerazione, l'inclusione del caso in questione in una dottrina onnicomprensiva, la spiegazione del fatto alla luce di una teoria preconfezionata. Insomma, l'interpretazione del counselor non viene calata dall'esterno, ma nasce all'interno della relazione; non ha la sua fonte nella teoria di riferimento del counselor, ma è elaborata e scaturisce dall'incontro tra due persone, un incontro il cui esito è sempre nuovo ed inaspettato. Non manifesta un sistema di idee già precostituito, ma, se esprime la persona del counselor, rivela però maieuticamente la verità del consultante. Come afferma Pareyson, l'interpretazione – e dunque il counseling come forma di interpretazione – ha un suo aspetto drammatico (Pareyson non teme di dire "tragico"), perché si gioca tutta nella scelta fra la fedeltà alla verità dell'altro e il tradimento. Il counselor è dunque chiamato ad avvicinarsi a ogni suo consultante con il massimo rispetto e riguardo. "Sono pronto ad accogliere questa persona così come essa è? Sono conscio della delicatezza del mio compito? Sono pronto ad ascoltare l'altro più che dire la mia? Le mie parole sono dettate dalla mia voglia di esprimere me stesso, o dal sincero desiderio di permettere all'altro di rivelarsi?" Il primo dovere del counselor è dunque la fedeltà al proprio consultante. Così come l'interprete ha il dovere di far parlare i testi che interroga per quello che essi hanno da dire, così il counselor deve far parlare il consultante affinché egli esprima quello che pensa, quello che ha dentro, quello *che egli è*. L'essenziale allora è l'intenzione originaria e primaria con cui si fa counseling: non applicare le proprie teorie, ma ascoltare e chiarire il sistema di idee del cliente; non esprimere se stessi, ma facilitare l'autorivelazione della verità del cliente; non espandere il proprio ego, ma permettere la piena realizzazione dell'altro. La stella polare del counselor deve essere il mantenersi costantemente fedeli alla verità della persona che si ha davanti.

Se il counselor terrà fede a questo impegno (de)ontologico, allora il consultante troverà ciò che sarà veramente la *sua* risposta, la *sua* soluzione, il *suo* senso.

Bibliografia

M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* (1927), trad. it. di P. Chiodi, UTET, Torino 1969

M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica*, trad. it. di G. Masi, Mursia, Milano 1968

L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività* (1954), Bompiani, Milano 1998

L. PAREYSON, *Teoria dell'arte. Saggi di estetica*, Marzorati Editore, Milano 1965

L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971

L. PAREYSON, *Filosofia e verità*, in «Studi cattolici», anno XXI, marzo 1977, n. 193, Edizioni ARES, Milano 1977

L. PAREYSON, *Esistenza e persona* (1950), il melangolo, Genova 1985

La conoscenza di sé e l'ascolto di sé come strumento eminente del colloquio del counseling filosofico

Lucia Zorzi

Astract

Nello scritto che segue si accenna per brevi capi ad un possibile modo di applicare la filosofia al counseling filosofico (CF) attraverso la cura di sé e al conseguente potenziamento della capacità di ascolto. Questo atteggiamento di cura implica anche un secondo aspetto perchè qualsiasi relazione non può prescindere da un doppio ascolto: della persona con cui si entra in relazione e di se stessi. Ecco che l'ascolto e la conseguente accresciuta conoscenza di sé diventano strumento eminente di un'efficace relazione d'aiuto nell'ambito del Counseling Filosofico. Insieme all'empatia e alla cura di sé anche attraverso l'eros pedagogico, l'atteggiamento filosofico diventerà possibile strumento di cura intesa in senso filosofico, guidando verso una chiarificazione della propria visione del mondo.

Parole chiave

Cura, ascolto, intersoggettività, eros pedagogico, polifonia, meditazione, esistenza, visione del mondo, linguaggio, empatia

Premessa

Michel Foucault, in una lezione tenuta al Collège de France nel 1982¹, spiega bene il nesso tra conoscenza e cura di sé. Parte elencando i tre precetti greci: “niente di troppo”, “non fare voti o vincolarti a cose che non si possono onorare”, “conosci te stesso”. Questo terzo precetto (*gnothi seauton*), era inteso come esame interiore per capire bene quali domande si volesse fare all'oracolo di Delfi. Quando questa nozione entra nella filosofia., viene spesso accoppiata al principio “curati di te stesso” (*epimelei heauton*). Così la prescrizione delfica appare quasi un'applicazione concreta della buona regola generale di occuparsi di se stessi. Socrate si è assunto questo compito: la cura deve diventare un aculeo da conficcare nella carne come memento perenne. Il concetto di cura è presente in Platone, negli epicurei, nei cinici, negli stoici. Si può generalmente dire che questo concetto è diventato un fenomeno culturale complessivo, sia nella società ellenistica che in quella

¹ Michel Foucault, “L'Ermeneutica del soggetto”, Milano, Feltrinelli, 2003

romana. Foucault infatti rintraccia la nozione di *epimeleia* (cura) anche all'interno del cristianesimo: in Filone, in Plotino, nell'ascetismo cristiano, nel Cantico dei Cantici, anche nelle omelie sulle beatitudini. Ogni volta che si è attuato un passaggio di questo concetto in altri contesti storici e culturali, lo stesso si è ampliato.

Oggi, quello della conoscenza di sé è un argomento di riconosciuto valore universale. Ma in questo breve scritto, a noi interessa affrontarlo come campo di riflessione e ricerca per la filosofia applicata. Il filosofo, probabilmente meglio di chiunque altro, può usare gli strumenti che vengono dall'ermeneutica e dalla fenomenologia per iniziare un'indagine su se stessi e sull'Altro. Nessuno pensa a negare l'importanza di capire chi si è per affrontare in modo più idoneo la vita. Oriente e occidente si trovano d'accordo. Un esempio: nello svuotamento mentale auspicato dalla pratica zen, il vuoto in cui prima o poi riesco a entrare è comunque il 'mio vuoto', un vuoto a mia immagine e somiglianza che fa riaffiorare alla superficie i miei pensieri-cavalli imbizzarriti che devo tentare di imbrigliare con la pratica assidua della meditazione. Due persone che meditano non assumeranno mai un'identica personalità, ma ciascuno affinerà il proprio profilo individuale verso strati sempre più profondi del proprio essere, individuandosi in un processo senza fine. Il concetto di cura rimanda a quello più generale di atteggiamento, di un modo di considerare le cose, di una modalità d'essere al mondo. Quello della filosofia non sarà mai un intervento contro i mali della psiche, piuttosto potrà costituire un antidoto contro i mali dell'anima. Sono possibili molti allenamenti filosofici: la *praemeditatio malorum*, la *praemeditatio mortis*, la lettura e l'ascolto dei testi antichi, l'autobiografia esistenziale, l'esame di coscienza. Basta che allenamento sia, con l'obiettivo di diventare 'atleti dello spirito'.

La conoscenza di sé dal punto di vista della filosofia non può fare a meno della cura di sé

La domanda che ci si pone durante un percorso filosofico di conoscenza è: come conoscere se stessi in modo filosofico? E come, altrettanto filosoficamente, ascoltare se stessi? E' una prima sfida che la filosofia può lanciare, differenziandosi dalle altre discipline di indagine sulla persona che tengono conto delle psicologie del profondo, delle neuroscienze e di altri metodi tecnico-scientifici per 'scattare fotografie' della persona, inchiodando una biografia ad un preciso stato del suo essere, in quel momento, con quelle specifiche caratterizzazioni, catalogabili e riferibili alle varie teorie di riferimento.

Cosa ha da aggiungere la filosofia a questi tipi conoscenza di sé?

La filosofia, applicata concretamente alla vita di una persona, può compiere tutt'altra indagine e far cambiare il modo di agire di quella persona. Cambiare i propri pensieri equivale infatti a cambiare

le azioni, e quindi a lasciar avvenire un futuro diverso, proiettandoci al di là del passato che non passa o del presente che ci protegge. Venire in chiaro con se stessi, approfondire la propria visione del mondo, capire l'assetto assiologico del proprio sentire, mettere in piramide ciò a cui teniamo veramente: ecco un inizio di percorso che conduce al contempo dentro e fuori di sé. Un doppio movimento, quindi, dove la persona che siamo – imparando a conoscere meglio se stessa – diventa capace di fare spazio dentro di sé anche all'altro, innestando probabilmente un medesimo meccanismo nelle persone con cui viene in contatto.

Pierre Hadot in “Esercizi spirituali e filosofia antica”² sostiene con forza la convinzione che la filosofia non sia mai stata una semplice forma di sapere o lo costruzione di sistemi teorico-razionali ma un vero e proprio modo di vivere, un'arte attraverso cui guidare la propria vita. Sosteneva altresì che fossero indispensabili dei veri e propri esercizi spirituali filosofici per formare gli animi. Hadot sottolinea come la meditazione filosofica, a differenza per esempio delle meditazioni buddiste, non sia legata ad un atteggiamento corporeo, ma sia piuttosto un'esperienza immaginativa o intuitiva o razionale. Per lui fare filosofia è principalmente assimilare i dogmi fondamentali e le appropriate regole di vita. La pratica filosofica può allora portare ad una metamorfosi della personalità insegnando l'arte di vivere. A patto che l'interlocutore accetti di sottomettersi alle esigenze razionali del *logos*. Il punto di vista di Hadot è cristallino: ogni esercizio spirituale è un ritorno dell'Io a se stesso, liberato dall'alienazione dove lo avevano trascinato le preoccupazioni, le passioni, i desideri:

“L'Io così liberato non è più la nostra individualità egoista e passionale, è la nostra persona morale, aperta all'universalità e all'oggettività, partecipe della natura o del pensiero universali”
(Hadot, 1988, pg.61)

Viene qui evidenziato un altro aspetto importante: l'attenzione a se stessi non può prescindere da una fede nella libertà morale. Quella fede che non deve mai abbandonare il counselor, che lo vede sempre fiducioso nella piena libertà di arbitrio e possibilità di scelta da parte del cliente. Questo è un aspetto anche della filosofia socratica intesa come risveglio di coscienza e accesso a un livello dell'essere che può essere realizzato solo in una relazione interpersonale. La pratica filosofica dovrebbe poter insegnare l'indifferenza per le cose che non contano: è un concetto che si trova in Marco Aurelio, dove la parola 'indifferenza' è usata come sinonimo di 'equanimità', del 'non fare differenza' (non nel senso di mancanza di interesse). E' come rinunciare ad attribuire a certe cose un falso valore, mentre esserne indifferenti significa guardarle con gli occhi con cui le guarda la natura.

² Pierre Hadot, “Esercizi spirituali e filosofia antica”, Torino, Einaudi, 1988

Forse una sfida per il CF è quella di accompagnare in un percorso di questo tipo anche un cliente che si è dovuto misurare con la sofferenza, per esempio. Guardarla con gli occhi della natura, se mai fosse possibile, potrebbe aiutare la persona a ricomporre il proprio orizzonte di senso mandato in frantumi da quella sofferenza, a dismettere il 'non volto' - come lo chiama Borgna – cioè quella maschera che portiamo quando ci confrontiamo con la nostra interiorità fatta anche di angoscia e disperazione. Non a caso Eugenio Borgna definisce l'intuizione e l'immedesimazione come gli strumenti indispensabili ad ogni psichiatria dialettica e umana (nel contesto di un esame psicopatologico il paziente non è considerato un semplice organismo, ma un alter-ego del medico). L'apertura all'universalità e all'oggettività comporta, come si è detto, la fede nella libertà morale. Un passo avanti in questo assunto lo facciamo con questa lunga citazione di Martin Buber:

“Destino e libertà sono promessi l'uno all'altro. Solo chi realizza la libertà incontra il destino. Che io scopra l'azione che mi chiama, e lì, nel movimento della mia libertà, mi si rivela il mistero; ma anche nel fatto che non riesca a compierla come desideravo, anche lì, nella resistenza, il mistero mi si rivela [...]. Dove prima s'inarcava un cielo legislatore di senso, dalla cui volta splendente pendeva il fuso delle necessità, domina adesso insensato e asservitore il potere delle stelle vaganti: un tempo bastava identificarsi con dike, il 'corso' celeste, con cui si intendeva anche il nostro, per abitare a cuor sereno nella piena dimensione della sorte; adesso, qualsiasi cosa facciamo, ci costringe heimarméne, l'estranea allo spirito, mentre l'intero peso della morta massa del mondo carica ogni schiena”³

La filosofia può aiutarci ad affrontare lo sbalordimento di fronte alle stelle vaganti? Con un buon allenamento avremo maggiori possibilità di farcela. La pratica filosofica può aiutarci ad ascoltare la verità che ci abita. Interessante al riguardo il saggio di Marinelli⁴ che, partendo dal concetto di 'congruenza' in Rogers, concentra il ragionamento sull'ascolto nel CF: passando attraverso Nietzsche e Kierkegaard (riferimenti essenziali, come dice Jaspers, per comprendere e vivere la scoperta della soggettività), si concentra sui romanzi di Dostoevskij, come grande esempio di dialogo interiore e flusso di coscienza.

Se voglio occuparmi degli Altri con cui vengo in contatto devo prima definire il sé. Il Sé è al contempo soggetto e oggetto della cura, un atleta della spiritualità che conficca i *logoi* nella carne, cioè quelle frasi appropriate alla buona vita che lo faranno cambiare. Si tratta di pensieri e di frasi

³ Martin Buber, “Il principio dialogico e altri saggi”, Milano, Edizioni San Paolo, 1993, pp. 96-98

⁴ Giancarlo Marinelli, “L'ascolto come guarigione. Spunti di cura di sé e guarigione nel counseling filosofico”, in “Rivista Italiana di Counseling Filosofico”, anno V, Numero 5, aprile 2009, pp. 143-155

fondati filosoficamente, secondo ragione, assennati e veri. Potremmo chiamarli anche precetti dotati di razionalità. Il principio fondante, rileva infatti Foucault, non è quello di sottomettere l'individuo alla legge, ma di legarlo alla verità⁵. Tramite la cura filosofica di sé si potrà fare l'esperienza dell'ascesi filosofica che rende possibile la soggettivazione del discorso vero. L'ascolto ha l'obiettivo di raccogliere il *logos*, cioè quello che di vero viene detto e che pian piano diventerà *ethos*. L'ascolto prevede un'attenzione attiva: l'anima che ascolta deve imparare a sorvegliare se stessa, a risuonare del discorso dell'Altro. Foucault sottolinea come la pratica della cura filosofica di sé abbia una valenza non solo pedagogica, ma anche psicagogica perchè può modificare il modo d'essere del soggetto. Facciamo nostra, come counselor filosofici in formazione, la sfida che viene da una domanda di Foucault: sapremo essere il soggetto etico della verità che pensiamo?

Conoscenza di sé come primo passo per accogliere l'alterità

Il concetto di cura di sé non ci separa dal mondo, anzi: può essere considerato una pratica sociale perchè ci porta a scoprire noi stessi come membri di una comunità.

Un accadere molto ben esplicitato in una relazione di Counseling Filosofico, dove entrando in relazione con l'altro (sia da clienti che da counselor) entriamo con lui anche in risonanza emotiva: nulla di quella persona ci può risultare estraneo perchè condividiamo entrambi la medesima identità di esseri umani, il medesimo orizzonte di umanità: abbiamo anzi la possibilità, entrando in comunicazione, di fondere il nostro orizzonte con quello degli altri. Nessuno dei due si pone in una posizione di maggior sapere, perchè nel CF non si tratta di quantificare il sapere di ciascuno. E' lo sguardo a contare: è lo sguardo che può intercettare nuovi orizzonti di senso, se alza gli occhi; è lo sguardo che comprende quanto io stesso sto vivendo o quanto un cliente sta raccontando di sé. Per questo c'è da aver cura dei propri pensieri: perchè dai nostri pensieri scaturiranno le nostre parole, e da queste le nostre azioni future, quindi le nostre abitudini, il nostro carattere e, infine – forse - il nostro destino.

Del rapporto Io-Altro ne parlano molti filosofi, tra cui Martin Buber, ma anche Husserl, Levinas, Habermas, Stein, Sartre, Scheler, Heidegger. Lasciamo da parte un'analisi fenomenologica di questo rapporto che per alcuni filosofi arriverebbe a mostrare il conflitto che lo domina (la dialettica servo-padrone in Hegel, l'essere-per-altri di Sartre, in sostanza una situazione in cui l'io non è più

⁵ Luigi Pareyson parte da questo punto centrale: la solidarietà originaria di persona e verità: il pensiero (che è innanzi tutto pensiero dell'essere) ha una sua originaria funzione veritativa contro la strumentalizzazione a cui è sottoposto dal tecnicismo e dall'ideologismo. Il concetto è sviluppato nel testo di Pareyson "Verità e interpretazione", Milano, Mursia, 1971.

padrone incontrastato della scena, ma che vede l'altro come suo limite e sua necessità al medesimo tempo). Sicuramente possiamo dire che un rapporto autentico con se stessi si ha soltanto nell'esperire l'intersoggettività: è solo attraverso lo sguardo dell'altro, infatti, che riesco a conoscere me stesso. "Rivolgersi" dunque come momento fondamentale di comprensione e di vita autentica (indipendentemente dai conflitti che questa realtà può far sorgere). Heidegger mostra come l'esistenza abbia questa radice relazionale: l'essere con gli altri determina il nostro essere. Entra in scena il concetto di cura: la filosofia si può prendere cura dell'interezza della persona, inserita in un contesto familiare, ma anche sociale e storico. Il "Conosci te stesso" dell'oracolo di Delfi è letto da Platone come una prescrizione ontologica: cura di sé come cura del proprio spazio interiore attraverso esercizi spirituali filosofici. Ecco che attraverso questo allenamento spirituale all'attenzione riusciremo a divenire ciò che siamo, ad allentare gli impedimenti verso il nostro poter-essere. Occorre il prerequisito della conoscenza di sé: solo così si sollecita il perimetro dell'altro.

L'eros pedagogico

Allora, qual è il punto di partenza per una analisi filosoficamente condotta su se stessi?

Se non si ha conoscenza dei propri modi di valutare, quindi della propria visione del mondo, cioè delle idee in cui viviamo veramente, non si avrà l'esperienza per accogliere il vissuto dell'altro se non con un moto esclusivamente emotivo, quindi incompleto. Il riferimento è alla quinta meditazione di Husserl dove si tratta della costituzione dell'alter ego come esempio di estraneità: perchè scatti l'accoglienza, l'altra persona deve costituirsi come un estraneo per il quale io provo quasi un brivido, una sensazione di vertigine. Quel brivido tra ego e alter ego va coltivato: allora la mia presenza primaria incontrerà la presenza secondaria (quella dell'altro).

Accoglienza di sé come condizione fondante per l'accoglienza dell'altro. Qui si apre uno scenario estremamente interessante, e una grande sfida, per un counselor filosofico: come la mettiamo con i nostri nodi interiori? Come ci aiuta la filosofia al riguardo? O non ci può aiutare affatto? Si potrà mai guarire da se stessi, dalla propria parte sanguinante e oscura? E' possibile un incontro realmente autentico?

Marinelli propone l'applicazione dell'Eros pedagogico: quando scattano i nostri punti deboli (e inevitabilmente scatteranno durante un percorso di autoconoscenza) bisogna imparare a riviverli e ad accoglierli. Un amore pedagogico innanzi tutti verso se stessi, una sorta di tolleranza bonaria nel constatare quello di cui siamo fatti e riconsiderarlo con dignità e paziente accoglienza. Solo così c'è la possibilità di superare le colpevolizzazioni che non lasciano tregua, ma anche il dolore delle

nostre ferite. Ferite che, sottolinea, Marinelli, devono essere viste anche come ferite che lasciano intravedere l'altro. Nella ferita c'è una capacità, non soltanto un dolore patito: qualcosa di estraneo è entrato in noi: ha procurato un male, ma ha anche portato l'alterità. Forse è questo l'aspetto esistenzialmente più interessante da approfondire: ogni volta che sono toccato, ferito, attaccato, ho la certezza che non sono tutto il mio mondo, ma che c'è da fare i conti con il 'fuori'. Forse per questo le grandi sofferenze possono aiutare a sentirsi parte dell'umanità, rompendo l'isolamento che le prime fasi del dolore inevitabilmente portano con sé.

C'è da diventare capaci di provare sollievo non soltanto quando la piaga interiore guarisce, ma soprattutto quando è ancora là, dolorante. Un'esplorazione rispettosa del proprio mondo interiore, piena di *pietas*, che ci insegnerà la sopportazione dei nostri lati deboli per guardarli in faccia e non farci travolgere da essi.

Ecco che l'ascolto di sé stempera le tensioni che scattano durante una relazione d'aiuto (sia per il counselor che per il cliente). E' come scegliere di condividere in due, in quel momento, il peso dei reciproci destini, riconoscendo che sono indubbiamente legati tra loro. Credere altrimenti, è cecità. La filosofia, nella sua capacità di vedere l'intero, insegna che nessuno vive da solo e per se stesso, se non patologicamente. Entrare nel flusso dell'amore verso se stessi, anche durante un CF, che – come abbiamo visto – è anche un flusso tra counselor e cliente, può essere per Marinelli un modo per uscire dalle logiche del transfert e contro-transfert. Non tanto emozioni e pensieri che l'incontro con l'altro ci fa sorgere, quanto il percorso di consapevolezza di quello che appare a me di me stesso e nello stesso tempo di quello che appare a me dell'altro. In sintesi, Eros pedagogico come strumento per stemperare le tensioni che scattano durante una relazione d'aiuto. Questo sarà possibile solo riscoprendo la dignità di quello che stiamo vivendo in quel momento. Perché non diventi pregiudizio morale anche attribuire valore 'scuro' a quello che ci abita. Quell'atteggiamento di attenzione senza giudizio che consideriamo parte integrante delle abilità di un counselor, dovrebbe essere applicato innanzi tutto all'attenzione verso il proprio mondo interiore. Solo così ci sarà posto per accogliere autenticamente l'interiorità di un cliente imparando a non aver paura delle risonanze negative.

L'atteggiamento empatico e la natura intersoggettiva della coscienza

All'interno di ciascuno di noi si rispecchia qualcosa di esterno. Risulta ingannevole la contrapposizione astratta di interno ed esterno, di soggetto e oggetto. L'organismo del neonato si sviluppa in un essere umano solo entrando in interazioni sociali. Si diventa persone con l'ingresso nello spazio pubblico di una realtà sociale. Noi diventiamo autocoscienti quando un altro volge lo

sguardo su di noi. Jurgen Habermas sostiene⁶ che gli sguardi soggettivanti dell'Altro hanno una virtù individuante: ho la consapevolezza di essere io quando un altro mi guarda (e, conseguentemente, c'è la possibilità di annientare una persona privandola del nostro sguardo).

Una lettura filosofica porta alla convinzione che, nel “rivolgersi” all'altro, c'è la possibilità del “lasciar accadere”. E l'empatia un atto che mi permette di cogliere anche gli atti vissuti dagli altri, che mi fa alzare lo sguardo da me stesso. Attraverso l'empatia possiamo sentire la somiglianza con gli altri esseri umani e considerarci parte di un destino comune. Questo tema, affrontato da Husserl e ripreso dalla sua allieva Edith Stein, portano ad affermare la natura intersoggettiva della coscienza: posso considerarmi soggetto solo quando vivo e ho un mondo: quello che vedo non è il 'mio' mondo, ma un mondo comune a tutti gli esseri umani. E' l'empatia a permettere l'esperienza dell'alterità. L'esperienza emotiva empatica richiede al counselor di ricostruire con l'immaginazione il significato che quella situazione ha per quella persona: è un movimento del comprendere che fa uscire da sé per entrare temporaneamente nell'altro (senza che ci sia identificazione) fondendosi in un'entità psichica comune. Questo avviene anche con la ricerca di un linguaggio comune: il counselor cerca di adattarsi al registro linguistico del cliente (anche quando propone delle riformulazioni) per poter entrare nei suoi schemi mentali e nel suo mondo di valori.

Si può dire che non ci sia condizione umana senza dialogo. Per Heidegger il Con-essere determina esistenzialmente l'Esserci anche se l'Altro non è né presente né conosciuto. Anche l'Esser-solo dell'Esserci è un modo di Con-essere nel mondo⁷. Il linguaggio è la dimora dell'essere per Heidegger: “Il parlare non finisce in ciò che è stato detto. In ciò che è stato detto il parlare resta custodito”⁸. Ecco che bisogna imparare a dimorare nel parlare del linguaggio e a cor-rispondere al parlare dell'altro, ascoltando e recependo.

Al contempo, però, si sente la precarietà di ogni incontro dialogico. C'è sempre il rischio dello scacco: il Tu può essere negato, facendo fallire l'intersoggettività. Ecco che occorre che ogni incontro sia donato. L'Esserci è donazione di senso. Questa radicale disponibilità umana dovrebbe essere la struttura portante dell'atteggiamento filosofico e anche di un counselor filosofico. Insieme alla fede nella non irrevocabilità del destino.

⁶ Jurgen Habermas, “La condizione intersoggettiva”, Bari, GLF Editori Laterza, 2007, pg. 8

⁷ Eugenio Borgna rileva come anche nell'esperienza psicotica - che pur testimonia un indebolimento dell'apertura all'altro-da-sè fino a disintegrarsi - la nostalgia dell'incontro non si spegne mai. In “Noi siamo un colloquio”, Milano, Feltrinelli, 1999.

⁸ Martin Heidegger, “In cammino verso il linguaggio”, Milano, Mursia, 1973, pg.30

Il concetto di polifonia

Un CF, relazione d'aiuto fondata sull'empatia, può indubbiamente più di altre pratiche (o altri tipi di counseling) aiutare a fare un cammino interiore accendendo e mantenendo acceso l'autoascolto e al contempo l'ascolto dell'altro. Marinelli sottolinea spesso il concetto di polifonia: non posso separare questo doppio ascolto perchè riuscirò ad ascoltare attivamente l'altro solo se al contempo ascolto me stesso.

In questo concetto è rintracciabile un chiaro richiamo a Lahav, soprattutto nelle riflessioni⁹ che si occupano di filosofia contemplativa. Facciamo un breve excursus nel testo, a partire dalla convinzione che il filosofare deve coinvolgere non soltanto la testa e i pensieri, ma soprattutto il 'sentire' ponendosi nel massimo punto di ascolto, di osservazione, di meditazione, di apertura originaria. In poche parole 'centrandosi in se stessi'. Se si tratta di vera contemplazione filosofica non potremo trascurare l'altro da noi (persona, cosa o elemento naturale) perchè in ciascun momento siamo immersi nel tutto e lo condividiamo con ciascuno. Lahav è impegnato a sottolineare continuamente il movimento di sonda interiore che accompagna la filosofia contemplativa. E' quel percorso senza fine lungo la 'scala dell'anima' che il filosofo israeliano si preoccupa di descrivere. Non si tratta di un luogo, ma di una intenzionalità che spinge verso la Realtà perché quella realtà ci compone. Questo non è forse possibile per la filosofia accademica, tutta concentrata su argomentazioni, controargomentazioni, analisi concettuali, sistemi teoretici. Non si tratta di affinare solamente la capacità razionale e analitica perchè così la portata della realtà umana continuerebbe a sfuggire. Non l'afferreremo mai se useremo solo i picchetti della ragione. L'orizzonte umano non è un dato scientifico, continua a insistere Lahav, va oltre gli occhi della scienza.

Lahav giunge così al concetto da cui siamo partiti: se vogliamo capire qualcosa delle nostre singole vite - del 'mio' dolore esistenziale, della 'mia' morte, del 'mio' amore, della 'mia' speranza – la forbice si deve aprire: allora devo tacitare il soggetto del pensiero conscio e pormi all'ascolto di altre 'voci', dentro e fuori di me. E' il concetto della 'sinfonia' del reale, di un coro che invita continuamente a prendervi parte. Nella realtà filosofica di Lahav gli 'assoli' non sono interessanti, più costruttivo è prendere parte ad una comunità di filosofi praticanti, uniti dal medesimo spirito di ricerca.

Alla conoscenza di sé si arriva non producendo una teoria, ma risvegliando una visione. Per abbandonare definitivamente la caverna platonica non basta pensare in modo diverso, occorre un

⁹ Ran Lahav, "Booklet of Contemplative Philosophy", in www.trans-sophia.net

atto spirituale, un trascendere. Occorre predisporre a mutare lo sguardo, con l'allenamento filosofico alla cura.

Considerazioni conclusive

Possiamo avviarci verso la conclusione di queste brevi riflessioni affermando che una vera pratica filosofica comincia dall'aver cura della propria vita. Tutto quello che non riusciremo ad accogliere o a cui non sapremo attribuire il giusto valore ('giusto' per noi), scivolerà nell'indistinto, fluirà lontano da noi lasciandoci incontaminati. Ma questa assenza di contaminazione comporta anche un mancato processo di autoindividuazione.

Per non perdersi nei meandri della soggettività, la filosofia suggerisce di mettersi a servizio della verità rendendosi docili ad essa: imparare a districarsi tra i mascheramenti dell'Io, le sue illusioni, la sua tirannia. Una vita inconsapevole è la forma più comune di 'patologia esistenziale'.

Nel caso del CF si può parlare di utilizzo della filosofia non con l'intento prioritario di produrre nuova conoscenza, ma per suscitare un effetto trasformativo, educativo, critico nella persona. Il con-filosofare (*synphilosophein*) mette in moto un pensiero che non appartiene più a me o a te, ma a noi ed è di più della somma dei nostri due pensieri.

Luigina Mortari parla¹⁰ di primarietà ontologica della cura perchè l'essere umano ha bisogno di essere oggetto di cura, ma allo stesso tempo ha bisogno di aver cura (di sé, dell'altro, del mondo). Affrontando la lettura di Heidegger sull'argomento, la Mortari sottolinea l'esistenza di un modo incurante dell'Esserci: l'incuria, la negazione della direzione esistenziale a cui siamo chiamati. Compito fondante della persona diventa quindi la ripresa dalla dispersione nel mondo, dal Si gregario di cui parlava Torre, da quanto sembra già deciso per noi. Ma questa volontà può nascere solo dalla coscienza:

“Se la cura è fenomeno esistenziale fondamentale conseguente al fatto che l'esserci è mancante di perfezione ontologica in quanto aperto alle possibilità d'essere il suo proprio poter essere, nello stesso tempo è proprio in quanto cura che l'esserci può esperire quella chiamata della coscienza che sola apre alla visione delle possibilità del suo essere più proprio. Ne consegue che la possibilità per l'individuo di pervenire all'autenticità dell'essere è opera della cura” (Mortari, pg. 4)

Da questo punto di vista il Counseling Filosofico (e, in particolare, quello ad orientamento fenomenologico-esistenziale) può essere interpretato come un ritorno al modo di concepire la

¹⁰ Luigina Mortari, “La pratica dell'aver cura”, Milano, Bruno Mondadori Editore, 2006

filosofia nell'antichità. Non una semplice forma di sapere teorico e astratto, ma un volano per cercare risposta alle domande esistenziali che danno forma al nostro modo di vivere con gli altri. Con il senso della vita bisogna ricominciare sempre da capo, in un continuo processo di chiarificazione dei propri pensieri.

Concludiamo con questa citazione da Balistreri:

“La scienza empirica forse ci può dire, in parte, da dove veniamo; ma solo la filosofia ci può dire dove andiamo (cioè dove vogliamo o non vogliamo andare)”¹¹

¹¹ Antonio Balistreri, “Prendersi cura di se stessi”, Milano, Apogeo, 2006, pg. xv

Bibliografia.

- Balistreri Antonio, "Prendersi cura di se stessi", Milano, Apogeo, 2006
- Berra Lodovico, "Meditazione metafisica. Manuale di pratica filosofica", Torino, Isfipp Edizioni, 2009
- Berra Lodovico E D'angelo Mario (a cura di), "Counseling filosofico e ricerca di senso", Napoli, Liguori Editore, 2008
- Borgna Eugenio, "Noi siamo un colloquio", Milano, Feltrinelli, 1999
- Borgna Eugenio, "Le figure dell'ansia", Milano, Feltrinelli, 1998
- Buber Martin, "Il principio Dialogico e altri saggi", Milano, Edizioni San Paolo, 1993
- Contesini Stefania E Zamarchi Elisabetta, "Sensibilità filosofica", Milano, Apogeo, 2009
- De Monticelli Roberta, "L'ordine del cuore", Milano, Garzanti, 2008
- Foucault Michel, "L'Ermeneutica del Soggetto", Milano, Feltrinelli, 2003
- Habermas Jurgen, "La condizione intersoggettiva", Bari, GFF Editori Laterza, 2007
- Hadot Pierre, "Esercizi spirituali e filosofia antica", Torino, Einaudi, 1988
- Heidegger Martin, "In cammino verso il linguaggio", Milano, Mursia, 1973
- Hough Margareth, "Abilità di counseling: manuale per la prima formazione", Trento, Erikson, 2004
- Jaspers Karl, "La filosofia dell'esistenza", Roma, Laterza, 1995
- Jaspers Karl, "La fede filosofica", Milano, Raffaello Cortina Editore, 2005
- Lahav Ran, "Comprendere la vita", Milano, Apogeo, 2004
- Lahav Ran, "Booklet of Contemplative Philosophy", in www.trans-sophia.net
- Marinelli Giancarlo, "L'ascolto come guarigione. Spunti di cura di sé e guarigione nel counseling filosofico", in "Rivista Italiana di Counseling Filosofico", anno V, Numero 5, aprile 2009, pp. 143-155
- Minkowski Eugene, "Il tempo vissuto: fenomenologia e psicopatologia", Torino, Einaudi, 2004
- Mortari Luigina, "La pratica dell'aver cura", Milano, Bruno Mondadori, 2006
- Nave Luca E Bisollo Maddalena, "Filosofia del benessere, La cura dei pensieri e delle emozioni", Milano-Udine, Mimesis, 2010
- Pareyson Luigi, "Verità e interpretazione", Milano, Mursia, 1971
- Madera Romano (a cura di), "Pratiche filosofiche e cura di sé", Paravia, Bruno Mondadori Editore, 2006
- Thich Nhat Hanh, "Essere pace", Roma, Ubaldini Editore, 1989
- <http://www.filosofia.unimi.it/piana/problemi/p5-00-00.htm>

Esperienze di Counseling Filosofico

Il dialogo filosofico ed i Pazienti Uro-Oncologici tra il supporto Esistenziale e la dialettica

*Lidia Arreghini, Vincenzo Scattoni, Renzo Colombo, Roberto Bertini, Francesco Montorsi,
Patrizio Rigatti, Gianna Zoppi*

Abstract

L'articolo descrive l'esperienza di Counseling filosofico in ospedale svolto presso il Dipartimento di Urologia dell'IRCCS San Raffaele di Milano nell'ambito dei Progetti Ministeriali di assistenza globale al paziente oncologico, che ha portato alla creazione di un modello di supporto filosofico adatto al contesto nel quale si è svolta l'attività. Sono state inoltre individuate due specifiche metodologie di intervento denominate di carattere supportivo e di carattere dialettico. E' inoltre stata avviata una riflessione relativa a come la disciplina della pratica filosofica possa iniziare a raccogliere dei dati con una metodologia improntata a quella statistica utilizzata nelle discipline scientifiche.

Parole chiave

Modello di supporto filosofico, accompagnamento filosofico, metodo supportivo, metodo dialettico, analisi statistica, spiritualità

Introduzione

Che cosa si intenda per "pratica" filosofica iniziamo a chiedercelo sin dal primo momento in cui questa sorta di ossimoro compare in qualsiasi discorso o testo.

In realtà la spiegazione non è poi così immediata, in quanto la filosofia è ancora conosciuta come sapere teorico e sono invece poco note le applicazioni pratiche della medesima.

Ci può aiutare in questo senso una riflessione condotta al contrario: ogni sapere pratico deriva da un'idea filosofica, che ha poi calato le sue radici nella materia fondando così un sapere pratico.

La medicina stessa affonda le sue radici in determinate idee di uomo e di salute, che derivano dalla visione ippocratica per quanto riguarda l'Occidente anche se, negli ultimi anni, si è assistito ad un rovesciamento delle parti che ha comportato una superiorità della tecnologia rispetto al pensiero umano, che Umberto Galimberti descrive in modo molto efficace nel suo testo *Il Corpo*: “la scienza è ormai per noi il *reale*. Il suo punto di vista sul corpo che lo riproduce non come è *vissuto* da ciascuno di noi, ma come *risulta* dal suo sguardo anatomico che l'ha sezionato come si seziona qualsiasi oggetto, ci è divenuto così familiare che oggi ciascuno di noi non fa alcuna fatica a rinunciare alla propria esperienza e a svalutare il proprio punto di vista sul corpo per adottare il punto di vista della scienza e la sua definizione oggettiva che dice *partes extra partes*, dove le uniche relazioni possibili sono quelle fisico-chimiche perché sono le sole che si possono esattamente calcolare”¹

Tuttavia siamo qui per parlare di Counseling filosofico in quella che è stata la *pratica* che la sottoscritta è stata in grado di applicare cercando di osservare ed analizzare proprio questo delicato rapporto che sussiste da sempre tra pensiero ed esperienza di malattia.

Nell'ambito del progetto del Ministero della Sanità *Costruzione di un modello di comunicazione ed assistenza globale al paziente oncologico*, l'Ospedale San Raffaele ha inserito la sottoscritta, Counselor filosofico, nel Dipartimento di Urologia al fine di verificare la compatibilità della figura professionale con le esigenze del Paziente oncologico chirurgico.

Tale esperienza è una delle poche sia a livello nazionale che internazionale ed è sicuramente l'unica strutturata in modo tale da aver inserito a tempo pieno questa figura professionale innovativa nel contesto di un dipartimento ospedaliero.

I pazienti che hanno incontrato il Counselor filosofico dall'inizio dell'esperienza ad oggi sono 740.

La sperimentazione si è articolata in due momenti:

- un primo periodo di osservazione e di conoscenza del contesto;
- l'ideazione e l'applicazione di modelli di supporto filosofico-esistenziale per ogni singola patologia.

Il modello di supporto filosofico

Il periodo di osservazione è avvenuto nell'ambito dell'ambulatorio Nerve Sparing, nel quale i Pazienti operati di prostatectomia radicale vengono seguiti per quanto riguarda il recupero della continenza e della potenza sessuale.

¹ Galimberti U., *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 1999, p.46

Si è deciso di affiancare il Counselor filosofico all'Urologo al fine di consentire un *apprendimento per osmosi* ad entrambi: il Medico avrebbe avuto modo di apprendere direttamente sul campo alcuni strumenti relazionali utili per la gestione del Paziente, mentre il Counselor filosofico avrebbe avuto modo di conoscere accuratamente il percorso diagnostico e terapeutico a cui va incontro il Malato di tumore alla prostata.

Di conseguenza le due figure professionali si sono trovate affiancate e, dopo la visita del Medico, il Counselor filosofico effettuava un breve colloquio al termine del quale veniva proposta una breve "intervista filosofica guidata" finalizzata ad inquadrare i seguenti aspetti:

- il momento più difficile per il paziente in tutto il percorso di cura;
- un eventuale percorso psicoterapico intrapreso o auspicato;
- verificare l'utilità di un colloquio con una figura non clinica come il Counselor filosofico;
- il momento in cui avrebbero voluto incontrare il Counselor filosofico;

I dati integrali sono stati elaborati e sono andati a confluire nel paper congressuale *Philosophical Counseling in hospital: the philosophical support* presentato il 19 luglio 2008 alla *IX International Conference of Philosophical practice. Philosophical Counseling and the philosophical life* tenutasi a Carloforte ed in seguito pubblicato sulla *Rivista Italiana di Counseling filosofico* n. 5, Aprile 2009.

Al termine dell'osservazione generale è stato costruito il primo modello di supporto filosofico-esistenziale inerente i pazienti affetti da patologia prostatica sulla quale era stata condotta l'osservazione.

Come primo step si è strutturata la consegna dei referti delle biopsie prostatiche, che prevede tutt'oggi la compresenza di Medico e Counselor filosofico ed ha l'obiettivo di fornire al Paziente una corretta comunicazione della diagnosi medica ed un supporto esistenziale immediato.

Inoltre, in conseguenza al fatto che durante l'osservazione erano pervenute dal reparto delle richieste di supporto per Pazienti degenti, che vivevano un momento di crisi, si è manifestata l'utilità di inserire uno o più incontri con il Counselor filosofico anche durante la degenza. In conclusione, essendo la consegna della lettera definitiva con esame istologico un altro momento di potenziale crisi per il malato, la figura del Counselor filosofico è stata inserita anche in quel momento nuovamente in affiancamento al Medico.

In questo modo il Paziente chirurgico si è trovato ad essere supportato in tutti momenti di maggiore difficoltà esistenziale e l'obiettivo di tale percorso, oltre che fornire un aiuto filosofico alla crisi, era anche di facilitare la comunicazione tra Medico e Paziente: a volte i Pazienti forniscono al Counselor filosofico elementi che sono utili per gli operatori. Di conseguenza è stata messa a punto una cartella del Counselor filosofico che ha l'obiettivo di tenere in costante aggiornamento gli operatori sull'attività svolta.

Il numero di colloqui è variabile in base alla durata della degenza, alla complessità del caso e ad eventuali colloqui richiesti dal Paziente in altri momenti, ma in media quattro colloqui vanno a costituire il numero minimo. Pertanto è stata posta una differenza tra il percorso standard, che resta entro i quattro colloqui, e l'*Accompagnamento*, che prevede un numero maggiore di incontri e si rivolge, solitamente, ai Malati con problematiche complesse, che comportano una maggiore permanenza in ospedale.

Dopo aver terminato l'osservazione si è deciso di mantenere la compresenza all'ambulatorio Nerve Sparing per seguire il periodo post-dimissione dei Pazienti, che hanno iniziato il percorso con il Counselor filosofico dalla biopsia.

Ad un anno dall'avvio dell'osservazione e dopo otto mesi dall'organizzazione della consegna delle biopsie in compresenza del Medico e del Counselor filosofico, è iniziata la riflessione relativa alla declinazione del modello sulla patologia vescicale, che presenta delle differenze di trattamento rispetto al tumore della prostata: il Paziente effettua numerosi interventi di resezione, che vengono alternati a trattamenti farmacologici, quindi il momento più difficile per il malato si colloca nella consegna della lettera definitiva, dove un Medico gli comunica l'esito dell'esame istologico conseguente alla resezione. Di conseguenza il Counselor filosofico è stato inserito nell'ambulatorio di consegna delle lettere definitive in affiancamento all'Urologo: il supporto viene fornito al momento per tutti i Pazienti con referto positivo con particolare attenzione ai candidati a cistectomia radicale, che vengono seguiti anche nel ricovero ospedaliero, che è molto più lungo di quello dei Pazienti operati di prostatectomia radicale. Nell'ambulatorio della consegna delle lettere definitive della patologia vescicale è stata effettuata un'"intervista filosofica" simile a quella proposta ai Pazienti affetti da neoplasia prostatica per identificare anche in quest'ambito i seguenti aspetti:

- il momento più difficile per il paziente in tutto il percorso di cura;
- un eventuale percorso psicoterapico intrapreso o auspicato;
- verificare l'utilità di un colloquio con una figura non clinica come il Counselor filosofico;
- il momento in cui avrebbero voluto incontrare il Counselor filosofico.

L'intervista è stata effettuata su 100 Pazienti ed i dati emersi in sintesi sono i seguenti:

Il dato relativo al momento peggiore si distribuisce maggiormente tra la diagnosi preliminare al 12%, la diagnosi definitiva al 32% e la degenza al 23%; il 2% ha dichiarato di essersi rivolto ad uno Psicologo; l'88% dei Pazienti ha dichiarato utile un colloquio con il Counselor filosofico durante il percorso di cura; il 57% ha dichiarato come momento ideale del colloquio la consegna della lettera definitiva.

La stessa metodologia è stata impiegata per l'osservazione della patologia renale, ma è stata subito evidente la differenza di percorso diagnostico-terapeutico rispetto alle altre due patologie: la diagnosi del tumore al rene avviene spesso in modo casuale e durante esami strumentali, che non si effettuano presso il Dipartimento di Urologia, quindi risulta molto difficile incontrare i Pazienti prima che vengano ricoverati. Di conseguenza si era pensato di monitorare la lista d'attesa delle nefrectomie e andare a proporre il supporto ai Malati appena ricoverati per poi rincontrarli alla consegna della lettera definitiva. A questa conclusione si è arrivati anche in considerazione dei numerosi pazienti candidati a nefrectomia segnalati al Counselor filosofico dal reparto.

Il metodo d'intervento tra il supporto e la dialettica

Durante la sperimentazione dell'attività ho cercato quanto più possibile di trovare una o più metodologie di intervento che fossero un riferimento per la costruzione di un colloquio filosofico con il Paziente oncologico.

Sperimentando sul campo mi son resa conto che le esigenze maggiormente espresse dai Pazienti sono categorizzabili in due ambiti: da un lato veniva richiesto un supporto esistenziale dall'altro un incontro dialettico.

Il supporto esistenziale consiste in una sorta di *consolazione*, come l'avrebbe definita Boezio, che richiede nel filosofo spiccata empatia e capacità di dare conforto con le giuste parole da un punto di vista strettamente esistenziale. E' necessario cogliere il registro linguistico adeguato al paziente e procedere semplificando ogni frase dettata dallo sconforto inoltre, in questa fase, non è da escludere un contatto fisico come una mano stretta tra le proprie oppure una stretta della spalla. di incoraggiamento. Anche la scelta di questi gesti va svolta con grande professionalità perché è necessario valutare la situazione soggettivamente con parametri che vengono individuati contestualmente: il sesso del paziente, l'età, il valore che può assegnare ai gesti ed alle parole di consolazione. Questi sono aspetti di grande importanza perché sono quelli che ci differenziano dagli Psicologi, che, per ragioni di approccio professionale, non sono si pongono in una relazione di assoluta simmetria com'è invece richiesto ai filosofi.

Ho chiamato questo tipo di intervento supportivo in quanto è un modo di donare quello che la filosofia ha donato a Boezio nei duri anni del carcere: comprensione e sollievo. Impiego sempre una vasta gamma di metafore filosofiche o legate più in generale alla cultura umanistica, che possono essere utili a riportare il dolore sul piano della conversazione razionale.

Sempre grazie alla simmetria di rapporto il filosofo è in grado di svolgere con il paziente un tipo di intervento che ho denominato dialettico: dopo la prima fase conoscitiva vengono subito individuati uno o più argomenti sui quali il paziente desidera dibattere e sia la sua biografia che la sua visione

del mondo possono diventare oggetto di dialettica. Le tipologie di dialogo possono essere variabili a seconda del livello culturale del paziente, delle sue condizioni di salute e delle tematiche in oggetto, ma per scegliere una modalità sono necessari nel filosofo gli stessi requisiti indicati poc' anzi per il metodo supportivo.

Ho riscontrato che le persone affette da malattie gravi sono spesso desiderose di dialogare, infatti, nel 41% dei casi il mio intervento è stato di natura dialettica contro un intervento supportivo solo nel 7% dei casi. Tralasciando un 2% di altro possiamo invece riflettere sull'associazione tra i due metodi che è stata applicata nel 50% dei casi: spesso capita che le condizioni fisiche ed esistenziali dei pazienti siano differenti da un incontro all'altro o anche nello stesso colloquio, pertanto le due metodologie vanno padroneggiate sia separatamente sia in simultanea per consentire un accoglimento globale dell'individuo che ci troviamo a conoscere e comprendere.

I dati filosofici

Durante la mia esperienza ho avuto modo di conoscere la modalità di ricerca su base statistica operata dalla medicina così come dalla biologia e dalle altre scienze e, cercando di applicare il medesimo contenuto a quello che potrebbe essere un ambito di ricerca filosofico, ho riscontrato principalmente due aspetti: da un lato è molto difficile analizzare con criterio quantitativo i dati filosofici, in quanto la soggettività che sottende ogni affermazione è di importanza unica sia per il consultante che per il filosofo, quindi è impossibile prescindervi; dall'altro anche una ricerca svolta su base quantitativa fornisce delle risposte, che possono essere molto importanti ai fini del lavoro filosofico.

Un esempio riguarda lo studio delle priorità del paziente.

Attraverso delle interviste filosofiche guidate ho cercato di raccogliere dei dati utili ad un'impostazione del lavoro su base scientifica e una domanda verteva proprio sulle priorità del paziente. Ne è emerso che il 47% dei pazienti esprime come priorità la famiglia, il 22% la qualità di vita, il 23% la salute in generale, il 6% la vita intesa come guarigione, l'1% il lavoro, l'1% non si esprime.

Il dato interessante è quello che si riferisce alla qualità di vita ed alla salute in generale: sono di gran lunga superiori al 6% che si riferisce alla vita intesa come guarigione e sono supportati anche da un alto dato di un'altra intervista rivolta ai pazienti affetti da neoplasia vescicale, nella quale il 41% esprime come priorità proprio la qualità di vita. Riflettendo su questi dati si può riflettere sulla maggiore importanza filosofico-esistenziale, che i pazienti attribuiscono ad una vita di qualità vissuta come loro desiderano rispetto ad una "sopravvivenza" limitata dai loro problemi di salute, che, però, oggi, grazie ai progressi della medicina, possono non essere più fatali. Ne segue che il

grande timore della morte su cui hanno riflettuto grandi filosofi come Epicuro è diventato di seconda entità rispetto ad altri timori legati ad una vita considerata anche peggio della morte stessa. Un altro dato interessante è quello relativo alla spiritualità: il 20% di pazienti si dichiara non religioso, il 22% non risponde, l'1% si dice non interessato ed il 57% si dice religioso. La religione di riferimento è quella cristiana in quanto non sono capitati pazienti di altre confessioni in quest'indagine. In seguito, domandando ai pazienti quali fossero i loro riferimenti spirituali l'1% non sa, il 21% non risponde, il 41% dichiara come supporto la fede ed il 37% dichiara di desiderare il supporto di un'altra forma spirituale. Il dato di estremo interesse per i Counselor filosofici è proprio questo, in quanto quel 37% è quello che in economia verrebbe definito il segmento di mercato dei filosofi, ovvero l'area di oggettivo bisogno a cui ci riferiamo: fornire un tipo di riflessione che consenta un supporto ulteriore a chi ha già dei riferimenti ed aiutare chi li sta ancora cercando a trovarli attraverso un lavoro filosofico-esistenziale.

Conclusioni

In conclusione l'esperienza ha portato sicuramente all'evidenza un'esigenza di filosofia in ambito ospedaliero, in quanto il momento della malattia porta con sé interrogativi e spazi di riflessione, che possono essere risolti in modo più sereno e con maggiore autonomia grazie all'acquisizione di strumenti filosofici da parte del paziente. In secondo luogo è stato possibile effettuare due tipi di riflessioni sulla professione del Counselor filosofico: in prima istanza è stato possibile individuare due modalità di intervento, supportiva e dialettica, che possono essere approfondite dal filosofo ed applicate con il paziente; in secondo luogo è risultata evidente l'importanza di avviare una riflessione filosofica da coordinare con la ricerca scientifica introducendo un nuovo metodo di raccolta dati in grado di soddisfare le esigenze di soggettività della filosofia pratica.

Bibliografia

Boezio S., *De consolazione philosophiae*, Einaudi Milano, 2010

Bonadonna G., *Medici umani, pazienti guerrieri*, Bladini Castoldi Dalai Editore Milano, 2008

Galimberti U., *Il corpo*, Feltrinelli Editore Milano, 1999

Marino I. *Credere e curare*, Einaudi Milano, 2010

Arreghini L., Rigatti P., Gnocato V., Zoppei G., *Philosophical Counseling in hospital: the philosophical support* presentato il 19 luglio 2008 alla *IX International Conference of Philosophical practice. Philosophical Counseling and the philosophical life* tenutasi a Carloforte ed in seguito pubblicato sulla *Rivista Italiana di Counseling filosofico* n. 5, Aprile 2009

Philosophy with parents: il genitore “con-filosofo” nella parent-centered philosophy.

Carlo Molteni

Abstract

Questo articolo riferisce di un'esperienza sperimentale di *Counseling Filosofico* di gruppo con i genitori di adolescenti/studenti effettuata in un Liceo dell'interland milanese.

Parole chiave:

Philosophy with, pensiero biografico, naturale/culturale, autorità, educazione, *disabling professions*, pedagogia dei genitori, comunicazione, possibile.

Come noto, i genitori sono parte integrante della scuola, almeno da quando sono stati introdotti nell'istituzione scolastica i cosiddetti Decreti Delegati, emanati col D.P.R. 31/05/ 1974.

Troviamo così genitori nei consigli di classe o di interclasse, di istituto o di circolo, talora nel comitato genitori... Genitori che a volte entrano nella scuola come espressione di un ruolo (il rappresentante di, il membro del, il delegato...) e non come persone portatrici di un'individualità specifica.

La soggettività del genitore tuttavia emerge inevitabilmente quando un padre o una madre si trova in difficoltà di fronte ai suoi problemi di relazione con i figli, con gli insegnanti dei figli, con la scuola dei figli.

E così può capitare che scatti la richiesta di ricette comportamentali all'esperto, la medicalizzazione del disagio, oppure la contestazione aprioristica della scuola, con un'aggressività che spesso nasconde vissuti genitoriali di inadeguatezza, quando non di solitudine.

Ora, è possibile trasformare il problema in risorsa, ridando al genitore la fiducia in se stesso, valorizzando le sue capacità latenti, esplicitando le competenze nascoste, restituendogli responsabilità di fronte a sé, ai figli, alla scuola dei suoi figli?

Ecco la scommessa che ha spinto all'attuazione dei corsi sperimentali di *Philosophy with parents*, attuata nel Liceo Linguistico e delle Scienze Sociali dell'Istituto *Erasmus da Rotterdam* di Sesto San Giovanni (MI) nel 2009 e poi nel 2011.

Il **fine** è stato quello di accompagnare due gruppi di genitori del triennio nella prospettiva dell'imparare ad imparare (Bruner). Si è trattato in ambedue i casi di gruppi a numero chiuso di una quindicina di genitori (costituiti in prevalenza da madri) perché insieme troppo numerosi precludono la modalità del *con-filosofare* interattivo e riducono il *counseling* di gruppo alla lezione frontale dell'esperto.

Si contraddirebbe in questo modo lo spirito di tale pratica filosofica, teso invece ad attivare quel filosofo potenziale che sonnecchia in ogni genitore, grazie all'opera maieutica di quel filosofo in atto che è il *counselor*.

Il **presupposto** è che ogni persona ha in sé un *poter-essere* nascosto che da sola non riesce a percepire in quanto si trova in un momento di disagio esistenziale che le preclude la consapevolezza delle proprie potenzialità positive.¹

Ridurre il genitore ad oggetto passivo di insegnamento da parte dell'esperto farebbe il gioco delle *Disabling professions*, ovvero di quegli *Esperti di troppo* di cui parla la nuova traduzione della trilogia scritta da Ivan Illich e da quattro suoi allievi sul tema della "disabilitazione"².

Si tratta di quel fenomeno per cui, in seguito all'emergere di alcune caste professionali, che a volte costruiscono un monopolio a partire da un lessico e da un insieme di procedure tecniche altamente specializzate ed incomprensibili alla gente comune, i cittadini vengono espropriati non solo della possibilità di agire per il proprio bene, ma addirittura della stessa capacità di decidere che cosa è bene per loro (vedi il recente caso tragico di cronaca delle vita vegetativa di Eluana Englaro).

Potere che si manifesta nell'atteggiamento di coloro che affidano la cura e il destino dell'educazione dei figli o del loro rapporto di coppia ai "professionisti del settore", in una deresponsabilizzazione generalizzata che spinge il cittadino ad estraniarsi dallo stesso compito di prendersi cura di se stesso.

Non si vuol negare qui la patologia, né affermare che problemi gravi degli adolescenti e degli studenti debbano essere affrontati con l'aiuto dell'esperto; ciò che si vuol contestare è invece l'estensione indebita della patologia alla normalità.

Frank Furedi in *Paranoid parenting* evidenziava già nel 2001 la pernicioso influenza di molti esperti, psicologi o non, che si accalcano al capezzale di una famiglia presunta malata, per dispensare in modo interessato diagnosi e consigli. La conseguenza rischia di essere quella di confondere le idee ai genitori e soprattutto far perdere fiducia nelle loro competenze con effetto di delega o di 'dimissioni'.

¹ Cfr. articolo *La categoria del possibile: una risorsa per il counseling filosofico* nel n. 4/2008 di questa stessa rivista.

² Illich ed Al. *Esperti di troppo. Il paradosso delle professioni disabilitanti*, Erickson, Gardolo (TN) 2008, già apparso in italiano nel 1978, con il titolo *Le professioni mutilanti*, per i tipi della Cittadella editrice di Assisi. Edizione originale: *Disabling Professions*, Marion Boyars Publishers, Ltd, London 1977.

Ritorna a questo proposito di attualità il monito kantiano *sapere aude!* contro ogni tentativo di tenere le persone in uno stato di minorità intellettuale.

Al contrario lo scopo degli incontri di *Philosophy with Parents* è stato quello di attivare le dinamiche favorevoli al costituirsi di uno spazio genitori in cui il diritto alla cittadinanza attiva si sposasse con il sostegno alla genitorialità; un progetto concepito nell'ottica di una alleanza e non di una competizione tra due grandi agenzie formative: la scuola e la famiglia, oggi ridotte di importanza di fronte all'influenza dei media e del gruppo dei pari sui figli, soprattutto se questi sono nell'età dell'adolescenza.

Il titolo del corso richiama alla mente la *Philosophy for Children* elaborata a partire dagli anni '70 da Matthew Lipman, un filosofo di formazione deweyana. Come è noto, si tratta di un progetto educativo centrato sulla pratica del filosofare in una "comunità di ricerca", in un particolare *setting* nel quale l'insegnante riveste il ruolo di "facilitatore". La prospettiva pedagogica è sostanzialmente puerocentrica. L'insegnante si avvale di racconti in forma dialogica in cui i bambini discorrono su questioni di natura filosofica a partire dai problemi quotidiani.

Ora, sullo sfondo degli incontri da me effettuati rimane certamente l'impostazione deweyana della filosofia come collaborazione tra persone di buona volontà; persone intente alla ricerca di valori condivisi nella soluzione di problemi sociali, al contrario della visione tradizionale della filosofia come critica solitaria di *competitors* accademici.

Tuttavia la preposizione *with*, a differenza di *for*, sottolinea maggiormente il protagonismo dei padri e delle madri, nei cui confronti il **ruolo del counselor** assume una valenza precisa.

Infatti di fronte ai genitori il *counselor filosofico* non è l'esperto che possiede la verità e la somministra ai discepoli, né il guru che ha raggiunto la perfezione di vita, ma un facilitatore che dispone di strumenti filosofici di tipo concettuale e metodologico per attivare le risorse interne di tutti e di ciascuno, nella ricerca di ipotesi condivise di soluzione dei problemi.

Facilitatore (Rogers), catalizzatore (Berra), improvvisatore (Pollastri), o anche accompagnatore, per riprendere l'etimologia del *paidagogos* di ellenistica memoria, che anima maieuticamente lo spazio del con-filosofare interattivo. Un *practitioner* filosofico in atto che interagisce con filosofi potenziali (i genitori), convocando nello spazio del dialogo anche i filosofi del passato per mezzo di brevi citazioni o di frammenti inviati via mail tra un incontro e il successivo e lasciati alla rilettura domestica.

In questo modo il *counselor* attinge al più che bimillenario patrimonio di saggezza della filosofia, accompagnando all'uso della ragione.

Ragione declinata, innanzitutto, in termini di pensiero riflessivo, che favorisce il passaggio dal conosciuto al pensato: ad esempio nel guardare con una prospettiva diversa (non si dimentichi lo

stupore aristotelico da cui nasce la filosofia) la relazione con il figlio adolescente. L'esercizio filosofico in questo caso è quello di allenarsi a cogliere lo straordinario nell'ordinario.

Inoltre in termini di pensiero critico, che favorisce il passaggio dall'ovvio al problematizzato: ad esempio riflettendo sugli stereotipi di genere che i mass media propongono rispetto al padre, alla madre, alla relazione con i figli ("Forse oggi l'obiettivo principale non è di scoprire che cosa siamo, ma piuttosto di rifiutare quello che siamo. Dobbiamo immaginare e costruire ciò che potremmo diventare" sosteneva Foucault). Qui l'esercizio filosofico è quello dello sguardo dall'alto, che ci aiuta ad uscire dal problema per rileggere se stessi, il figlio e la relazione con lui in una prospettiva più ampia e meno scontata.

Infine in termini di pensiero creativo, che favorisce il passaggio dal consueto all'innovativo: ad esempio elaborando metafore del fare il genitore che danno una visione prospettica della relazione con i figli. "*Fortis imaginatio generat casum*" scriveva Montaigne; si tratta in questo caso di allenarsi a visioni innovative della genitorialità che diventano possibilità realizzabili, quasi il futuro della prospettiva che diventa meta condizionasse il presente.

Le scritture e il dialogo iniziali, che riguardavano i rispettivi ruoli di conduttore e di partecipanti, hanno evidenziato come la maggior parte dei genitori fosse consonante con questa visione del Counseling Filosofico.

Eccone qualche estratto.

- "Il ruolo è paritario, con reciproco scambio di informazioni tra i genitori e il conduttore"
- "Il conduttore provoca e dà la traccia che i genitori elaborano"
- "Deve avere una visione generale e suggerire indicazioni più approfondite"
- "Deve stimolare e saper interpretare quello che viene espresso"

E reciprocamente circa il ruolo dei genitori.

- "Il nostro ruolo è attivo; bisogna cercare di tirar fuori informazioni, esperienze; bisogna coinvolgere tutti sull'argomento"
- "Partecipo al corso con un atteggiamento personale di messa in discussione nel modo di fare con i figli e disposto ad uno scambio con gli altri genitori"
- "Partecipare, interagire, mettersi in gioco"
- "Mi aspetto un cambiamento mentale, a breve e a lungo termine, passando dalla reazione impulsiva alla mediazione razionale"

A parte un'iniziale presentazione multimediale, volta ad illustrare le pratiche filosofiche in generale ed il *Philosophical Counseling* in particolare, il **metodo** utilizzato si è innanzitutto basato su alcuni momenti iniziali di concentrazione e meditazione.

Ogni incontro iniziava con gli esercizi filosofici dell'*epochè*, (tralascio lo sguardo giudicante e lascio affiorare la mia vita di genitore così com'è) della *prosochè* (attenzione vigile al tema di riflessione) e della *parresia* (franchezza e libertà dalla paura nel pensare qualunque cosa sull'argomento).

Questo ha permesso ai genitori, disposti in circolo, di staccare dalla routine quotidiana, rientrando dall'esteriorità delle faccende vissute in famiglia all'interiorità dell'io, che di volta in volta si concentrava sui diversi temi di riflessione da me proposti nei vari incontri.

Successivamente il medesimo tema veniva fatto oggetto di pratiche di scrittura individuale anonime, secondo un metodo che si richiama agli esercizi narrativi tipici del pensiero autobiografico di Demetrio; seguendo il quale ho analizzato le narrazioni dei genitori secondo tre aspetti:

- « - rievocare significa richiamare dalla penombra dell'oblio cose, fatti, sensazioni, figure;
- ricordare vuol dire ritrovare quelle particolari rievocazioni più significative di altre per le emozioni, gli stati d'animo e affettivi che ci fanno rivivere;
- rimembrare equivale a rimettere insieme rievocazioni e ricordi per dare loro una forma, un disegno, un'architettura».³

Le prime due funzioni, giusto le radici VOC- di rievocare e COR- di ricordare, facevano rispettivamente leva sugli aspetti cognitivi ed emotivi della vita dei genitori, mentre la terza funzione, di rintracciare motivi comuni nelle diverse membra delle scritture individuali, secondo l'etimo MEMBR- di rimembrare, è stata prevalentemente la mia in quanto conduttore.

Successivamente i problemi emersi venivano proposti nell'*agorà* del dialogo socraticamente ispirato, condotto secondo le regole della comunicazione biografico-solidale (Màdera).

Ricordiamole:

1. « Il riferimento all'esperienza biografica è sempre presente, indipendentemente dal tipo di discorso.

³ D. Demetrio *Il gioco della vita. Kit autobiografico* Guerini e Associati, Milano 1997, pp. 39 ss.

2. Le affermazioni dell'altro vengono accolte come espressione del suo sé e delle sue credenze. Ciò significa che la comunicazione si discosta dall'opposizione di tesi in competizione per una verità che escluda la verità dell'altro.
3. L'ascolto dell'altro è aperto, il che significa che tende a sospendere ogni interpretazione del tipo "Quel che ho sentito è solo una copertura di qualcos'altro".
4. Il contributo e la restituzione di chi ascolta tendono ad esprimersi come un'offerta anamorfica, il che significa la possibilità che il diverso punto di vista scopra altri aspetti di ciò che si è detto, e che questi altri aspetti possono essere liberamente presi in considerazione, o trascurati, da chi guida l'incontro.
5. La tentazione della distruttività nella contrapposizione confutativa deve essere sospesa e riesaminata autoanaliticamente e in silenzio».⁴

Ciò ha permesso di evitare sterili giochi a somma zero (ho ragione io – hai perso tu) e di accettare la diversità delle opinioni come arricchente.

I **contenuti** affrontati nei diversi incontri facevano riferimento a:

- Il genitore competente: il ruolo nei confronti dell'esperto
- Il genitore sperimentato: i figli e le figlie che siamo stati
- Il genitore virtuale: padri e madri massmediali.
- Il genitore reale: tra autonomia e legami
- Il genitore possibile: un filosofo implicito.

Numerose le prospettive di tipo filosofico che le mie citazioni/stimolo iniziali, le scritture personali, il con-filosofare interattivo e le letture inviate via mail tra un appuntamento e l'altro hanno permesso di enucleare, anche se non di approfondire.

Ho definito questi spunti tematici "*Prodotti/stimoli maieutici*" in un doppio senso: di risultato della meditazione personale, della scrittura individuale e del dialogo socraticamente condotto; e di motivo di ulteriore riflessione sul tema, magari da proseguire a casa col coniuge o coi figli.

⁴ R. Madera, L.V. Tarca, *La filosofia come stile di vita* Milano, Bruno Mondadori, 2003, pp. XXVI-XXVII

Eccone qualche sintetico esempio.

1. Dal *conosciuto* al *pensato*: lo stupore. Si tratta di una prospettiva che molti genitori hanno guadagnato, guardando con occhio nuovo, quasi fosse la prima volta, i problemi portati alla ribalta. Sia nel senso della meraviglia di cui parla Aristotele quale sorgente della filosofia, sia nel senso del problema inaspettato che secondo Dewey innesca il processo di ricerca. In fondo si tratta di quell'uscire da sé, di quella trascendenza di cui parla Raabe: "Riguardo all'obiettivo del processo di consulenza. [...] i consultanti possono fare i conti con la loro sofferenza abbandonando e trascendendo le loro ristrette preoccupazioni individuali e i loro bisogni rivolti a se stessi per adottare un atteggiamento di più vasta portata verso la vita. E ampliare la portata del proprio atteggiamento verso la vita fa certamente parte della saggezza. Perciò, coerentemente con il significato originale di filosofia – amore della saggezza – l'obiettivo del filosofare della consulenza filosofica può essere identificato nella saggezza"⁵
2. *Naturale o culturale?* I genitori esperiti, i figli esperiti che le vicende autobiografiche di ognuno registrano dentro di sé sono stati posti in discussione. La figura di padre e di madre che con cui i partecipanti si sono relazionati, l'esperienza di figlio o di figlia che ciascuno ha vissuto sono spesso accettati come qualcosa di naturale e di ovvio. Si tratta invece di considerare che l'uomo è natura che si fa storia (vedi Marx), quindi non ha senso ipostatizzare modelli di comportamento tipici di generazioni precedenti. Ciò che appariva naturale e scontato anche solo nella società di trent'anni fa in realtà era tipico di una certa cultura o subcultura (nel senso antropologico del termine).
3. Ciò ha permesso di collegare prospettive filosofiche a tipologie psicologiche, come quelle dei *Patterns of parental authority*,⁶ che ci hanno permesso di distinguere tra stile autoritario, autorevole, permissivo e indifferente. A questo proposito abbiamo provato a riflettere sull'etimologia della parola autorità, che deriva dalla radice *aug-* di *augere*, nel senso di far crescere, sviluppare. In fondo vera autorità non è quella del genitore che reprime o trascura la soggettività del figlio, ma è quella del padre e della madre che favoriscono l'incremento dell'essere (potremmo dire il *conatus* all'autoconservazione insito in ogni persona, da cui scaturisce la *laetitia* di spinoziana memoria) del figlio.

⁵ Ran Lahav *Comprendere la vita* Apogeo, Milano 2004.

⁶ Tratta da D. Baumrind 1971, Maccoby e Martin 1983 citati in Bianchi A. – Di Giovanni P. *Psicologia in azione* Paravia, Torino 1996.

4. Interessanti anche le riflessioni relative alla famiglia virtuale presentata dai mass media, che rispetto all'esperienza reale vissuta dai genitori spesso presenta il limite della parzialità. Della realtà vissuta tale rappresentazione familiare mette in scena solo gli aspetti positivi (vedi *fictions*) o negativi (vedi cronaca nera); e così facendo ingenera l'illusione che una parte dell'esperienza ne rappresenti la totalità. (“La vita familiare è solo positiva, ideale, poco realistica – ha sostenuto un genitore – e i miei figli concordano con me; per ottenere devi meritare. Ma queste che vediamo sono pillole di vita?”) Analizzando la filosofia di vita sottesa alle rappresentazioni portate come esempio dai genitori abbiamo discusso, con riferimento alle categorie psicologiche di Eric Fromm, sui valori dell'avere e dell'essere; ma anche sulla distinzione filosofica tra essere ed apparire, essenziale perché i figli non vivano acriticamente nella civiltà dell'immagine.

5. Molti genitori hanno anche evidenziato come i media propongano degli *stereotipi di genere* circa i ruoli di madre (identificata con l'asse affettivo) e di padre (schiacciato sull'asse normativo). “Mia madre ha dato un'educazione differente al maschio e alla femmina – ha riferito una madre - differenza su cui non concordo. L'errore di mia mamma non lo rifarò mai”. A volte sembra ritornare la vecchia divisione tra ruolo strumentale, aperto al mondo esterno, tipico del padre, e ruolo espressivo, competente nell'intimità familiare, tipico della madre.⁷ Il discutere con i figli, accompagnandoli, quando opportuno, nella visione di tali messaggi, permette di sviluppare il pensiero critico nei confronti dei tradizionali ruoli maschili e femminili proposti.

6. Che cosa significa *comunicare*? (“Vorrei ridurre i momenti di conflitto – ha scritto un genitore - e riuscire a dialogare in modo più tranquillo con i figli”). Innanzitutto ho proposto di distinguere tra mera informazione, monodirezionale, e comunicazione vera e propria, caratterizzata dalla reciprocità dello scambio tra emittente e ricevente. L'introduzione di alcune categorie della pragmatica della comunicazione umana⁸ ha poi consentito di riconoscere, oltre ad un aspetto di contenuto, l'aspetto della relazione: il figlio si attende una conferma, o anche un rifiuto, ma non una disconferma da parte del genitore. Più profondamente – più filosoficamente – capirsi significa comprendere il punto di vista dell'altro, avere capacità di empatia (vedi Edith Stein) tra genitori e figli, anche se quel

⁷ Parsons. T., Bales R. (1955) *Famiglia e socializzazione* Mondadori, Milano 1974.

⁸ Watzlawick P., Beavin J., Jackson D. D. (1967) *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interattivi, delle patologie e dei paradossi* Astrolabio – Ubaldini, Roma 1971.

punto di vista non viene condiviso. E' stata l'occasione per un cenno alla filosofia del dialogo, rispetto alla quale ho fatto riferimento all'etica del discorso di Karl-Otto Apel: ad un ideale di comunicazione che emancipa nei confronti del linguaggio distorto e interessato, che affida la validità alla via argomentativa e non alla persuasione occulta o alla violenza verbale (quanto tipica di alcune trasmissioni televisive!).

7. Oltre alla filosofia, anche la pedagogia ci ha soccorso quando si è trattato di precisare che cosa comportasse *educare*. Da una parte *e-ducere* significa trarre fuori dal figlio, rispettandone l'individualità irriducibile ai sogni genitoriali o agli ideali sociali, ciò che in lui è in nuce. Qui, riprendendo riprendendo suggestioni da Levinas, potremmo dire che «La faccia, il volto, è il fatto che una realtà mi è opposta [...] non nelle sue manifestazioni, ma nella sua maniera d'essere [...] Il volto è quel che mi resiste per la sua opposizione, e non quel che mi si oppone per la sua resistenza. [...] E' un'opposizione anteriore alla mia libertà e la mette in moto [...] L'opposizione del volto, che non è l'opposizione di una forza, non è l'ostilità. E' un'opposizione pacifica».⁹ Dall'altra *e-ducare* significa nutrire, dar da mangiare, con una scelta da parte del genitore che comporta un'asimmetria e un'assunzione di responsabilità. La discussione che ne è seguita ha evidenziato come dialogo rispettoso non significhi confusione di ruoli, quasi padre e madre abdicassero alla propria responsabilità di fronte ai figli, ambendo ad essere una sorta di "adulescenti".
8. Che fare, infine, quando un figlio sbaglia? Rousseau, con la teoria delle conseguenze naturali, sosteneva che era giusto che Emilio pagasse per i suoi errori; abbiamo convenuto che non è giusto fa finta di niente, quasi fingendo di spezzare, in una magica logica infantile, la catena consequenziale causa - effetto. D'altra parte il modello punitivo comune alla maggior parte dei nostri genitori e alla totalità dei nostri nonni appare oggi inadeguato. Bisogna piuttosto distinguere tra evento e storia: un singolo errore non implica una vita sbagliata, perdere una battaglia non significa perdere la guerra. Soprattutto va distinto l'atto dalla persona: il figlio in quella precisa circostanza *ha* sbagliato, non *è* sbagliato come soggetto: uno scacco definito non implica un fallimento definitivo; se così fosse il genitore attuerebbe una sorta di previsione esistenziale che porrebbe le premesse per autoavverarsi.

⁹ Da *Libertà e comando* di Levinas citato in F. Caputo *Etica e pedagogia* vol 3° Luigi Pellegrini Editore, Cosenza 2005 pag 190.

Come appare chiaro anche da questo sommario elenco, l'impostazione del corso è consonante con il modo di intendere il *Philosophical Counseling* tipico della Sicof: una relazione d'aiuto in forma duale o di gruppo che si specifica per l'atteggiamento filosofico di fronte ad un problema, ma che non esclude un back ground di nozioni di sociologia, di pedagogia, di psicologia, pur nella distinzione con pratiche di tipo psicoterapeutico.

In particolare la mia iniziativa sperimentale di *Philosophy with parents* mi è parsa vicina a molti aspetti della pedagogia dei genitori, sviluppata in Italia da Riziero Zucchi.¹⁰

- Innanzitutto per la distinzione tra problema e sintomo, che evita di allargare indebitamente l'area della patologia, con conseguente rischio di medicalizzazione di ogni tipo di disagio. Già ne avvertiva il pericolo Illich nel 1977, quando parlava di *Disabling Professions*¹¹ a proposito della "disabilitazione", cioè di quel fenomeno per cui – in seguito all'emergere di alcune caste professionali di "esperti", che sovente fondano un proprio monopolio a partire da un lessico e da un insieme di procedure tecniche altamente specializzate ed incomprensibili alla gente comune – i cittadini vengono espropriati non solo della possibilità di agire per il proprio bene, ma addirittura della stessa capacità di decidere che cosa è bene per loro. Ciò è consonante con l'impostazione della Pedagogia dei Genitori (PdG) tesa a valorizzare le competenze dei genitori come maestri di vita vissuta ed espressione di cittadinanza attiva.
- Il protagonismo dei genitori, la cui partecipazione risulta centrale negli incontri, viene manifestato dall'impostazione generale dell'iniziativa, tesa a risvegliare in essi il filosofo implicito presente allo stato potenziale. Ciò è ben significato dalla preposizione *with*, contrapposta alla relazione asimmetrica, *one up/ one down* espressa dalla preposizione *for*. Ciò richiama alla mente l'impostazione della Montessori, che volle creare una "Casa dei bambini" in cui essi fossero protagonisti, invece di una casa *per* i bambini. Valorizzare i genitori come agenzia formativa anche al di fuori della famiglia risulta vicino al riconoscimento che la PdG fa dei padri e delle madri come formatori.
- L'utilizzo di scritture autobiografiche che si ispirano a Demetrio, la valorizzazione della dimensione biografico-solidale della propria *Weltanschauung* che si rifà a Madera, l'etica della comunità argomentativa che si richiama a Karl-Otto Apel¹², nonché la pratica della condivisione dei nuclei tematici comuni, mi sembrano vicini alla metodologia dei gruppi di narrazione utilizzata nella PdG.

¹⁰ Moletto A., Zucchi R. (a cura di), *Progetto La Pedagogia dei Genitori, Risorsa per l'educazione e la formazione*, Elena Morea editore, Torino 2006.

¹² Cfr., di K-O Apel, *Comunità e comunicazione* Rosenberg & Sellier, Torino 1977.

- Un'ulteriore analogia mi sembra sia costituita dal tema del *possibile*, concepito non solo nel significato dell'essere potenziale aristotelico, ma declinato nell'accezione del principio speranza di Bloch: “ Il lavoro contro l'angoscia della vita e contro gli intrighi della paura [...] è ricerca nel mondo stesso di ciò che aiuta il mondo: tutto ciò si può trovare. Come si sognava sempre abbondantemente la migliore vita possibile! La vita di tutti gli uomini è attraversata da sogni fatti di giorno di cui una parte consiste unicamente di sciocchezze, di fughe snervanti preda dell'inganno, ma dall'altra parte stimola, non si lascia soddisfare dallo scadente dato di fatto, non rinuncia affatto. Questa parte ha nel nucleo lo sperare, e si può insegnare”. Grazie a tale impostazione è possibile trasformare il problema in risorsa, il disagio in crescita. Questo mi sembra consonante con la pedagogia della speranza e della fiducia tipiche della PdG.

Ma i genitori come hanno valutato questo corso, in cui si sono scoperti *con-filosofi*?

Da un punto di vista qualitativo, alcune affermazioni sembrano rivelare una scoperta, una riscoperta, o almeno un'eplicitazione di una prospettiva di senso, il che mi pare altamente filosofico se l'uomo, come afferma Goethe, è un essere volto alla costruzione di senso (*Sinngebung*).

Eccone qualche stralcio.

“ Si tratta di investire nel futuro, di non fermarsi all'oggi. Fare i genitori è più difficile di ieri, ma è una cosa più bella”

“Senti che essere padre o madre ha senso perché in alcune circostanze ci si sente un riferimento per i figli”

“Fare i genitori è un'avventura, un dar senso alla vita; è la più grande avventura, che ci permette di veder meglio dentro di noi”

“E' come un'alchimia, un gioco, un esperimento con varie componenti note e sconosciute; attendiamo un risultato che non ci appartiene, un risultato che non vedremo mai totalmente e veramente”

“I figli mi hanno dato un senso, mi insegnano a non dare nulla per scontato, a gioire delle piccole cose, è il figlio stesso che ti fa credere in lui, fa crescere in sensibilità”

“Un figlio non serve per appagarci in modo egoistico, anche se dà un grande senso; c'è da ringraziare che esista; l'adolescente mi costringe a pormi domande, a non vivere in modo automatico”

.

Da un punto di vista quantitativo, i risultati del corso possono essere desunti dal questionario di autovalutazione finale, qui riportato, in cui i partecipanti hanno espresso in forma libera ed anonima la loro *customer satisfaction*.

1. Il momento iniziale di concentrazione e di meditazione ti ha permesso di rasserenarti e di “staccare” rispetto alla settimana di lavoro e impegni familiari appena conclusa?

Molto 62,5% Abbastanza 37,5 Poco 0 Per niente 0 Mancata risposta 0

2. La scrittura autobiografica ti ha consentito di mettere in luce aspetti del tuo essere genitore che prima erano rimasti nascosti, sottintesi, impliciti?

Molto 12,5 Abbastanza 75 Poco 0 Per niente 0 MR 12,5

3. Gli esercizi di narrazione ti hanno permesso di prendere coscienza di emozioni e stati d’animo collegati alla tua vita di padre o di madre?

Molto 75 Abbastanza 25 Poco 0 Per niente 0 MR 0

4. Pensi che il ruolo avuto dal conduttore del corso nel complesso sia stato:

Molto positivo 87,5 Abbastanza positivo 12,5 Poco positivo 0 Per niente positivo 0 MR 0

5. I momenti di dialogo e di condivisione ti sembra che siano stati utili?

Molto 87,5 Abbastanza 12,5 Poco 0 Per niente 0 MR 0

6. Il materiale inviato via mail per la riflessione personale tra un incontro e il successivo ti è sembrato utile?

Molto 62,5 Abbastanza 25 Poco 0 Per niente 0 MR 12,5

7. Il numero di incontri effettuato ti è sembrato adeguato?

No, perché troppo numerosi 50 Sì 50 No, perché troppo pochi 0 MR 0

8. Grazie agli incontri effettuati, pensi di aver avuto degli strumenti (non delle soluzioni) per migliorare la tua capacità di relazionarti con i figli?

Molto 37,5 Abbastanza 62,5 Poco 0 Per niente 0 MR 0

9. Pensi che gli spunti di riflessione emersi ti siano utili anche nella tua vita personale, al di là dell'essere genitore?

Molto 50 Abbastanza 50 Poco 0 Per niente 0 MR 0

10. Per esprimere l'INDICATORE COMPLESSIVO DI GRADIMENTO PERCEPITO quale punteggio (da 1= per nulla soddisfatto a 10= completamente soddisfatto) assegneresti al *Counseling Filosofico di gruppo con i genitori* effettuato?

Punteggio: 8,87 su 10

Parafrasando Rogers, che esercitava e teorizzava la *client-centered therapy*, potremmo per questa iniziativa di pratiche filosofiche, la prima in Italia con queste caratteristiche di cui io sia a conoscenza, parlare di *parent-centered philosophy*.

Bibliografia e sitografia

Benasayag M. Schmit G. (2003) *L'epoca delle passioni tristi* Feltrinelli, Milano 2005.

Berra L. *Meditazione metafisica. Manuale di pratica filosofica* Isfipp edizioni, Torino 2008.

Demetrio D. *Raccontarsi:l'autobiografia come cura di sé* Raffaello Cortina, Milano 1996.

Furedi F. (2001). *“Il nuovo conformismo. Troppa psicologia nella vita quotidiana”* Feltrinelli, Milano 2008.

Galimberti U. *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani* Feltrinelli, Milano 2008.

Jullien G. (2004) *Aiutami a parlare con te. La comunicazione tra genitori e figli* ed. Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 2008.

Madera R. *Il nudo piacere di vivere. La filosofia come terapia dell'esistenza* Mondadori, Milano 2006.

Martini C. M. *Dio educa il suo popolo* Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi Religiosi, Milano 1987.

Molteni C. *Filosofia preventiva* Isfipp edizioni, Torino 2009.

Morin E.(1999) *I sette saperi necessari all'educazione del futuro* Raffaello Cortina editore, Milano 2001.

Nanchen M. (2002) *Come educare nostro figlio. Affettivo e normativo, i due assi dell'educazione* ed. Paoline, Milano 2008.

Quilici M. (a cura di) *Onora il padre e la madre. Pagine di tutti i tempi per capire il rapporto tra genitori e figli* Bompiani, Milano 2001 ed anche *Storia della paternità dal pater familias al mammo* ed. Fazi, Roma 2010.

Francesca Rigotti [Partorire con il corpo e con la mente. Creatività, filosofia, maternità](#) [Bollati Boringhieri](#), Torino 2010.

Venuti P., Giusti F., *Madre e padre. Scienze dell'evoluzione, antropologia e psicologia delle funzioni parentali* Giunti, Firenze 1996.

www.amicocharly.it/ è il sito che si occupa a Milano dei problemi dell'adolescenza, in chiave prevalentemente psicologica e pedagogica; prevede anche un progetto ascolto genitori.

<http://pedagogiadeigenitori.interfree.it/> è il sito che presenta le proposte e le iniziative di cittadinanza attiva che valorizzano le competenze formative dei genitori, sia di ragazzi disabili che normodotati, secondo lo spirito del progetto europeo di Pedagogia dei genitori.

http://www.isue.it/portale/index.php?option=com_content&view=article&id=73&Itemid=81 è possibile avere consulenza gratuita da parte di Counselor Filosofici dell'Istituto di Scienze Umane ed Esistenziali.

Infine, *si licet parva componere magnis*, sulle pratiche filosofiche, sulla filosofia preventiva e sulla *Philosophy with Parents* è possibile consultare il mio sito all'indirizzo www.counselingfilosofico.it

Counseling, Comunicazione, Philosophy for Community: una dimensione del filosofare che connette e potenzia competenze e interazione comunicativa

Sara Zanon

Abstract

Lo scritto presenta il counseling in Comune, con riferimento al più articolato progetto “potere di sé in azienda”: counseling, comunicazione, philosophy for community. Si descrive la relazione di continuità tra l’ambiente di lavoro e quello della vita, un’analisi sui nodi dell’identità e della relazione che hanno favorito nei dipendenti comunali forme di interazione comunicativa.

Parole chiave

Counseling, Comune, Competenza riflessiva, Paradigma, Interazione comunicativa

Progetto di formazione e pratiche filosofiche realizzato con i dipendenti comunali.

Quella del “filosofo” in azienda, o come nel caso specifico in Comune, è una proposta che ha ormai una storia di qualche decennio e le prove che si vanno facendo in vari parti del mondo sono più che promettenti.¹ Si tratta di una proposta che la filosofia ha rivolto, innanzitutto, a se stessa come impegno di riflessione sulla propria identità e sul proprio ruolo. Facendo leva sulla sua originaria vocazione ad essere essenzialmente stile di vita e pratica sociale di dialogo, la filosofia si presenta in azienda con gli strumenti affinati della riflessione distaccata, ma attenta, dell’interpretazione significativa dell’esperienza, della costruzione di senso e propone esperienze di pensiero distribuito, mediate dall’acquisizione di un vocabolario comune e da uno stile di etica del dialogo.

Seguendo questa prospettiva di riflessione, nella Primavera del 2010 ho realizzato un progetto di formazione e pratiche filosofiche con i dipendenti comunali di Romano d’Ezzelino (Vi), esperienza che vado di seguito a presentare. “Potere di sé in azienda” è un progetto articolato che ho personalmente ideato, condotto e curato, strutturandolo per moduli separati e disgiunti, ma con il comune obiettivo di potenziare le competenze professionali, riflessive e relazionali dei dipendenti:

¹ Vitullo A, “*Leadership riflessive*”, ed. Apoegeo, Milano, 2007.

comunicazione (incontri di formazione con lezione frontale sui temi : della gestione dei conflitti, dell'arte del delegare, della leadership riflessiva etc.), philosophy for community (pratica di gruppo con sessioni filosofiche sul modello della philosophy for children di M. Lipman), counseling filosofico (colloquio individuale di counseling). Il progetto si era posto l'obiettivo di fondo di attivare una relazione di continuità tra l'ambiente di lavoro e quello della vita sostenendo in questa direzione, un impegno di analisi sui nodi dell'identità e della relazione, favorendo forme di interazione comunicativa che vanno al di là degli stretti bisogni funzionali e operativi.

Il counseling², in particolare, può essere considerato come un'attività professionale che si avvale di mezzi della comunicazione come l'assertività, l'ascolto attivo, il linguaggio non verbale per accrescere la consapevolezza di sé e della propria vita e in cui la persona è considerata come parte attiva e al centro del proprio percorso³. Il counseling opera nell'ambito della prevenzione ed è quindi volto a promuovere il benessere del singolo e della comunità - in tal senso considera i momenti complessi dell'esistenza come opportunità di comprensione e trasformazione. Tale professione ha l'obiettivo di agevolare i soggetti nello scoprire e utilizzare al meglio le risorse personali, per gestire attivamente le condizioni di vita e dirigere il potenziale verso quegli interessi personalmente rilevanti, andando in tal modo a migliorare la qualità della vita in ogni ambito dell'esistenza: nella vita affettiva, nelle relazioni, nel lavoro, in famiglia, in società. L'obiettivo con i dipendenti comunali è consistito, dunque, nel favorire lo sviluppo delle potenzialità individuali, in modo che la figura stessa del counselor diventasse in breve tempo superflua. Caratteristica del counseling è, infatti, la brevità del percorso e la focalizzazione su un obiettivo concreto. Il counselor è la figura professionale che, avendo seguito un corso di studi almeno triennale, ed in possesso pertanto di un diploma, è in grado di favorire il superamento del disagio e promuovere il benessere personale. Il counselor offre accoglienza, ascolto, comprensione ed orientamento utilizzando tecniche di agevolazione, esplorazione, scoperta e mobilitazione delle energie in un clima di rispetto ed accettazione del portato del singolo. Per questo il counselor ha garantito uno spazio protetto e riservato dove i dipendenti hanno potuto vivere un'esperienza vivace, umana e arricchente.

L'interdisciplinarietà del progetto non è consistita nell'assorbire acriticamente contenuti e concetti appartenenti a differenti discipline quali la comunicazione, il counseling ad indirizzo filosofico e la philosophy for community, ma ha comportato un'interdisciplinarietà costruita sul presupposto della dimensione del filosofare, dalla quale è emersa una riflessione corale in merito ai contenuti, agli strumenti operativi, agli obiettivi. Tale riflessione ha permesso ai formatori d'individuare le

² Murgatroyd S., *"Il counseling nella relazione d'aiuto"*, ed.Sovera, Roma, 1995.

³ Rogers C., *"La terapia centrata sul cliente,"* ed.Psycho, Firenze, 2000.

direzioni di senso che hanno qualificato gli eventi presi in considerazione, accertando, ed accettando al contempo, il fatto che potessero esistere, relativamente allo stesso oggetto, altre letture ed interpretazioni.

Il Comune di Romano è un esempio di questo pluralismo, in quanto rappresenta bene la realtà del nord-est del nostro Paese con i pregi e i difetti che in essa sono racchiusi: si situa nella zona collinare alle pendici del monte Grappa, a cinque minuti d'auto dal centro di Bassano del Grappa, in una posizione ottimale per raggiungere Venezia, Padova, Vicenza, Treviso. Il progetto nel contesto del Comune ha avuto lo specifico obiettivo di coadiuvare l'ente a valutare i rischi di stress lavoro correlato (secondo la normativa introdotta dal D.lg 78/10) e a potenziare le capacità ed i talenti presenti nelle risorse umane, favorendo nei dipendenti lo sviluppo di abilità d'interazione comunicativa, secondo un approccio capace d'intrecciare il piano del sapere ("frontali") e quello del fare ("pratiche filosofiche"). L'esperienza di formazione è stata articolata come "pratica riflessiva", secondo un approccio che ha tenuto strettamente intrecciati i piani del sapere e del fare. Quello che sosteneva un filosofo come Giambattista Vico agli inizi dell' 700 oggi viene ribadito da più parti: si conosce pienamente solo quello che si fa e l'ideale del professionista riflessivo orienta molti programmi di formazione professionale negli USA.

Partendo da queste premesse, il presente articolo intende descrivere l'esperienza maturata, al fine di dividerne non solo l'oggetto d'indagine (lo sviluppo di competenze riflessive, professionali, relazionali), ma anche lo specifico metodo di ricerca. Una ricerca fenomenologica che non ha trascurato l'imperativo dell' "andare alle cose stesse", al fine di cogliere la loro datità originale. Un fare ricerca sul campo che ha considerato l'evento formativo, come un fenomeno complesso e non comprimibile in dispositivi epistemici, i quali tendono a disperdere molte delle informazioni che non sono computabili dentro metodiche proprie del pensiero calcolante.

Tenendo presenti queste considerazioni, il proposito che anima questo lavoro è quello di compiere una riflessione sul rapporto tra le pratiche filosofiche e la vita di ciascuno. Un legame che potrebbe essere realmente fecondo, se noi, in qualità di operatori del filosofare, riuscissimo a proporre un'analisi efficace e al contempo capace di cogliere le interconnessioni esistenti tra i diversi fattori che costituiscono la realtà dell'uomo. Una riflessione che non fosse solamente una mera sequenza dei fenomeni propri dell'uomo, bensì, assumendo come criterio dell'agire l'esperienza, il pensiero ed i percorsi deweyani, venisse intesa come:

*“ una “conseguenza” d’idee ordinate in cui le parti successive nascono l’una dall’altra e si sostengono reciprocamente ”.*⁴

⁴ Dewey J., “ *How we think* ”, 1910, p.63.

L'attuale quadro storico-culturale, con il quale ogni giorno siamo chiamati a confrontarci, è caratterizzato da un'instabilità che per sua natura è incompatibile con una tale concezione d'ordine. Una cornice d'insieme che non agevola il difficile compito di guardare sé e il mondo secondo criteri quali: la riflessività, la consapevolezza filosofica, l'abilità d'ascolto, la cooperazione, il turn taking. Nel valutare questi indicatori mi sono servita dello strumento dell'intervista sequenziale, "intensive" (Charmaz, 2006) più che singole (one-shot interview). L'intervista è stata proposta ai corsisti come una conversazione finalizzata allo scopo d'esplorare un certo tema, al fine di far emergere il modo attraverso cui ciascuno dava senso non solo al corso, ma anche alla propria esistenza. Le interviste non sono state strumenti per raccogliere fatti, ma hanno avuto il merito di generare interpretazioni d'esperienze e collocare le affermazioni nel contesto che le aveva generate. Le domande proposte ai corsisti sono state le seguenti: quali motivazioni mi hanno portato a partecipare a questo gruppo? Cosa mi aspettavo da questi incontri? Ho qualche perplessità rispetto a quanto mi viene proposto in questo gruppo di formazione? C'è qualcosa che non comprendo o rispetto a cui sono contrariato/a? Ho vissuto dei momenti di disagio? C'è qualcosa per me di significativo emerso durante il percorso? Mi sono sentito/a accolto/a dalle facilitatrici ?

Lo scopo di questo percorso è stato quello di stimolare la riflessione dei corsisti, pertanto, i dati non sono stati raccolti, ma possono dirsi "prodotti" dei significati che i soggetti hanno attribuito a quei fatti. In particolare ho cercato di far emergere i significati taciti (tacit meanings) attribuiti a fatti, eventi, relazioni, di cui i soggetti stessi non erano consapevoli, ma che hanno guidato le loro azioni: ad esempio il cercare il setting circolare nel conversare, anche nei momenti di pausa rispetto ai lavori del corso. Inoltre ho potuto constatare come la relazione interpersonale tra formatori e partecipanti risultasse fondamentale per la buona riuscita del progetto. Questo non solo per ragioni etiche, ma anche per un indirizzo metodologico coerente: in quanto parte del contesto che mi sono trovata ad osservare, ho assunto il mio punto di vista come dato d'analisi, pur cercando di distinguere i dati che sono stati prodotti dai fatti osservati e dalle mie personali rappresentazioni, percezioni e giudizi.

Qual è il paradigma per le pratiche filosofiche nel progetto "potere di sé in azienda"?

Viviamo in uno scenario di mercato caratterizzato da eventi rapidi ed imprevedibili che si ripercuotono in modo drammatico sugli assetti relazionali, anche in ambito aziendale e pubblico. Nell'ambiente della comunicazione da "villaggio globale" in cui ci troviamo, anche dinamiche intersoggettive consolidate da tradizioni, più o meno di lunga data, vengono sfidate e messe in discussione. Viene così avvertita un'esigenza condivisa di ripensare i modelli di riferimento, si

sente l'urgenza di riflettere per ristrutturare i paradigmi sui quali fondare l'esistenza privata e la vita pubblica

Ogni riflessione, ed in particolare quella sull'identità privata e la vita professionale -in quanto processo d'acquisizione in continuo divenire-dovrebbe avvenire proprio dentro la cornice di un paradigma (Kuhn, 1969). Pur essendo un oggetto di difficile definizione, un paradigma si può intendere essere costituito da un insieme di assunzioni o premesse che "guidano l'azione" epistemica (Guba, 1990, p.17).⁵

Tali presupposti non sono verificabili empiricamente, così come nessuno dei presupposti di cui si costituisce un paradigma può essere accettato sulla base di una logica incontestabile o di un'evidenza indiscutibile: semplicemente si dovrebbe optare per quello che alla luce della rielaborazione teoretica della nostra esperienza ci sembra più adeguato.⁶

Nel procedere in questa direzione finalizzata alla ricerca del paradigma del "potere di sé in azienda", ho cercato delle categorie interpretative quali la riflessività, la consapevolezza filosofica, l'abilità d'ascolto, il turn taking che non fossero eterodosse rispetto ai dati, ma che fossero costruite a partire da essi: costruire categorie analitiche a partire dai dati, significa, infatti, rispettare il fenomeno e le indicazioni che da esso provengono. Il verbo costruire rimanda necessariamente al desiderio di predisporre linee d'intervento che modifichino la realtà esistente al fine di apportare quelli che si ritengono potenziali e possibili miglioramenti.

Il riconoscimento del potenziale arricchimento sul piano umano e lavorativo ha comportato, con l'andare degli incontri, l'assunzione di atteggiamenti e comportamenti che non si sono limitati agli aspetti riferibili alla coscienza cenestetica, né alle mansioni proprie del contratto di lavoro e perciò rassicuranti, ma si sono legati indissolubilmente all'altro aspetto del problema: l'essere riconosciuti all'interno del contesto lavorativo. Un'identità personale e/o professionale, infatti, "funziona" per la persona alla quale si riferisce quando l'immagine che il soggetto ha di sé corrisponde sufficientemente a quella del contesto d'appartenenza.⁷

Quella stessa identità può crescere e consolidarsi attraverso il commercio con il mondo, a tal proposito scrive il filosofo Maurice Merleau Ponty⁸:

⁵ Secondo Gregory Bateson (1990, p.345) anche la vita quotidiana è codificata da paradigmi, poiché ciascuno di noi regola il suo comportamento sulla base di convinzioni (una parte delle quali inconscia) che condizionano il suo modo di vedere e di agire; queste presupposizioni, che avrebbero un carattere di " parziale auto convalida ", sarebbe di tipo ontologico ed epistemologico.

⁶ Mortari L., " *Cultura della ricerca e pedagogia*", ed. Carocci, Roma, 2007, p.19.

⁷ Dallari M., " *I saperi e l'identità, costruzione delle conoscenze e della conoscenza di sé*", ed. Guerini Studio, Milano, 2000, p.122.

⁸ Ponty M.M., " *Fenomenologia della percezione*", ed. Bompiani, Milano, 2003.

“c’è metafisica a partire dal momento in cui, cessando di vivere nell’evidenza dell’oggetto, scorgiamo indissolubilmente la soggettività radicale di tutta la nostra esperienza e il suo valore di verità” (2003, p.275).

Il soggetto percepiente non è più in tal caso un osservatore distaccato, ma è direttamente implicato con la realtà percepita in una relazione inscindibile di scambio. Partendo da questo commercio tra io e mondo il fare ed “essere nel gruppo” è avvenuto nel reciproco confronto d’opinioni sulle grandi questioni della vita (morte, lavoro, amore, amicizia, politica), nell’apprendimento di un ascolto attivo all’interno di un contesto protetto, nella co-costruzione di un flusso di pensiero, nell’accordo sinallagmatico e dialogico d’idee e valori. L’imparare ad imparare “giocando” con immagini, colori, suoni che diventano il testo-pretesto di un lavoro di gruppo può attivare la collaborazione con il vicino di scrivania che nella pratica filosofica siede davanti senza l’ostacolo del banco - vicino che nella sessione successiva potrebbe diventare il vigile urbano che ha tolto la divisa d’ordinanza, ma mantiene i gradi sulla maglia o il geometra dell’ufficio urbanistico che vuole capire come rapportarsi al cittadino, ovvero la bibliotecaria che legge ed analizza a voce alta un estratto di testo narrativo con una metodologia che esula dalle sue competenze ordinarie - in una dimensione comunitaria che diventa possibilità d’accordo con gli altri e opportunità di negoziare il modo di dare per scontate e condivise alcune modalità della rappresentazione e del riconoscimento del sé, anche in ambito professionale.

Alla luce di queste considerazioni la rilevanza di una corretta e soddisfacente, sia per il Comune che per il dipendente, gestione del "capitale umano" è stata la chiave per l’elaborazione e la conduzione di tutto il percorso formativo. Tutto ciò nel tentativo di creare un ambiente professionalmente ricco di motivazioni e rispettoso dei ruoli e delle competenze di ciascuno, anche quando volto ad erogare un servizio all’utenza. In questa prospettiva di peculiare complessità in cui il Comune è chiamato giornalmente a perseguire i suoi imperativi d’amministrazione, legalità e fornitura di servizi, il formatore deve essere in grado d’inserirsi, restituendo una formazione attenta ai problemi relazionali sollevati dall’ente. Se il Comune, come entità governativa, era ed è un’organizzazione complessa e funzionale, allora la figura del formatore doveva essere capace d’intervenire sulla centralità della competenza dei dipendenti, complessivamente intesa come conoscenze (sapere), capacità (saper fare) e comportamenti (saper essere).

La sfida, a mio parere vinta, a Romano d’Ezzelino, consisteva nello sviluppare lo spirito di squadra, attraverso la condivisione di obiettivi, l’apprendimento esperienziale e la gestione di buone relazioni. Lo spirito di squadra può essere assimilato a quella che nella philosophy for community viene denominata "comunità di ricerca." La “comunità di ricerca” (CdR) è un gruppo che si riconosce come “comunità” ed impara l’importanza e la necessità di condividere l’esperienza della

ricerca in comune anche nella risoluzione di problematiche che richiedono un lavoro di equipe. Lavorare in gruppo è una necessità per tutti coloro che, professionisti o membri di un'organizzazione, hanno bisogno di relazionarsi con gli altri per conseguire i propri obiettivi. Una necessità in continua crescita, tanto più quanto più la specializzazione e la sofisticazione delle competenze individuali rendono ciascuno capace d'occuparsi solo di una parte – talvolta minima – dei processi di lavoro cui siamo chiamati a contribuire.⁹

Nello sviluppo che porta un gruppo a diventare CdR la figura del facilitatore riveste un compito fondamentale. Egli accoglie, accompagna e coordina la riflessione filosofica corale, facendosi garante dell'organizzazione e di un setting circolare adeguato. Il facilitatore promuove e sostiene la dimensione dell'indagine filosofica, guidando il gruppo con la prevalente utilizzazione di domande di puntualizzazione e focalizzazione, invitando a produrre esempi, chiarificazioni, argomentazioni. Egli ha una salda competenza pedagogica e procedurale, nonché una specifica competenza d'indagine filosofica. Nel corso di una sessione filosofica, ad esempio, si è lavorato su un testo-pretesto che ha portato il gruppo a compiere inquiry sul tema della percezione. Il facilitatore ha rivestito un ruolo fondamentale nel condurre il gruppo ad analizzare in chiave filosofica il rapporto conoscitivo/percettivo tra io e mondo come affrontato nella filosofia di Platone, Cartesio, Leibniz, al fine d'aiutare il gruppo a ragionare su regole e comportamenti ascrivibili alle personali visioni del mondo. Le persone sono state condotte a riflettere sul concetto d'intersoggettività e sul valore di un accordo relativo alle regole tra soggetti che percepiscono il mondo. Norme del vivere comune che andrebbero condivise o quanto meno negoziate tra le parti, come avviene a livello metodologico nella philosophy for community. Il gruppo ha sperimentato attraverso la pratica filosofica come la cooperazione agevoli la gestione e la risoluzione dei conflitti, anche sul posto di lavoro. L'assunzione di questo atteggiamento, così detto "attivante", nei dipendenti comunali ha favorito la co-costruzione nella personale formazione, sulla base delle caratteristiche individuali e delle interazioni co-partecipate diventando un bagaglio di senso nella vita di ognuno.

Le scrivanie non più intese come "monolocali relazionali" dove il lavoratore è mero esecutore di una prestazione, ma riuscendo a spostare la centratura dell'azione formativa su chi apprende i facilitatori sono riusciti a contribuire allo sviluppo delle competenze dei corsisti motivati. L'autentica sorgente formativa delle pratiche filosofiche sia come pratica di gruppo (sessioni di philosophy for community) che individuale (colloqui di counseling individuale) non ha riguardato tanto, come viene spesso considerato e dichiarato dai più, l'esigenza d'ottenere un coinvolgimento

⁹ Cortese C e Spagnolo R, " *Gruppi che funzionano: conoscere e gestire le dinamiche di gruppo*", ed. ArabaFenice, Cuneo, 2009.

da parte di chi partecipa a percorsi formativi, quanto piuttosto ha valorizzato la centralità del soggetto che apprende nel complesso processo congiunto d'esperienza ed apprendimento.

Nel corso dei colloqui individuali di counseling, la centralità del soggetto, secondo l'assioma rogersiano "dell'approccio centrato sul cliente", ha distribuito il potere attraverso un processo di empowerment all'interno del quale è avvenuta la relazione professionale tra counselor e dipendente comunale, il tutto si è svolto presso uno studio privato nel rispetto della privacy e della riservatezza. La dimensione affettiva di cui il counselor si è fatto garante ha favorito, in chi ne ha fatto esperienza diretta, lo sviluppo di competenze riflessive e l'approccio critico alla propria realtà professionale e privata. Ogni impostazione depositaria di formazione individuale o di gruppo è stata così trasformata in una prospettiva dialogica, problematizzante e di sviluppo della coscienza critica.

L'apprendimento esperienziale ha, dunque, assunto l'esperienza ed il dialogo come criterio ordinatore dell'agire formativo, non il semplice e spesso dispersivo fare, ma il costruire esperienza autentica quale trasformazione personale e sociale dell'agire. Il soggetto ha imparato attraverso le pratiche filosofiche un nuovo modo di comprendere i propri problemi e conseguentemente problematizzare la realtà e le connessioni da essa derivanti. I dipendenti comunali hanno appreso così il mondo, ma anche la propria interiorità: se stessi, il proprio mondo, le emozioni. L'emozione non come semplice fatto psichico e interiore, ma come variazione dei rapporti con gli altri e con il mondo leggibile nell'atteggiamento corporeo: l'altro, che sia un collega o un utente al quale erogare un servizio, si presenta con evidenza come comportamento al quale il dipendente è chiamato a dare un nome e verso cui avere una reazione congrua.

Tale agire si potrebbe riassumere in un paradigma ontologico della relazione: sei attivo, se sei auto-poietico, sapersi costruire rielaborando all'interno ciò che nello scambio relazionale vai costruendo. Attivare le persone attraverso le pratiche filosofiche ha significato per noi facilitatori rendere le loro competenze fruibili nella relazione con cittadini e colleghi e pertanto negoziabili e costruibili continuamente nella relazione stessa. L'essere attivi diventa così un metodo ed un paradigma di vita e non solamente bagaglio del professionista riflessivo. Concludendo ritengo che per i dipendenti comunali il mettersi in gioco in modo cooperativo sia stato piacevole e gratificante emotivamente, perché ha permesso loro di gestire in maniera fluida la complessità del vivere in comune e fuori dell'ambiente comunale ed acquisire al contempo l'utilità edonistica del perdere tempo attorno ad un'idea e ad una riflessione filosofica.

Bibliografia

- Berra.L E., (2006), *Oltre il senso della vita*, Apogeo, Milano
- Bocchi G., Cerutti M., (1985), *La sfida della complessità*, Mondadori, Milano, 2007
- Boella L., (2006), *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina, Milano
- Cosentino A.,(2009), *Filosofia come pratica sociale*, Apogeo, Milano
- Foucault M., (1984), *Le souci de soi*, trad.it., *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano, 1985
- Galimberti U., (1987), *Gli equivoci dell'anima*, Mondadori, Milano, 1997
- Lahav R., (2004), *Comprendere la vita*, Apogeo, Milano
- Mortari L., (2007), *Cultura della ricerca e pedagogia*” Carocci, Roma
- Ponty M.M, (1945), *Phenomenologie de la perception*, trad.it, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano, 2003
- Raabe P., (2001), *Philosophical counseling: theory and practice*, trad.it., *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, Apogeo, Milano, 2005
- Santi M., (2006), *Ragionare con il discorso. Il pensiero argomentativi nelle discussioni in classe*, Liguori, Napoli
- Vitullo A., (2006), *Leadership riflessive*, Apogeo, Milano, 2007

Ripensare la *fiducia*: un elemento centrale per la costituzione della Comunità di Pratica

Lidia Perfranceschi, Elisabetta Zamarchi

Abstract

Viene di seguito presentata una sintesi teorico-pratica del lavoro svolto nella fase finale di un percorso di formazione portato avanti con gruppo di docenti di lingua straniera. Il tema che viene approfondito è quello della fiducia intesa come elemento fondante per la creazione e la maturazione della Comunità di Pratica. Nella prima parte viene riportato il lavoro svolto durante il Dialogo Socratico con il gruppo mentre nella seconda parte vengono proposte alcune riflessioni di carattere teorico in relazione al appunto tema della fiducia.

Parole chiave:

Fiducia, Comunità di Pratica, Gruppo, Dialogo Socratico, Insegnamento

1. Premessa

Questo scritto nasce dall'esigenza di riportare la riflessione svolta nella parte finale di un percorso di formazione che ha coinvolto un gruppo di docenti di lingua straniera, in servizio sia nelle scuola pubblica che in quella privata¹. Durante i diversi incontri sono stati affrontati vari temi che possono essere iscritti in quelli che Wenger, Mc Dermott e Snyder² definiscono elementi base del modello strutturale di Comunità di Pratica: pratica, campo tematico e comunità. Sono stati infatti trattati temi come l'ascolto, l'empatia e, di seguito, anche la stessa lingua straniera e il suo insegnamento, quali elementi base del campo tematico, fino a giungere al tema della pratica, attraverso l'allestimento di un laboratorio. Durante tutto il percorso il livello del confronto tra le partecipanti è stato elevato, ma il punto più basso, in termini di profondità del dialogo, è stato toccato nel momento in cui si è giunte a discutere del valore dello scambio di esperienze tra colleghe quale elemento in grado di far crescere il gruppo in quanto tale, di renderlo più maturo e orientato al compito oltre che più coeso.

¹ Le docenti della scuola di lingua si trovano infatti a lavorare con tipologie di studenti appartenenti a categorie molto diverse: bambini in età pre-scolare, studenti di scuole statali e private di ogni ordine e grado, adulti e professionisti chiamati per varie ragioni a conseguire certificazioni che attestino la conoscenza della lingua straniera a vari livelli.

² Cfr. Wenger E., Mc Demott R., W. Snyder M. (2002), *Cultivating Communities of Practice. A Guide to Managing Knowledge*, trad. it. *Coltivare comunità di pratica. Prospettive e esperienze di gestione della conoscenza*, Guerini, Milano, 2007, pp. 70-84.

La resistenza al confronto e la tendenza a far scivolare e decadere le occasioni di scambio in merito al proprio operato tra docenti hanno fatto emergere, infatti, una situazione di disagio che ha assunto, per usare le parole delle stesse partecipanti al dialogo, i toni della paura e dell'imbarazzo. In un passaggio ulteriore ed immediato, la paura del giudizio da parte delle colleghe è stata immediatamente considerata come conseguenza di una profonda mancanza di fiducia tra le stesse e nel gruppo. All'incontro in cui sono emersi questi pensieri ne è seguito uno che prevedeva una situazione laboratoriale in cui le partecipanti si sono ampiamente confrontate su situazioni e problematiche portate dalle singole, inerenti al compito: il risultato di questo lavoro è stato molto apprezzato dalle partecipanti. Di certo però il tema della fiducia non poteva essere tralasciato, andava approfondito anche alla luce del lavoro svolto nella fase laboratoriale, e si è deciso pertanto di dedicarvi buona parte dell'ultimo incontro, pensato come un momento di chiusura ma, al contempo, anche di apertura di nuove prospettive per il gruppo.

Il lavoro conclusivo sul tema della fiducia è stato realizzato in due momenti di interazione: un dialogo socratico che, seguendo lo schema classico, ha portato ad individuare una sorta di definizione che tenesse insieme i vari vissuti narrati e sviscerati con il confronto e la discussione; la proposizione frontale di alcune suggestioni, di seguito riportate, che, come si è detto prima, avevano e hanno lo scopo di offrire ulteriore materiale su cui riflettere a proposito del tema della fiducia quale elemento portante per la costituzione della dimensione gruppale e comunitaria.

2. Il Dialogo Socratico sul tema della fiducia

Le partecipanti al gruppo sono state inizialmente chiamate a riportare un vissuto, un episodio che per loro fosse emblematico e significativo rispetto, appunto, al tema della fiducia. A partire dall'analisi di questi vissuti – ed in particolare di quello scelto come maggiormente rappresentativo da parte della maggioranza delle partecipanti al dialogo – sono emerse le riflessioni che seguono³:

Fiducia ...

... può esser intesa in due sensi: innata e acquisita.

... è un atteggiamento, non un processo, si acquisisce ma si può perdere

... più si è giovani, più si ha fiducia

... l'esperienza può portare all'aumento o alla diminuzione della fiducia verso alcune

³ Quanto scritto riporta integralmente e senza modifiche da parte della autrici i pensieri emersi dal gruppo.

- ... categorie di persone
- ... deriva dalla condivisione dell'esperienza
- ... può esserci del tutto o non esserci per niente: dipende dall'esperienza
- ... ci sono diversi livelli di fiducia
- ... è un'unione tra due persone
- ... va accolta da chi la riceve
- ... significa poter far conto su qualcuno
- ... è influenzata molto dall'educazione e dalla famiglia
- ... è mettersi nelle mani di qualcuno a cui mi affido.

Dopo un'approfondita discussione, il gruppo è stato invitato a lavorare per costruire una definizione condivisa che tenesse dentro i singoli vissuti e le osservazioni emerse. L'esito finale del confronto è il seguente:

“La fiducia è una disposizione emotiva di apertura all'altro, che si ritiene essere in grado di recepire le proprie aspettative, e che può variare con l'esperienza e i condizionamenti e stratificarsi dunque a differenti livelli”.

Il punto di arrivo ha prodotto una sensazione di appagamento all'interno del gruppo. Le singole partecipanti hanno espresso soddisfazione per il lavoro svolto e si sono disposte con maggiore apertura e curiosità all'ascolto delle riflessioni che sono state proposte in seguito, avendo sperimentato in prima persona la difficoltà ma, allo stesso tempo, l'importanza e la necessità di condividere un significato comune rispetto ad un elemento così importante per la crescita della gruppaltà in generale.

3. La fiducia: un tema articolato

È complesso definire il significato del termine fiducia perché è un termine *trasversale* ovvero attraversa tutti i settori della vita di un individuo, privati e pubblici. In secondo luogo è di difficile definizione perché è un concetto *multidisciplinare*, ciascun settore la definisce e la studia dal proprio punto di vista, pensiamo al caso dell'economia, della psicologia oltre che della sociologia e della filosofia. Per completare il quadro possiamo aggiungere che la fiducia è anche un concetto *multidimensionale* ovvero che presenta diversi gradi e livelli intermedi che si differenziano per contenuto e per tipologia: esistono vari tipi di fiducia che si qualificano anche secondo la natura dei destinatari (istituzionale, verso se stessi, verso il gruppo di lavoro,...).

La fiducia è un'esperienza emozionale, non è solo il frutto di un puro esercizio intellettuale: la fiducia è infatti composta da elementi di natura cognitiva/razionale e da elementi di natura emozionale e irrazionale. Facciamo leva sui primi elementi quando siamo in una situazione di mancanza di informazioni e abbiamo necessità di andare oltre la conoscenza posseduta per confrontarci con l'incertezza. La componente emotiva quando prevale fa sì che il processo di fiducia stesso assuma i connotati di un vero e proprio atto di fede basato su profondi legami affettivi e vincoli di appartenenza. L'intensità di queste due componenti è variabile e dipende da molti fattori interni ed esterni. Quando miriamo a rintracciare il significato di una locuzione o di una parola, scrivevano Peirce e Wittgenstein, siamo indotti a chiederci quale ruolo e quale portata, quale utilità abbia nelle nostre vite il fatto di disporre di quella locuzione o parola. Nel vocabolario di molte lingue troviamo il termine fiducia. È significativo il fatto, che vi segnalo, che il termine italiano, così come quello francese *confiance*, lo spagnolo *confianza* e in genere in tutte le lingue neo-romanze, derivi da *fidere*, cioè aver fede, per indicare la credenza o la speranza in una persona o su un evento, fondate su segni o argomenti certi o molto probabili. Diversamente il termine inglese *trust* affonda le sue radici anche nel termine *true*, cioè vero, e in *faithful*, che ha a che fare, più che con la fede, con una condizione di lealtà. La fiducia in quanto fede e in quanto lealtà hanno presupposti diversi e quindi il concetto stesso ha diverse implicazioni anche giuridiche.

Tutto ciò per mostrare quanto i termini siano stratificati in una nuvola di significati di cui ci sfugge la portata complessa, tanto che pensiamo ingenuamente di parlare allo stesso modo, cioè di indicare la stessa cosa o concetto con un vocabolo. Non è così perché i termini, le definizioni che si trovano nel dizionario, nel nostro linguaggio divengono parole, forme sonore che non indicano solo concetti ma contengono tutto il tessuto di significati di cui è fatta la nostra esperienza e servono a comunicare, a metterci in relazione con altri. La validità delle nostre parole è data da come l'altro, l'interlocutore, le recepisce, le riesce a rapportare alla propria esperienza.

Le definizioni di fiducia emerse dal dialogo socratico possono ricevere una nuova collocazione concettuale se rilette entro la cornice di una asserzione di un'antropologa italiana, Marianella Sclavi: "Aver fiducia non è riducibile a una sequenza a livello di semplici azioni: se faccio X, posso prevedere che lei farà Y. Questo caso mai è la base della diffidenza. La fiducia è una costruzione sociale che implica rischio, responsabilità, esplorazione"⁴.

La fiducia è un'esperienza emozionale, non è solo il frutto di un puro esercizio intellettuale: connota il modo in cui vediamo gli altri, la nostra autostima e le motivazioni personali. La questione della fiducia è quindi fondamentale nelle relazioni umane.

⁴ Sclavi M. (2003), *L'arte di ascoltare e mondi possibili*, Paravia Bruno Mondadori Editore, Milano, 2003, p. 240

Che sia fondamentale la fiducia, in un animale sociale come è l'uomo, come sono gli uomini e le donne, e ancor più per l'umanità moderna dove ognuno da solo sa fare ben poco, è abbastanza facile da comprendere, visto che nessuno di noi riesce a vivere in autarchia, cioè a essere autosufficiente. Tuttavia questa società tende a ispirare una totale mancanza di fiducia negli altri, il che in parte è giustificato dalle esperienze negative che si vivono, spesso dalle persone da cui ci si aspetterebbe un comportamento rispettoso; in parte da un'educazione all'individualismo, in nome di un'autonomia che sarebbe essenziale per la nostra indipendenza. La diffidenza riduce però la disposizione a vivere sensazioni positive e la capacità di esporsi a esperienze nuove perché spegne la nostra predisposizione biologica all'apertura e all'affidamento. Tutti gli esseri umani riescono a sopravvivere e a imparare a parlare perché all'inizio della loro vita, da neonati, si affidano a qualcuno che li nutre e, successivamente, perché credono istintivamente alla verità della parola dell'altro che indica loro i nomi delle cose. Si impara a parlare per credulità, perché si crede a ciò che ci viene detto; per credulità impariamo a conoscere, ad affidarci alla medicina, alla tecnologia, a tutti coloro da cui siamo dipendenti nella nostra esistenza. Le prime esperienze di vita, se positive, garantiscono l'acquisizione della fiducia e aiutano a gestire le frustrazioni. La fiducia, come si può dedurre considerando questa predisposizione organica originaria, è un meccanismo, un dispositivo per rispondere alla complessità dell'esperienza nello spazio del presente. Fiducia non è un valore positivo dell'agire, non rappresenta una preferenza rispetto al suo opposto, non ha cioè valore morale di preferibilità. Dare fiducia ad altri o suscitare fiducia non sono qualità morali, disposizioni buone, né preferibili in assoluto: fiducia e sfiducia si agiscono nel presente, ma solo nel futuro si potrà sapere quale dei due dispositivi sarebbe stato più opportuno usare. Aver fiducia, quindi, vuol dire sapersi esporre al rischio del non sapere nello spazio del presente in cui si attua una certa scelta o una data azione: solo nello spazio del presente si può costruire, mettere alla prova, sviluppare quell'avventura che è l'anticipazione delle aspettative dell'altro. Aver fiducia è un modo rischioso di mediare l'esperienza, che si sostiene sulla propria rappresentazione dell'altro; è l'affidamento alle proprie aspettative dell'altro, ed è quindi esposizione di sé.

E' così più facile comprendere quanto scrive Marianella Sclavi a proposito della fiducia come costruzione sociale, visto che l'innata predisposizione biologica all'affidamento può essere soffocata da un'educazione ambientale in cui prevalgano messaggi di paura e diffidenza, che spingono ad agire sempre muovendo dalla previsione delle azioni dell'altro. Poiché tale previsione è solo ipotetica – quasi mai riusciamo a prevedere gli effetti a catena delle nostre azioni, al massimo possiamo controllare una o due sequenze immediate – il messaggio diviene una specie di profezia negativa che si autoavvera e che contribuisce ad accrescere il pessimismo e la sfiducia nelle relazioni con gli altri, oltre a impedire l'esposizione di sé in prima persona. E' il non sapere, che

connota lo spazio del presente in cui avvengono le scelte e tutte le nostre azioni, ad essere drammatico. Chi ha fiducia accetta il sapere di non sapere e rischia; chi non tollera il dramma del non sapere mette in atto un dispositivo di sfiducia nelle sue risposte all'esperienza.

La dimensione del rischio appare nel movimento verso l'esterno che implica la disponibilità a divenire vulnerabili e anche la capacità di abbandonare volontariamente il controllo in una situazione relazionale. Coloro che sono convinti della necessità di sussistere in una totale autosufficienza, garanzia dell'indipendenza affettiva e emotiva, rifuggono dal rischio di esporsi, di vivere il possibile dramma dell'abbandono; non vivono il rischio ma, così facendo, si sottraggono al confronto con ciò che le persone potrebbero essere, al di là di quello che sono in quel presente.

Goethe, in una sua famosa battuta, diceva "Trattate un essere umano per quello che è, e rimarrà quel che è. Trattate un essere umano *per quel che può e deve essere*, e diventerà quel che *può e deve essere*", ovvero sosteneva che noi dovremmo essere sempre rispondenti a ciò che le persone possono essere e non meramente a ciò che le persone sono. Ciascuno di noi è immerso in un contorno di potenzialità, di possibilità di sviluppo, di capacità anche solo latenti. Rispondere alle persone per come possono essere vuol dire allora avere cura per la possibilità delle persone di svilupparsi in quanto tali. Aver fiducia è avere un punto di vista umano sulle vite umane, inclusa la nostra.

In tal senso Sclavi parla della fiducia come responsabilità: la parola latina *sponsio*, che traduce responsabilità, vuol dire promessa, impegno. Responsabile è quindi chi si fa garante per qualcuno o qualche cosa, chi risponde di, così come del resto dice anche la parola tedesca *Verantwortlichkeit*. La ricostruzione semantica delle parole ci mostra che c'è responsabilità solo quando c'è relazione, e c'è relazione solo quando vi è un reciproco affidarsi: una dimensione dialogica perciò non può prescindere dalla fiducia. La diffidenza consente di ignorare l'esistenza degli altri, di prescindere e quindi di evitare di dover dare risposte, atteggiamento ormai molto diffuso nelle società contemporanee avanzate, dove i guasti non dipendono tanto da ciò che si fa, quanto piuttosto dal dominio dell'indifferenza, del peccato di omissione.

Questo accenno all'indifferenza, quale peccato di omissione, ci consente di comprendere in che senso la fiducia come costruzione sociale implica, come sostiene Sclavi, capacità di esplorazione. L'omissione, ovvero il far finta di niente, produce guasti non perché sia moralmente riprovevole, ma anche in questo caso, perché è un dispositivo che riduce la capacità di fare esperienza. Che cosa si intende per esperienza? Secondo Gadamer noi parliamo dell'esperienza in due sensi: da un lato delle esperienze che si inseriscono ordinatamente nelle nostre aspettative, dall'altro dell'esperienza che uno fa. Quest'ultima, che è l'esperienza autentica, è sempre un'esperienza negativa. Quando diciamo di aver fatto una certa esperienza intendiamo che finora non avevamo visto le cose

correttamente e che ora sappiamo meglio come esse stanno. La negatività dell'esperienza ha quindi un senso peculiarmente produttivo⁵.

Il dispositivo della sfiducia, come già dicevo, tutela dal dramma dell'incertezza, consente di proteggersi dall'insicurezza ma priva dell'avventura del presente, e perciò impedisce di fare esperienza autentica, assumendo ciò che dice Gadamer, ovvero che l'esperienza autentica è sempre negativa, perché ci consente di rettificare la nostra visione delle cose.

Fare esperienza, diceva Walter Benjamin, è una possibilità che può sempre venire a mancare. Non è data automaticamente, nel corredo della vita biologica. L'esperienza è un passaggio forte della quotidianità, un luogo in cui la percezione del reale si raggruppa in pietra miliare, ricordo e racconto⁶. L'esperienza è quindi legata alla capacità di accostarsi alle cose, una per una. Ma nella nostra modernità, spesso dominata dal dispositivo della sfiducia che impedisce di andare alla profondità delle cose e di stare presso di esse, la capacità di fare esperienza tende a sparire. Fare esperienza non significa semplicemente partecipare a un dato contesto esperienziale, l'essere coinvolti in una qualche forma di attività. Questo è il vissuto, il modo diretto e naturale di vivere nell'orizzonte del mondo. L'esperienza prende forma quando il vissuto diviene oggetto di riflessione, quando chi vive mette in parole ciò che vive, esplora col pensiero quel dato vissuto, trasformandolo in esperienza pensata. Possiamo quindi concludere che la fiducia è quel dispositivo che, attivando la nostra capacità di esplorare i vissuti, ci consente di fare esperienza e non soltanto di passare dal presente al futuro.

Bibliografia

Baricco A. (2006), *I barbari*, Feltrinelli, Milano.

Cosentino A. (2008), *Filosofia come pratica sociale*, Apogeo, Milano.

Gadamer, H. G. (1960), *Wahrheit und Methode*, trad. it. *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano, 2001

Rao R (2007), *La costruzione sociale della fiducia. Elementi per una teoria della fiducia nei servizi*, Liguori, Napoli.

Scalvi M. (2003), *L'arte di ascoltare e mondi possibili*, Paravia Bruno Mondadori Editore, Milano.

Wenger E., Mc Demott R., W. Snyder M. (2002), *Cultivating Communities of Practice. A Guide to Managing Knowledge*, trad. it. *Coltivare comunità di pratica. Prospettive e esperienze di gestione della conoscenza*, Guerini, Milano, 2007

⁵ Cfr. Gadamer, H. G. (1960), *Wahrheit und Methode*, trad. it. *Verità e Metodo*, Bompiani, Milano, 2001, pp. 260-74.

⁶ Baricco A. (2006), *I barbari*, Feltrinelli, Milano, 2006 p. 95.

Esperienza Estetica nelle prassi di counseling filosofico

Valentina Raiola

*L'estetica è considerata una disciplina particolare, mentre è la chiave delle verità soprannaturali
Simone Weil Quaderni III,(1993, 371).*

Mi faceva male sentire. Sentire gli odori della strada, gli odori della cucina, il caldo, il freddo. Vedere il mondo. Mi faceva male toccare e respirare, ingoiare. Erano come aghi(queste sensazioni) ed io ero come in un torpore da coma, da cui non volevo svegliarmi, e questo pungolo continuo mi costringeva a muovermi, a reagire.
Tratto da un incontro di consulenza

Se alzi gli occhi vedrai un chiarore. Sopra la tua testa il mattino imminente sta rischiarando il cielo: quello che ti soffia in viso è il vento che muove le foglie. Sei di nuovo all'aperto, abbaiano i cani, gli uccelli si risvegliano, i colori tornano alla superficie del mondo, le cose rioccupano lo spazio, gli esseri viventi danno ancora segno di vita.
Certo anche tu ci sei, qua in mezzo.
Italo Calvino, *Sotto il sole giaguaro*, Mondadori, Milano 2006

Abstract

Il percorso di tirocinio svolto in ambito aziendale ha fatto emergere con forza il valore dell'esperienza estetica nelle prassi di counseling filosofico. Quello che si è evidenziato è la possibilità, attraverso la dimensione del sentire e del percepire, di ricostruire i legami etici con il mondo e con quella parte di sé deputata a intuire, individuare e attivare le risorse della realtà circostante in termini di radice, passione, desiderio. La ricostruzione autobiografica di atteggiamenti, di modi di vivere, di quadri valoriali si è definita a partire da una dimensione creatrice, profonda e simbolica, che ha permesso un dialogo con il contesto e le sue significazioni identitarie di riscatto e di riconoscimento alla ricerca di un nuovo senso. Nella costruzione di discorsi¹, di linguaggi la realtà si profila affondando le sue radici in un magma sotterraneo di

¹Si intende per discorso, nel suo significato più ampio, la relazione di un testo con un contesto, con una situazione. In particolare, applicandolo all'indagine specifica, questa definizione di discorso intende indicare che non è possibile capire l'articolazione dell'esperienza estetica nelle prassi di counseling se non collocandolo in un contesto socio-culturale specifico capace di definirne il significato.

sensi, simboli, segni, a partire dal quale ciascun individuo riversa le sue passioni² sentendo e significando, facendo del mondo il suo mondo.

Parole chiave

anima, corpo, sensi, desiderio, passione, radice, cura, accudimento, identità, emancipazione, testimonianza, terra, movimento, bellezza, legami,

E se smarrire il senso equivalesse a perdere i sensi? Se la deprivazione sensoriale fosse la traccia inequivocabile della perdita di senso dell'agire, della possibilità, in alcuni momenti della vita, parafrasando Foucault, di "pensare, percepire altrimenti per continuare a guardare e a riflettere?" Sentire è conoscere e come tale è un atto filosofico; la conoscenza con cui possiamo individuare, definire paradigmi metafisici, ipotesi concettuali passa attraverso il contatto del corpo con il mondo, "l'anima è legata al corpo; e mediante il corpo a tutto l'universo". Simone Weil nel corso della sua ricerca filosofica, ricalcando i suoi maestri della percezione, Alain e indirettamente Jules Lagneau, individua in questo aspetto necessario della conoscenza la possibilità dell'uomo ad accorgersi della realtà come alterità ruvida che provoca, invoca, sveglia. E proprio a partire da questo urto violento con il mondo che l'uomo può essere aiutato a vivere pienamente, mostrandogli la possibilità reale di affrontare la resistenza con cui quotidianamente si viene a scontrare. Nell'alterità della realtà l'uomo può fare esperienza di conoscenza, come di un luogo altro e nello stesso tempo di un luogo intimo, dove potersi ridefinire a partire da un atto percettivo personale ed unico, quindi un atto filosofico per eccellenza. Fondamentale per il filosofo, come diceva Lagneau, è capire cosa può fare un corpo, un po' come dire che l'azione del pensare è tale quando la ricerca di senso si riappropria di una centralità sensoriale che è ri-centralizzazione del senso dell'agire. La perdita e la mancanza di senso sperimentate, fortemente, in momenti di frontiera dell'esistenza, sono accompagnate da un affievolirsi della capacità sensitiva, della perdita della capacità a sperimentare e a sostenere la vertigine dell'incontro con il mondo, con il nuovo, con l'alterità che è premessa di nuove significazioni, di nuove creazioni, di nuovi sensi. La realtà, nella sua forma immanente, fisica, racchiude in sé la cifra della trascendenza come seme per riattivare la parte poetica, creativa al di fuori del momento che può annichilire, sfigurare, deprecare.

²“Le passioni rappresentano delle forme di comunicazione accentuata. Linguaggi mimati, che trasmettono ed elaborano messaggi settorialmente orientati. Le passioni sono dei rivelatori dei soggetti che le esperiscono entro contesti determinati di cui evidenziano forme e metamorfosi.” Remo Bodei, *La geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano 1992.

Nelle prassi di counseling il valore dell'esperienza estetica, come possibilità etica di rintracciare i legami necessari entro cui l'esistenza assume un volto solidale, serve a ricostruire i vincoli necessari a non deragliare, facendo la differenza tra salvezza e naufragio. La realtà, nelle sue manifestazioni originarie, si pone come una costellazione di "ami" percettivi in grado di tirare fuori, di riportare a galla, attraverso il sentire, il fluire della vita, il dischiudersi di nuovi paesaggi dell'esistenza.

Il dolore porta l'individuo alla periferia di se stesso, lontano dalla radice profonda della sua anima, ma questa radice affonda nella "terra", si nutre di un peso del sentire che veicola un disvelamento della vita che è presenza a se stessi e al mondo. Una presenza che va riconquistata e che non sempre può essere riportata alla coscienza individuale attraverso un processo di verbalizzazione e di concettualizzazione immediate. Pensieri e parole nuovi hanno bisogno di essere invocati, evocati, suscitati, allora, la strada può essere un'altra, quella di una dimensione che insegna a stare nel fluido dell'esistenza, di un linguaggio che si orienta fiutando, assaggiando, guardando, intuendo. Un percepire e un percepirsi su di una soglia che diventa un passaggio per un altrove, generato da una tensione conoscitiva di un ascolto diverso da quello del dicibile, per dare accesso ad un idioma intimo e nello stesso tempo universale che si rivela nell'intersoggettività del confine dell'esperienza estetica.

Azienda

Il contesto in cui si è svolto il tirocinio è la sede direttiva di un'importante azienda agricola del casertano, specializzata nella produzione biologica e biodinamica di ortofrutta. La produzione è, soprattutto, destinata alle grandi catene di distribuzione del mercato estero. Il confrontarsi con mercati stranieri, in cui la cultura dell'etica dei consumi è decisamente più radicata sia a livello istituzionale che nella mentalità dei singoli consumatori, ha comportato un ulteriore impegno aziendale nel garantire standard di qualità, in termini di coltivazione, produzione, trasformazione e distribuzione della merce, più alti di quelli richiesti sul territorio nazionale.

Il territorio

L'area geografica del territorio di Capua è quella della Valle del Volturno, storicamente Capua è indicata nelle carte geografiche, dal 1500 al 1700 circa, come *Terra Laboris olim Campania felix*. Un territorio storicamente a vocazione agricola, dedito all'allevamento di bufale, che ha visto a partire dall'Unità d'Italia una progressiva degenerazione socio-culturale fino ad arrivare ai nostri giorni in cui agli occhi del mondo l'area del casertano è stata resa famosa per le notizie che riguardano lo sversamento illecito nei terreni di rifiuti tossici che ha comportato un avvelenamento

delle falde acquifere, del terreno, compromettendo gravemente la qualità dei prodotti agroalimentari tipici.

I termini di questa vicenda si sono distesi lungo diversi piani di significazione, ma la dimensione che appare più propria al lavoro attuale è quella dell'*Avere Cura*, e più precisamente della possibilità di avere cura di se stessi curando la dimensione simbolica del contesto in termini etici, estetici ed identitari .

Un contesto che sfugge al conferimento di senso, che si sottrae alla possibilità di un dialogo, se non in termini di violente contraddizioni e di sottrazione di senso, compromette quei legami comunitari ma anche quei vincoli estetici che contribuiscono all'articolazione della mappa valoriale, di significati e di scopi di ciascun individuo.

L'importanza di questa brevissima premessa verrà sicuramente esplicitata quando si andrà nel vivo degli incontri di counseling, dove con forza emergerà da parte dell'amministratore dell'azienda la difficoltà di rapportarsi con un territorio che da un lato rappresenta le radici, la terra che ha fornito i valori alla base di una specifica rappresentazione della vita e del lavoro, dall'altro l'ostacolo, la frustrazione di non riuscire a dialogare con esso, di non trovare quel riconoscimento etico, affettivo necessario per sancire il senso di appartenenza, permettendo, come in questo caso, di trovare una forma di inventarsi, di trovare un profitto come 'sementa' per la collettività.

L'esperienza di counseling

Gli incontri si sono svolti all'aperto, a volte passeggiando, altre seduti.

Il movimento, il cammino, lo stare nella natura, seppure inizialmente solo sotto forma d'intuizione, si è rivelato un metodo, che ha favorito il contatto del consultante con una dimensione più intima e profonda di se stesso, permettendo un'attenzione spirituale nel valutare desideri e passioni, utilizzando il dolore e la meraviglia come strumenti di ricerca per dare un nuovo significato agli eventi oggetto dei colloqui.

Luigi, giovane imprenditore, inizia raccontandomi la storia dell'Azienda che coincide con la sua storia, visto che a soli vent'anni, studente della facoltà di agraria, inizia la sua avventura imprenditoriale su terreni di famiglia abbandonati. Suo padre è un libero professionista, sua madre un' insegnante, lui il più piccolo di cinque figli con la passione per la terra, e per quella terra che era stata dei suoi bisnonni, che era stata scenario anche di vicende storiche importanti.

Mi parla dell'importanza della memoria, di come anche un'azienda può essere utile per l'educazione sociale, mi racconta dei paesi europei dove i suoi prodotti vengono venduti anche nelle catene di discount, e commenta:“ E qua la gente per mangiare biologico deve pagare caro. I francesi mangiano l'insalata campana e in Campania si mangiano le verdure al veleno. E' una questione di

mentalità e di rispetto, di tutela reciproca, di un reale processo di democrazia in cui la gente è messa in condizione di poter scegliere una vita sostenibile per la salute e per l'ambiente." Luigi esprime la sua rabbia per la gente che vive nelle sue zone e che non si rende conto, "fa finta di non capire i danni che il terreno subisce, oltre a distruggere secoli di storia delle colture e degli allevamenti autoctoni, fanno terra bruciata sulla possibilità di un reale sviluppo." "Io me ne potrei fregare, mi dice, la mia azienda è avviata, all'interno abbiamo operato una differenziazione delle politiche aziendali, creando possibilità di lavoro, ma non posso sopportare l'indifferenza del contesto, non posso tollerare il fatto che questa gente non si renda conto che il mio lavoro è un'opportunità per il territorio e, invece, quando sono all'estero devo fare doppia fatica per dimostrare che anche se la mia azienda si trova in questo territorio la filosofia di gestione, dalla produzione alla trasformazione al rapporto con i dipendenti a quello con i clienti, è radicata in una dimensione etica del rispetto."

Luigi mi racconta che alla base della sua azienda c'è la passione per la terra e il rispetto più assoluto di essa. Luigi scende in tanti dettagli pratici ed emotivi nel descrivere l'evoluzione dell'Azienda, nel suo racconto ci sono dei termini che si ripetono come passione, coscienza, rispetto, bellezza.

La narrazione è effettivamente intrisa di passione e amore, l'azienda è la materializzazione dei suoi desideri, del suo modo di rappresentarsi la vita, il lavoro, i rapporti umani. Io intervengo per approfondire alcune cose, soprattutto il discorso del senso della natura

Mi ripete più volte: "La natura ti insegna a vivere, non si può sbagliare, se guardi la natura sai che cos'è giusto e che cos'è sbagliato, non ci sono sotterfugi, se guardi la natura anche i rapporti umani sono più semplici, basta avere rispetto." Mentre parla l'asse d'attenzione si sposta sempre più verso l'odio-amore per il suo contesto che lo esaspera sicuramente in una dimensione affettiva ma anche pratica. La sua sfida a volere essere imprenditore in certi termini su questo territorio gli crea problemi operativi, che lo costringono a lavorare sull'onda dell'emergenza. Potrebbe spostarsi altrove, ma non vuole perché ha dei fortissimi legami e poi sente di avere investito tanto perché le cose funzionassero in un certo modo, per trasmettere ai suoi dipendenti quei valori etici e morali che stanno alla base della sua produzione, per riuscire a coinvolgere tutta la sua famiglia, fratelli, cognati, cugini, nell'impresa in cui lui credeva.

Luigi ha scelto questo lavoro per vocazione, per la passione di lavorare con la terra, questo ha nutrito la sua visione della vita di una simbologia fortissima legata contemporaneamente ad un agire etico ed estetico fatto di fitti legami con il contesto di riferimento. La terra per Luigi è diventata metafora della vita, suggerendo specifici valori, come l'attaccamento alle tradizioni, la famiglia in senso allargato, il senso dell'onore molti dei quali, come lui stesso riferisce, gli vengono proprio da territorio in cui ha sempre vissuto e lavorato, lo stesso da cui non si sente corrisposto.

Nella sua rappresentazione del mondo la bellezza, l'onestà, la linearità sono i valori fondamentali. Luigi non tollera che attorno a sé non si riesca a cambiare modo di agire rispetto all'ambiente che tutti condividono. Non sopporta l'ignoranza, l'atteggiamento colluso di chi fa finta di niente. Tutto questo mi viene raccontato in un fiume di parole e di gesti.

Gli faccio una domanda: Ti piacciono le sfide? La risposta è: "Sì, molto. La vita per me è una sfida". "La sfida in fondo è un gioco, ribatto, nel gioco è il patos che stabilisce leggi e confini". "Credo di capire quello che dici- risponde – e ammetto che quello che mi motiva è riuscire a sentire in tutti i sensi l'emozione di quello che faccio".

Suggerisco a Luigi nei momenti in cui riconosce dentro di sé la rabbia o la frustrazione per il suo contesto di provare a formulare i pensieri evitando di impostarli con "Non deve essere così", "non posso tollerare che sia così" ma con "vorrei che fosse diverso", "continuerò a fare quello che è in mio potere finché lo sentirò", ecc....

Anche se il disagio da affrontare era chiaro, Luigi nei nostri incontri si aggrovigliava nel cercare di esprimere sentimenti che non si davano nella parola, lo scandalo che sentiva intimamente era così grande da non trovare sufficiente soddisfazione nel posizionare parole per la costruzione di discorsi che però non dicevano. Allora abbiamo incominciato a ragionare per metafore. La metafora più significativa che è emersa è quella dei fiori, delle piante che con la loro vita indicano come la natura sia onesta e leale. La natura fa sempre il suo dovere, come i fiori che nascono anche vicino alle discariche, il fiore fa il suo dovere, anche se nessuno lo vede o lo apprezza. Ecco Luigi si sentiva come un elemento della natura, pur soffrendo per l'indifferenza e il disconoscimento continuava a fare il suo dovere. Luigi come la natura si sentiva testimone, e la testimonianza non ha sempre bisogno di parole, ma semplicemente del rendere tangibili i valori che reggono l'agire. In questa fase il consultante ha fatto esperienza di una prassi che partendo dall'osservazione della realtà ha permesso una riflessione che viaggiava su canali prima sensoriale e poi di attribuzione di senso, riallacciandosi alla realtà attraverso una ridefinizione della relazione del consultante con i fatti e le cose. La sofferenza che veniva esperita dal consultante ha trovato un canale di rappresentazione e di risoluzione in linguaggi altri da quello verbale, utilizzando stimoli reali e canali sensoriali.

In questa fase è ritornato il tema della sfida e del gioco che avevo suggerito, Luigi l'aveva elaborato in questi termini: anche la natura resta fedele a se stessa sfidando un ambiente spesso ostile, ed è, tuttavia, giocosa nel suo creare. Quindi la sfida è stata privata di quella connotazione originaria di lotta carica di risentimento, emergendo in essa una lotta propositiva, creativa, ricca di motivazioni, di evoluzione e di testimonianza.

Nel dialogo si è definito come elemento fondante dell'agire il valore della testimonianza come categoria a sostegno della scelta ardua di fare impresa in quel territorio ma anche come modalità di

comunicare con il contesto, in termini di memoria, di identità e continuità. Abbiamo pensato come metafora di testimonianza quella dell'albero. Abbiamo scelto un albero e abbiamo riflettuto sul suo modo di operare e d'interagire. L'albero è stabile, ha radici che gli servono per prendere dal terreno, dà frutti, un albero ha vita secolare, è testimone dei cambiamenti esterni e dell'identità di quel luogo. Un uomo radicato nella terra (territorio), che trae il suo lavoro da essa, che rimane e fa il suo dovere, diventa testimone di identità e continuità con la memoria storica di quel luogo, può specchiarsi in quell'albero e nelle sue metafore. In questa fase l'indicibile ha trovato modo di manifestarsi, cessando di essere un problema frustrante e divenendo forza per individuare immagini e da queste focalizzare parole capaci di rappresentare e di narrare, come ad esempio: testimonianza. Testimonianza è diventata la parola che ha riallacciato Luigi alla sua realtà, è entrata nel suo linguaggio come parola liberante e liberatoria, permettendogli di esserci con sostenibilità. Si è delineato un percorso di riconciliazione in cui la realtà diventa veicolo di significazioni e di affermazione e non più solo di negazione e oppressione, il rapporto con il tempo passato delle radici e con il tempo futuro dell'evoluzione ha assunto una dimensione di profondità e di senso meno rigida e più aperta a percepire la complessità.

Nella fase conclusiva il progetto esistenziale del consultante è stato valutato alla luce dei cambiamenti sperimentati nel percorso di counseling. Sono state analizzate insieme al consultante le parole che all'inizio venivano utilizzate per descrivere i fatti che originavano sofferenza così come le parole per narrare questa sofferenza. Il consultante ha mostrato di apprezzare, riconoscendone i benefici, la prassi di riformulazione dei propri pensieri scegliendo parole in grado di descrivere in profondità il sentire. In particolare, il beneficio che Luigi ha sperimentato è stato quello di scegliere parole che non chiudessero la ricerca di senso ma che aprissero a nuove possibilità interpretative.

Le possibilità di emancipazione sono state riconosciute dal consultante collegate a quei principi e a quelle prassi che permettono nuove prospettive nella considerazione dei fatti. Anche la ricerca di senso come percorso creativo a partire da un'indagine estetica è stata scelta a prassi dal consultante, l'osservare come forma di svelamento e di individuazione di principi paradigmatici si è dimostrato estremamente efficace.

Il paradigma della Testimonianza, così com'è emerso nel percorso di senso individuato da Luigi, si è rivelato fondamento di un nuovo modo di pensare la propria realtà e questo ha modificato anche il sentire rispetto ad essa. In questa fase il consultante ha analizzato criticamente attraverso un percorso di coscientizzazione le esperienze vissute nel contesto del counseling, questo passaggio di assunzione critica è servito ad assumere la prassi filosofica come disciplina per ridare senso all'esperienza lavorativa e fare di quest'ultima un'opportunità per la realizzazione dell'esistenza. In

questo caso il tema del lavoro è risultato denso di significazioni che riguardavano aspetti profondi della vita, siamo partiti dal lavoro come luogo d'esilio per arrivare al lavoro come scenario di riappropriazione, in cui il consultante ha saputo rintracciare le risorse indispensabili per creare un linguaggio, fatto di segni e parole, tale da poter dialogare con la realtà e le sue significazioni, così come con l'identità di un territorio che porta con sé il profilo di una frontiera sociale e culturale. La sofferenza è passata da un indicibile segregato ad un moto dell'esistenza da poter vivere in maniera differente sapendo individuare un'interazione tra prassi e idea, tra prassi e azione. Non so come nel tempo queste pratiche si moduleranno, la mia esperienza come counselor è stata quella di partecipare alla nascita di una parola, di un pensiero che sono tornati ad essere significativi e significanti, ho sentito di assistere ad un processo di cura in cui non c'era un'asimmetria ma un prendere parte, un guidare verso, un disvelare. Spesso, ho dovuto attingere nel mio cuore, nella mia anima per entrare in contatto, per *provocare*, il banco di confronto è sempre stato la cifra dell'umano sentire lontano da chi vorrebbe l'uomo, la vita, la sua dignità come fatto specialistico. La natura, il movimento sono stati parte attiva del dialogo costituendo degli ami che hanno permesso quel dono di presenza che è la testimonianza a se stessi e al mondo.

Bibliografia

- Braudel F., *Il mediterraneo. Lo spazio, la storia, gli uomini, le tradizioni*, Bompiani, Milano, 1996
- Braudel F., *Memorie del Mediterraneo*, Bompiani, Milano, 1999
- Celan P., *Di soglia in soglia*, Einaudi, Torino, 1996
- D'Angelo M., "Counseling Filosofico e Counseling Esistenziale", in *Rivista Italiana di Counseling Filosofico*, 1, 2005, pp. 51-83, supplemento a *Maieusis: conoscenza e prassi per la crescita dell'uomo*, n. 1, 2005
- D'Angelo M., "Esercizi spirituali, immaginario, Counseling Filosofico-Esistenziale", in Berra L., Peretti A. (a cura di), *Praticare la filosofia. Nuovi discorsi sul counseling filosofico*, Libreria Stampatori, Torino, 2006
- D'Angelo M., "Esercizi filosofici ed esercizi di senso", in Berra-D'Angelo (a cura di), *Counseling Filosofico e ricerca di senso*, Liguori Editore, Napoli, 2008
- Demetrio D., *Raccontarsi. L'autobiografia come cura di sé*, Cortina, Milano, 1996
- Demetrio D., *Autoanalisi per non pazienti*, Cortina, Milano, 2003
- De Monticelli R., *L'ordine del cuore. Etica e teoria dal sentire*, Garzanti, Milano, 2003
- Foucault M., *Il pensiero del fuori*, Trad. it. Biblioteca francescana, Milano, 1998

Foucault M., *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano, 2003

Frankl V.E., *Uno psicologo nei lager*, Ares, Milano, 1999

Frankl V.E., *Logoterapia e analisi esistenziale*, Morcelliana, Brescia, 2001

Frankl V.E., *Homo patiens. Soffrire con dignità*, Queriniana, Brescia, 2001

Giordano P., *Logoterapia: senso della vita e rapporto Io-Tu*, Edizioni Universitarie Romane, Roma, 1992

Giordano P., *Logoanalisi*, Città Nuova Editrice, Roma, 1992

Hadot P., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino, 1988

Hrsch,J., *Storia della filosofia come stupore*, Trad. it. Bruno Mondadori, Milano, 2002

Le Breton D., *La saveur du monde*, Métailié, Paris,2006

Lorenzetti L.M., (a cura di), *La dimensione estetica dell'esperienza*, Angeli, Milano, 2001

Lorenzetti L.M., *Persona amore bellezza*, Angeli, Milano, 2001

Lorenzetti L. M., *La ragione dei sentimenti*, Angeli, Milano 1990.

Lorenzetti L. M., (a cura di), *L'ascolto poetico della conoscenza*, Angeli, Milano, 1996.

Lorenzetti L.M., *La base poetica della mente*, Montefeltro, Urbino, 2003.

Lorenzetti L.M., *Psicologia estetica narrazione*, Angeli, Milano, 1997.

Lorenzetti L.M., *Il divenire estetico della mente*, Montefeltro, Urbino, 2002.

Madera R., *Il nudo piacere di vivere*, Mondadori, Milano, 2006

Mortari L., *Aver cura della vita della mente*, La Nuova Italia, Scandicci, 2004

Serres M., *Les cinq sens*, Hachette, Paris, 1986

Solnit R., *Storia del camminare*, Mondadori, Milano, 2005

Vincent M., *Mediterraneo mare interiore*, Trad. it. Feltrinelli, Milano,1998

Weil S., *Attesa di Dio*, Rusconi, Milano, 1984

Weil S., *L'ombra e la grazia*, Bompiani, Milano, 2002

Weil S., *Primi scritti filosofici*, Marietti, Torino,1999

Weil S., *Quaderni,III*, (a cura di Giancarlo Gaeta), Adelphi, Milano,1988

Widmann C., *Sul destino*, Edizioni Magi, Roma, 2006

Zambrano M., *Note di un metodo*, Filema, Napoli, 2003

Etica e cooperazione sociale: il *Codice Etico* ulteriore formalità o autentica possibilità?

Linda Perfranceschi

Abstract

Il presente scritto si propone di analizzare un “caso pratico” di progettazione etica d’impresa applicata ad un ambito privilegiato qual è quello della cooperazione sociale. Ci si propone di considerare il Codice Etico e il Modello Organizzativo ad esso collegato non soltanto come strumenti esimenti ai fini della normativa ex D. Lgs. 231/01 ma piuttosto come opportunità per ridare senso ai valori di cui il mondo della cooperazione da sempre è portavoce, oltre che per iniziare a progettare in maniera esplicita, sistematica ed autentica la crescita del capitale etico di cui l’impresa sociale, e non solo, è dotata. La cooperazione sociale, in particolare per quanto riguarda le organizzazioni che si occupano di servizi alla persona (socio-sanitari, assistenziali, formazione-lavoro), ha un ruolo fondamentale, a mio avviso, nel tratteggiare questa nuova strada forma di responsabilità sociale d’impresa che potremmo definire “eticità sociale d’impresa”.

Parole chiave:

Etica, cooperazione, codice etico, responsabilità, valori

1. Introduzione

L’idea che in questo lavoro intendo sviluppare¹ è relativa all’evoluzione del concetto di etica d’impresa, nello specifico cooperativa, intesa non tanto come semplice formulazione e dotazione di un *Codice Etico*, a volte definito anche solo comportamentale, atto a normare i singoli processi e le singole attività individuali, quanto piuttosto alla proposta di un’etica intesa come progetto e come opportunità di riflessione e di sviluppo, indirizzata a perseguire una maggiore consapevolezza dell’identità valoriale di una organizzazione.

¹ La proposta viene elaborata in virtù del confronto con il gruppo di lavoro che si sta occupando del *Progetto Codice Etico* all’interno del Consorzio di Cooperative Sociali “Sol.co” di Mantova. Ringrazio in particolare Paolo Goldoni, Marta Modè e Gianluca Ruberti per la disponibilità e la collaborazione. A questo tema era infatti dedicato il project work che ho realizzato per superare l’esame finale (giugno 2010) del Master in Management della Cooperativa (II edizione) promosso e organizzato dalla Fondazione Università di Mantova per l’a.a. 2010/2011.

L'intenzione è quella di mostrare come proprio all'interno del settore della cooperazione sociale, contrariamente a quanto dimostrano alcuni studi condotti recentemente² la riflessione etica sia urgente, costitutiva e assuma, in tutta la sua profondità, una funzione progettuale e strategica irrinunciabile. La progettazione etica ripensata a partire dalle uniche *Linee Guida* per ora disponibili³, in riferimento a quanto previsto dal quadro normativo vigente (D. Lgs. 231/01⁴), diviene infatti in questa prospettiva un indicatore, oltre che uno strumento, per misurare, promuovere e migliorare la qualità della vita lavorativa intervenendo sul senso individualmente dato al proprio lavoro e mantenendolo in costante tensione con l'autentico impegno che, attraverso il lavoro, viene preso con le persone, l'organizzazione e il territorio.

La convinzione che guida lo svolgimento di questo breve scritto è che non solo la riflessione etica non sia da considerarsi superflua⁵ nell'ambito specifico della cooperazione sociale ma anzi che essa vada promossa, valorizzata e maggiormente esplicitata proprio in un ambito che fa della condivisione valoriale e della realizzazione della persona la propria ragion d'essere. Credo che la riflessione etica opportunamente strutturata all'interno di questo particolare tipo di organizzazioni possa diventare uno strumento privilegiato atto a realizzare le condizioni materiali ma soprattutto istituzionali che, per dirla con le parole di Nussbaum, contribuiscono alla realizzazione dell'essere umano. Come scrive la filosofa americana infatti:

“la compiuta realizzazione dell'essere umano, così come il corretto funzionamento delle facoltà intellettive ed emotive, non è indipendente dalle risorse di cui i soggetti dispongono e dalle istituzioni nelle quali essi vivono”.(Nussbaum, 1990/2003, pp. 73-4)

Secondo Nussbaum il raggiungimento di una vita piena e realizzata può, molto sinteticamente, venire collegato a due diversi fattori strettamente connessi tra loro. Può da un lato essere visto come il risultato di una ricerca interiore, autonomamente condotta da ciascun individuo, finalizzata alla

² Cfr. A. CODINI, *I codici etici nella cooperative sociali* in *Atti del X Workshop Annuale AIDEA*, Università degli Studi di Brescia 2005, pp. 27-34.

³ Si precisa che le uniche *Linee Guida* approvate finora a livello ministeriale sono quelle elaborate da Confindustria (Ultimo aggiornamento anno 2008).

⁴ Il decreto legislativo 231/01 ha introdotto il concetto di responsabilità amministrativa **delle imprese** per reati commessi da amministratori, manager o dipendenti, collegando ad esse **pesanti sanzioni pecuniarie o interdittive**. Tale disposizione prevede infatti l'attribuzione di alcuni tipi di reati **non più solo alle persone fisiche che hanno commesso l'illecito, ma anche e soprattutto alle persone giuridiche** quali ad esempio le società per cui lavorano. I destinatari di tale decreto sono gli enti dotati e non di personalità giuridica quali, ad esempio, Spa, Srl, Sapa, Snc, Sas, associazioni, cooperative, fondazioni, enti economici sia privati che pubblici e più in generale tutte le imprese organizzate in forma societaria. La normativa è esclusa solo per le imprese individuali. La Regione Lombardia ha imposto agli enti che operano nell'ambito della formazione professionale ed offrono servizi al lavoro di recepire le indicazioni di questo dettato legislativo: entro marzo 2011 si rende quindi necessario adeguare i modelli organizzativi e gestionali degli enti, tra cui appunto il Consorzio “Sol.co” Mantova, a queste indicazioni. Per ulteriori approfondimenti cfr. www.decretolegislativo231.it

⁵ Cfr. A. CODINI, *I codici etici nella cooperative sociali*, cit.

correzione di errori e di limiti inerenti l'uso improprio dei sensi e delle facoltà emotive e intellettive. Dall'altro lato si può sostenere che la compiuta realizzazione individuale dipenda, o perlomeno venga decisamente favorita, da una serie di favorevoli condizioni ambientali, atte a promuovere alcuni tratti specifici dell'essere umano⁶. La parola etica deriva infatti dal greco *èthos* che tra i suoi significati ha quello di "casa", "rifugio dell'uomo", "tana". L'etimologia ci ricorda che la ricerca etica ha a che fare con il tentativo di rendere più "dimora", più propri, i luoghi lavorativi in cui l'uomo passa la maggior parte della propria esistenza. Partecipando *del* e *al* lavoro che svolge, l'uomo ne diventa autenticamente responsabile perché lo sente come finalmente *proprio*.

La riflessione etica e in particolare lo strumento *Codice Etico*, secondo la prospettiva che qui viene proposta, divengono elementi indispensabili per favorire la creazione di queste condizioni, in particolare per quanto riguarda il vissuto attinente alla sfera lavorativa⁷.

2. Un concetto multidimensionale

La questione della definizione di ciò che si intende indicare quando si parla di *Codice Etico*, lungi dal rappresentare un'astratta controversia terminologica, emerge sul piano pratico, in tutta la sua rilevanza, nel momento in cui ci capita di sfogliare documenti che, pur avendo la stessa denominazione, risultano essere profondamente differenti tra loro. Il problema a maggior ragione emerge quando ci si trova ad intraprenderne la progettazione, la costruzione e naturalmente anche l'impiego. Com'è evidente, quello della possibile univocità di definizione è un tema di discussione molto ampio che non intendo di certo approfondire in questa sede, al contrario però credo sia interessante e utile, per gli scopi che questo lavoro si prefigge, indagare ed analizzare le differenti funzioni cui lo strumento *Codice Etico* può assolvere.

In generale, prendendo a prestito una definizione piuttosto completa, potremmo dire che per *Codice Etico* si intende

⁶ Nussbaum, sulla base del modello teorico inizialmente proposto dal premio Nobel per l'economia Amartya Sen, sviluppa il modello delle capacità ovvero il *capability approach* diffusosi poi attraverso gli *Human Development Reports* del programma di sviluppo delle Nazioni Unite. Per un approfondimento e un generale inquadramento teorico della prospettiva delle capacità cfr. S. F. MAGNI, *Etica delle capacità. La filosofia pratica di Sen e Nussbaum*, Il Mulino, Bologna 2006 oltre che M. C. NUSSBAUM, *Natura, funzione e capacità*, cit.; ID., *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Il Mulino, Bologna 2001 (ed. or. *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, 2000) e ID., *Le nuove frontiere della giustizia*, Il Mulino, Bologna 2007 (ed. or. *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, 2006); A. SEN, *Etica ed Economia*, Laterza, Roma-Bari 2004 (ed. or. *On Ethics and Economics*, 1987)

⁷ Per quanto riguarda l'applicazione del modello delle *capabilities* al mondo del lavoro e la descrizione di quelle che l'autore definisce *capacità lavorative eudaimoniche* (dal greco *eu*=buono e *daimon*=demone che potremmo tradurre come "ricerca della vita buona") oltre che per un approfondimento in generale sul tema del rapporto tra lavoro e "buona vita" cfr. A. PERETTI, *I giardini dell'Eden. Il lavoro riconciliato con l'esistenza*, Liguori, Napoli 2008.

“quel documento ufficiale di impresa in qualsiasi forma redatto, contenente l’enunciazione dei valori su cui si fonda la cultura dell’impresa, la dichiarazione delle responsabilità verso ciascuna categoria di *stakeholder*, alle quali l’impresa vuole fare fronte ritenendosi moralmente obbligata, la specificazione più o meno dettagliata delle politiche aziendali in materia di etica d’impresa, l’indicazione delle prescrizioni alle quali i lavoratori tutti devono attenersi per tradurre in atto le politiche etiche dell’impresa”. (Coda, 1993, pp. 27-8)

Come emerge dall’analisi⁸, tra le poche a dire il vero, dedicata allo specifico tema del ruolo del *Codice Etico* nelle cooperative sociali gli elementi chiave che emergono dalla definizione riportata sono i seguenti:

- a) il legame con la cultura etica dell’impresa,
- b) il contenuto del *Codice* come insieme di doveri verso gli *stakeholder*
- c) l’aspetto normativo del *Codice* stesso.

Ai tre individuati da Codini ne aggiungerei un quarto che forse, pur non essendo esplicitato, appare come un elemento implicito soprattutto alla luce della conformità alla 231, che molti *Codici* si prefiggono come obiettivo principale da realizzare, e alle *Linee Guida* già citate. Il quarto elemento chiave che compare a mio avviso in questa definizione è

- d) l’impiego del *Codice* come Modello Organizzativo.

Un ulteriore nodo concettuale importante che riguarda la definizione di *Codice Etico* è la relazione con gli altri strumenti di rendicontazione sociale ed “extra-economica”, in particolare il rapporto il *Bilancio Sociale*, che meriterebbe un approfondimento specifico anche in ragione della peculiarità rappresentata dalla forma societaria cooperativa. Ritengo infatti riduttiva la lettura che porta a considerare i due strumenti complementari rispetto alla polarità interno/esterno dove naturalmente il *Codice Etico* si colloca sul piano massimamente soggettivo-individuale e il *Bilancio Sociale*, all’opposto, sul piano collettivo della comunicazione con l’esterno.

L’idea in base alla quale questo contributo si sviluppa è piuttosto che il *Bilancio Sociale* riguardi una dimensione di *governance* strategica e manageriale ovvero un bilancio di azioni sulla base di una costante progettazione mentre il *Codice Etico* riguardi una dimensione etico-valoriale

⁸ Cfr. A. CODINI, *I codici etici nella cooperative sociali*, cit.

costantemente partecipata e spinta a curare la qualità del lavoro e delle relazioni che si intrattengono sia con il personale interno all'organizzazione sia appunto con gli *stakeholder* esterni.

3. Il Codice Etico: tra conformità e responsabilità

Ingabbiata dalla griglia operativa costruita in risposta alla D. Lgs. 231 la vita etica dell'organizzazione rischia di esserne soffocata. Analizzando infatti alcuni *Codici Etici* di diversa provenienza si evince che in tutti questi documenti la sproporzione a favore di una prospettiva normativa c) ed organizzativa d), che comprende in parte anche b), a svantaggio di quella legata alla vera e propria cultura etica di impresa a) è evidente. L'idea che qui si intende promuovere è che l'etica aziendale, e aggiungerei a maggior ragione se ci muoviamo nell'ambito della cooperazione sociale, richieda qualcosa in più che il semplice evitare pratiche illegali. Ma prendendo visione di alcuni di questi Codici, soprattutto quelli elaborati come meri sistemi esimenti, sembra che il paradigma di riferimento non sia quello etico-valoriale, che dovrebbe avere una valenza fondativa, ma sia piuttosto quello normativo *tout court*, che invece dovrebbe avere una funzione strumentale. Sembra che alla base di questa peculiare modellizzazione si trovi un'idea un po' ambigua di etica, diversa da quella cui si è brevemente accennato ad esempio alla fine del paragrafo precedente.

Quando si parla di etica infatti non si intende il fatto di imporre codici di condotta o regole morali, nel qual caso si slitta piuttosto nel campo della deontologia. Essa infatti, prima di avere l'accezione ristretta in cui la consideriamo oggi, e cioè un insieme di regole e doveri professionali nelle varie professioni liberali, significa la *teoria (logos)* di ciò che si *deve* fare (in greco, *deon*). Solo in questa accezione viene legittimato il fatto di proporre delle regole e dei codici di condotta ben definiti, di prevedere dei sistemi di controllo e quindi delle sanzioni. Questo modello prescrittivo ha certamente dei vantaggi ma non manca di presentare delle criticità. Una di queste è il fatto di alimentare un'adesione solo esteriore ai principi proposti, più vicina all'adempimento di una norma che non all'idea di essere orientati dal valore, a dispetto di quanto viene spesso dichiarato da chi lo propone⁹. Il rischio che si corre in questi casi, e in parte a mio avviso anche seguendo pedissequamente il Modello Organizzativo esimente costruito a partire dalla 231, è che il Codice venga vissuto come superficiale o dogmatico, e in ogni caso che abbia poca risonanza in quanto isola la norma in modo troppo astratto per poter fungere da orientamento o, al contrario, in modo troppo concreto per poter accogliere tutta la ricchezza delle situazioni possibili.

⁹ Cfr. S. CONTESINI, *Responsabilità Sociale d'Impresa ed etica. Quali rapporti?*, "MA – La rivista online di filosofia applicata ai mondi del lavoro", 6, 2006.

In questi casi la sanzione diventa l'elemento centrale di tutto il processo, sebbene la sua applicazione risulti tuttora un elemento problematico all'interno delle procedure organizzative.

Ma ciò che qui vorrei sottolineare è soprattutto la lontananza di questi modelli da una dimensione propriamente etica, la quale non può essere ridotta al conformarsi o meno ad un ordine stabilito. Un ricerca svolta su un campione di 146 aziende quotate in Borsa mostra come nella maggior parte dei casi (52%) l'istituzione del *Codice Etico* sulla base del Modello previsto dalla 231 non abbia sortito effetti sul comportamento etico della società¹⁰. Quando “c'è in ballo l'etica” occorre che vi sia un'adesione personale, adesione che implica riflessione, riconoscimento e condivisione rispetto ai valori proposti, ma soprattutto un costante stato di ‘allerta’ di fronte alle situazioni in cui questi valori sono implicati, una capacità di giudizio per potersi orientare nelle situazioni sempre nuove in cui siamo immersi e soprattutto un'adeguata formazione basata quantomeno sulla disponibilità al confronto e sull'abitudine al dialogo in relazione a certe tematiche a sfondo etico-valoriale.

Del resto l'idea di promuovere un'adesione critica ai valori è in linea con quello che comunemente viene considerato, insieme alla dimensione contrattualistica-regolativa, un presupposto fondante dei *Codici Etici* e cioè l'istanza ideologico-motivazionale. Secondo questa istanza la funzione del *Codice Etico* è quella di indicare dei valori di riferimento, cui i vari attori dovrebbero ispirare la propria condotta. Questo comporta un certo grado di condivisione che porta a riconoscere i valori come anche propri e degni di guidare l'azione. Ma perché ciò possa verificarsi occorre una certa *cura* nella realizzazione del processo di costruzione e implementazione del *Codice Etico* affinché esso sappia promuovere pratiche di dialogo e di comunicazione autentica tra i soggetti.

Se ciò non accade, se l'intero processo viene percepito come esclusivamente eteronomo, il livello motivazionale di tutti i soggetti coinvolti viene penalizzato o addirittura sbarrato. Se essere motivati significa avere buone ragioni per fare ciò che si fa, uno dei modi per indebolire la motivazione è proprio quello di occultare, di sottrarre alla discussione la sfera dei valori e dei fini.

La direzione è quella indicata anche da Bof e Previtali nel momento in cui parlano della necessità di andare oltre il Modello previsto dalla 231 integrando il controllo organizzativo con quello del comportamento individuale ma soprattutto con quello del controllo sociale. Ciò che serve secondo gli autori non è un semplice Modello Organizzativo quanto piuttosto:

¹⁰ Cfr. F. BOF, P. PREVITALI, *Codice Etico, Modelli organizzativi e Responsabilità Amministrativa: l'applicazione del D.Lgs 231/2001 alle società di calcio professionistiche*, “Rivista di Diritto ed Economia dello Sport”, IV, 1 (2008), pp. 100-1. Lo studio sviluppato in questo articolo, come si evince dal titolo è relativo alla situazione specifica delle società sportive. Ma per quanto riguarda la ricerca citata, oltre che per alcuni importanti assunti concettuali di base, il riferimento è a società eterogenee e non esclusivamente calcistiche.

“una rivoluzione vera e propria della cultura organizzativa e manageriale”. (2008, p. 100-1)

Una strategia basata su un principio di integrità morale piuttosto che sul principio di conformità alla legge permetterebbe infatti di stabilire uno *standard* di condotta più solido in grado di lavorare sul positivo e sul propositivo e non sulla logica del divieto e della mancata sanzione.

Infatti mentre il principio di conformità si basa sulla necessità di evitare le sanzioni, il principio di integrità si basa sull'idea della responsabilità nei confronti del proprio lavoro, dei portatori di interesse, del territorio e quindi dell'intera comunità, in conformità ad una serie di valori etici guida.

4. Conclusione

Per chiudere il ragionamento in merito al ruolo che lo strumento *Codice Etico* può assumere nello specifico ambito della cooperazione sociale vorrei ribadire che non solo esso non può essere considerato un documento superfluo o un semplice ulteriore obbligo cui adempiere, se strutturato secondo la prospettiva integrata che si è in parte cercato di illustrare, ma al contrario che la realtà della cooperazione, in special modo sociale, può e deve essere considerata un terreno privilegiato di sperimentazione dei modelli che vanno in tale direzione.

L'idea è dunque che la strada da seguire sia quella della personalizzazione del Modello Organizzativo esimente (D. Lgs. 231) e che ciò possa essere realizzabile proprio a partire dalle realtà che come quelle cooperative uniscono al loro interno due differenti prospettive: quella economica di soggetto che opera entro il mercato, accettandone la logica, e la dimensione sociale di ente che persegue fini meta-economici e che genera esternalità positive a vantaggio di altri soggetti e di riflesso dell'intera comunità¹¹. In quest'ottica credo che il *Codice Etico* possa essere considerato quindi uno strumento in grado tanto di sviluppare quanto di esplicitare e valorizzare il *capitale etico* di cui l'organizzazione cooperativa dispone per sua natura, mettendolo in gioco e contribuendo a perfezionarlo costantemente.

¹¹ Cfr. S. ZAMAGNI, V. ZAMAGNI, *La cooperazione*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 10.

Bibliografia

- BOF F., PREVITALI P. (2008), *Codice Etico, Modelli organizzativi e Responsabilità Amministrativa: l'applicazione del D.Lgs 231/2001 alle società di calcio professionistiche*, in “Rivista di Diritto ed Economia dello Sport”, vol. IV, n°1.
- CODA V. (1993), *Codici etici e liberazione dell'economia*, in A.A. V.V., *Codici e etici e cultura di mercato*, Atti del Workshop ISVI, Milano.
- CODINI A. (2005), *I codici etici nella cooperative sociali* in *Atti del X Workshop Annuale AIDEA*, Università degli Studi di Brescia.
- CONTESINI S. (2006), *Responsabilità Sociale d'Impresa ed etica. Quali rapporti?*, in “MA – La rivista online di filosofia applicata ai mondi del lavoro”, n°6.
- FELICI G. (a cura di) (2006), *Dall'etica ai codici etici. Come l'etica diventa progetto d'impresa*, Quaderni AISL, Franco Angeli, Milano.
- MAGNI S. F. (2006), *Etica delle capacità. La filosofia pratica di Sen e Nussbaum*, Il Mulino, Bologna.
- NUSSBAUM M. C. (2000), *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, trad. it. *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Il Mulino, Bologna, 2001.
- (1990), *Nature, Function, and Capabilities. Aristotle on Political Distribution*, in *Aristotle's "Politik". Akten des XI. Symposium Aristotelicum*, Friedrichshafen/Bodensee tra. it. *Natura, funzione e capacità: la concezione aristotelica della redistribuzione politica* in *Capacità personale e democrazia sociale*, Diabasis, Reggio Emilia, 2003.
- (2006), *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, trad. it. *Le nuove frontiere della giustizia*, Il Mulino, Bologna 2007.
- PERETTI A. (2008), *I giardini dell'Eden. Il lavoro riconciliato con l'esistenza*, Liguori, Napoli.
- SEN A. (1987), *On Ethics and Economics*, trad. it. *Etica ed Economia*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- ZAMAGNI S., ZAMAGNI V. (2008), *La cooperazione*, Il Mulino, Bologna.

Nuove parole per nuovi colori.

Un'esperienza di counseling filosofico con famiglie di tossicodipendenti

Anna Lucia Manni

Abstract

Contenimento del dolore, senso della sofferenza, ma anche possibilità di nuovi scenari di senso per le famiglie dei tossicodipendenti; da sfondo le parole di Tonino Bello, uomo cercatore di speranza.

Parole chiave:

Senso, Dolore, Tossicodipendenza, Speranza.

L'attività "Nuove parole per nuovi colori" nasce, se pur tra tante difficoltà iniziali, dall'esigenza di voler esplorare la pratica filosofica nel settore delle tossicodipendenze. Nello specifico, l'incontro con una operatrice, che già da diversi anni opera nel settore delle tossicodipendenze ed alcol-dipendenze, ha posto in me la questione di provare a fare pratica filosofica con coloro che vivono il disagio della dipendenza di un loro familiare. Cosa può fare un counselor filosofico di fronte a tanta sofferenza? Qual è il senso dell'intervento? Sono questi gli interrogativi che mi sono posta per la stesura del progetto e la risposta che mi sono data è stata che di fronte a tanto dolore è opportuno un atteggiamento di estrema delicatezza, fatto di silenzi, di ascolto, con l'obiettivo di contenere la sofferenza. L'iter per compiere il percorso con le famiglie non è stato semplice e dopo diverse traversie nel mese di gennaio 2011 si è partiti con un ciclo di sei incontri, che si sono tenuti ogni domenica a Vicenza. Quali sono stati i motivi che hanno spinto una counselor filosofica in questa nuova esperienza? Le ragioni principalmente sono due. La prima è di portare qualcosa di nuovo, di cominciare una nuova attività senza dover ricalcare i lavori eseguiti negli anni passati da altri counselor. La filosofia di Hannah Arendt è stata, da questo punto di vista, maestra, ha infatti

prodotto lo slancio vitale del cominciamento, dell'inizio di qualcosa di nuovo, il nuovo che irrompe e procura effetti non prevedibili in anticipo. L'altra ragione è legata alla figura di don Tonino Bello. Illustro brevemente chi è don Tonino Bello: originario del Salento, vescovo di Molfetta dal 1982 al 1988, la sua scelta di vita è stata quella di vivere con e per gli ultimi. Tonino Bello viene ricordato, significativamente, come uomo della differenza. In quegli anni raccoglieva di notte dalle strade alcolisti, tossicodipendenti e barboni: una frase che bene rappresenta il vescovo è che lui *era un cercatore di dolore, ma anche un annunciatore di speranza*. Proprio il tema della speranza ha fatto da sfondo ai colloqui con le famiglie. Il primo incontro è stato un momento conoscitivo dove, in affiancamento costante a una operatrice della comunità, si è presentato il ruolo del counselor filosofico e si è spiegata l'esigenza di voler percorrere un nuovo cammino. Dal secondo incontro si sono svolti i colloqui individuali con le famiglie: delle quattro presenti al primo incontro due hanno proseguito l'intero percorso, le altre per ragioni oggettivamente problematiche non hanno potuto continuare, anche se sono apparse disposte ad un'eventuale possibilità di colloqui in un altro periodo. L'immagine che sicuramente rimane nella mente è quella degli sguardi ma soprattutto degli occhi dei partecipanti, occhi che raccontano il dolore, la tragedia (il ricordo va in questo caso al testo di Natoli, *L'esperienza del dolore*). I colloqui si sono svolti con molta naturalezza, gli strumenti utilizzati sono stati l'ascolto attivo, le domande ingenue, ma soprattutto si è cercato di dare un senso all'esperienza di vita rispetto alle convivenze con le dipendenze. Nel caso della prima famiglia, il percorso ha portato a far emergere delle parti creative della persona: la passione per la musica, l'arte, la manualità, c'è stato dunque un percorso in salita, metaforicamente si è partiti dalla montagna del purgatorio, dai piedi della montagna si è risaliti su in cima. Nel secondo caso, si è cercato di dare senso al dolore e si è lavorato filosoficamente sull'esperienza vissuta. Illuminante è stata la lettura per i consultanti di *Uno psicologo nei lager* di Frankl, che ha condotto a rivedere con occhi diversi il dolore. L'ultimo incontro ci ha visto riuniti tutti insieme per comprendere il valore dell'esperienza: le riflessioni sono state positive, in quanto i partecipanti hanno reputato l'esperienza una possibilità, si sono sentiti liberi di dialogare, non si sono sentiti giudicati, hanno raccontato di aver trovato autenticità nel rapporto. Come counselor filosofico ho espresso il mio arricchimento interiore negli incontri, ogni dialogo ha permesso un processo trasformativo, l'esperienza ha portato a comprendere quanto il counseling filosofico possa entrare in questa relazione d'aiuto con l'intento di trovare nuove parole per narrare i propri vissuti, non a caso nei colloqui è ritornata spesso l'immagine del diluvio e dell'arcobaleno, che tanto era cara a don Tonino Bello: egli sosteneva che i segni del diluvio dovrebbero dare spazio anche ai segni dell'arcobaleno. Alla fine dell'ultimo incontro alle due famiglie partecipanti ho donato una poesia di Gianni Rodari, *I bravi signori della vita*, che qui riporto:

*Un signore di Scandicci buttava la castagna e mangiava i ricci;
un suo cugino di Lastra Signa buttava i pinoli e mangiava la pigna;
un suo parente di Prato mangiava la carta stagnola e buttava il cioccolato;
tanta gente non lo sa e perciò non se ne cruccia:
la vita la butta via e mangia soltanto la buccia.*

Lascio al lettore la libertà di interpretare questa poesia e termino qui la scrittura dell'esperienza, fiduciosa di poter raccontare il seguito.

Bibliografia

H. Arendt, *Vita activa*, Edizioni Bompiani, gennaio 2008

A. Bello, *Dissipare l'ombra di Caino appunti sulla nonviolenza*, Edizioni Meridiana 2009, Molfetta (BA)

A. Bello, *L'uno per l'altro alla ricerca del volto*, Edizioni Meridiana 2010, Molfetta (BA)

A. Bello, *Senza misura*, Edizioni Meridiana 1993, Molfetta (BA)

V. Frankl, *Uno psicologo nei lager*, Edizione Ares, 2007

S. Natoli, *L'esperienza del dolore*, Feltrinelli, giugno 2010

C. Rossi intervista N. Vendola, *La sfida di Nichi dalla Puglia all'Italia*, Manifesto libri, 2010, Roma

Laboratorio “Materia e Colore”

Carcere di Padova 2011

Rachele Mari-Zanoli

Abstract

In quest’articolo l’artista elvetica Rachele Mari-Zanoli descrive la sua esperienza di laboratori di pittura nell’ambito del progetto Materia e Colore nelle carceri Due Palazzi di Padova svoltasi nel 2011.

Rachele Mari-Zanoli descrive le emozioni che ha provato in prima persona e riporta alcuni accenni alle riflessioni nate durante lo svolgimento del laboratorio con i ristretti (ad esempio sul quanto sia reale un’immagine nel nostro cervello rispetto a una nella realtà). L’artista descrive inoltre i principi cardini sui quali è stato costruito il laboratorio e i prossimi passi del progetto Materia e Colore con i detenuti del carcere di Padova.

Parole chiave

Carcere, Ergastolani, Laboratorio di pittura, Progetto Materia e Colore, Astratto e figurativo, Libertà
Emozioni, controllo e coraggio.

Quando mi si chiede come artista di descrivere la mia esperienza di laboratori di pittura nelle carceri non ho una sola descrizione o una sola emozione da raccontare, ne ho molte. E mi sembra che queste descrizioni ed emozioni assumano diverse connotazioni a seconda della situazione che sto vivendo e delle riflessioni nelle quali mi trovo immersa nel preciso istante in cui mi si chiede di descrivere l’esperienza.

Ma c’è un punto che posso sicuramente e senza riserve riportare come artista e come fruitrice d’arte: l’esperienza nelle carceri è stata intensa e meravigliosa sia dal punto di vista umano sia artistico! (ammesso che i due aspetti – l’aspetto umano e quello artistico - siano scindibili).

Nello stare con i ristretti mentre dipingevano ho percepito e mi è stata trasmessa una fortissima ventata di voglia di libertà e colore che raramente riscontro negli altri laboratori, neppure quando lavoro con i bambini. Una fortissima voglia di immergersi nel quadro, nel dipingere un bisogno quasi fisico di colore. I temi nei loro quadri inizialmente erano paesaggi. Perlopiù ognuno ha scelto di dipingere scene che si ricordava dalla vita prima della reclusione. I campi dove amareggiava con la fidanzata, la Basilica della piazza del paese che vedeva dalla finestra di casa, un prato fiorito

vicino al quale passava spesso. È stato interessante mentre dipingevano discutere. Tra i vari argomenti che abbiamo toccato con Michele è emerso ad esempio quello del reale e dell'immaginario, riferito nel caso specifico alla Basilica della piazza del paese che Michele stava raffigurando. L'autore difatti si ricordava molti particolari della Basilica e l'aveva dipinta in modo quasi fotografico. Ma non si ricordava cosa c'era davanti al cancello, questo ci ha dato spunto per fare qualche riflessione su quanto sia reale un'immagine nel nostro cervello rispetto ad una nella realtà. Ad una risposta conclusiva non siamo arrivati, ma abbiamo concluso che ci piace pensare che la nostra memoria sia altrettanto reale dell'immagine visiva fotografica attuale. E che quindi la Basilica come Michele se la ricorda può anche avere un cancello che forse non ha, ma resta comunque reale.

Un altro argomento è stato quello del figurativo. Abbiamo parlato di quanto sia diverso dipingere in modo figurativo dal non farlo. Se dipingo in modo figurativo faccio capo ai ricordi, pianifico il quadro, è un attività sotto controllo. Se dipingo "astratto" (non amo il termine astratto preferisco parlare di "concreto") mi lascio andare e questo è difficile, non racchiudo le emozioni in una forma, in un vissuto e potrebbero emergere emozioni che non voglio provare, che non voglio rivivere. Per dipingere "non-figurativo" e "concreto" ci vuole coraggio, non è immediata come espressione pittorica come potrebbe sembrare. Se ne è accorto bene un ristretto che ha osato immergersi in un quadro lasciando correre il colore, le forme e le emozioni, a opera finita ha avuto un motto di gioia quasi incontenibile e ha detto: ce l'ho fatta! Gli ho detto sì, sei stato coraggioso. Per dipingere così ci vuole coraggio. Era felice e fiero di se stesso. E io fiera di lui. Ha scoperto un altro modo di espressione che potrà approfondire e sperimentare all'infinito.

I ristretti che hanno partecipato al mio laboratorio hanno dipinto in modo per quanto possibile svincolato, non ho dato un tema, non ho dato modi e neppure tempistiche. Nel senso che un quadro poteva essere iniziato ma anche non iniziato, portato a termine ma anche non portato a termine. Ho messo a disposizione del materiale (tele, colori acrilici, tempere, pezzetti di legno, colla, sabbia e pezzettini di corda) abbiamo coperto dei tavoli con giornali e ho lasciato che ognuno iniziasse o non iniziasse a suo piacimento a dipingere. Naturalmente mi sono brevemente presentata, ma questo più come benvenuto al gruppo che come introduzione a una classe d'arte.

Sono stata accolta sin dal primo momento con grande interesse e voglia di fare. Devo in particolar modo ringraziare due persone condannate all'ergastolo che sono in carcere da molti anni, Mario e Fulvio. Entrambi hanno apportato un contributo fondamentale e mi hanno fatta sentire a mio agio anche se l'ambiente come ben ci si può immaginare non è dei più accoglienti. Queste due persone oltre che a farmi ambientare hanno anche contribuito in modo discreto e rispettoso alla formazione del gruppo. Parlo di formazione di gruppo in quanto il carcere di Padova è molto grande e ci sono

diverse sezioni, molti detenuti del mio laboratorio non si erano ancora incontrati fra loro prima di allora.

Penso che nella vita i ritmi (e non solo) siano dettati da regole, da orari e da costrizioni imposte sia dall'esterno che auto imposte. In particolar modo nelle carceri non è facile e neppure scontato trovare un momento per stare con se stessi e non è sempre facile esprimersi. Non sempre con le parole riusciamo a dire quello che proviamo o che vorremmo dire. L'arte ci dà la possibilità di esprimerci con un altro canale che non le parole. Penso che spesso chi ha esercitato violenza sia anch'egli in un qualche modo oggetto di un trauma, e riconoscere ed oltrepassare un trauma non è evidente. A volte l'arte può farci stare meglio.

Non giudico in quanto non sta a me giudicare. I ristretti sono già stati giudicati e stanno scontando una pena, io mi rivolgo a loro come persone.

Io non interpreto i disegni e non li valuto. Questo potrebbe a primo acchito sembrare irrispettoso da parte mia in realtà è proprio il contrario. Rispetto l'artista e l'atto artistico. La libertà è fondamentale.

Quello che abbiamo fatto, ci è venuto spontaneo, come il fatto di scambiarsi opinioni. Non tanto sul bello e il brutto ma sull'uso del colore, i ricordi, insomma quello che ci veniva in mente in quel momento. Senza forzature. Senza presunzione di valutare, convincere o modificare.

L'arte è stato un mezzo per stare insieme, per formarci come gruppo e conoscerci e anche per stare con noi stessi. Dipingendo siamo entrati in contatto in modo semplice e naturale, senza forzature né di modi né di tempi. Abbiamo rispettato i nostri spazi e abbiamo lavorato con il vicino o con noi stessi solo se ci sentivamo di farlo.

L'individuo e il gruppo sono determinanti per lo svolgersi del laboratorio. Nel caso delle carceri di Padova entrambi agivano con grande partecipazione. Ho avuto la fortuna di poter lavorare con persone che già amavano e praticavano l'arte. Alcuni di loro dipingono da oltre 30 anni con grande intensità. Ma quello che era denominatore comune nel gruppo era il grandissimo amore per l'arte. La voglia di dipingere.

Nelle carceri non è semplice dipingere non solo a causa della difficoltà di reperibilità dei materiali ma anche e soprattutto a causa del riconosciuto problema di grave sovraffollamento, di mancanza di spazi. Chi dipinge in genere lo fa in cella seduto sul letto. Noi abbiamo avuto a disposizione la prima volta un'aula scolastica e poi l'auditorium che abbiamo subito trasformato in un atelier. Con poco materiale ma con tanto spirito artistico. Poi quando i quadri hanno cominciato a nascere... è diventato un vero atelier. Con l'odore di pittura e lo spirito creativo degli artisti. Il fermento della voglia di fare.

Il laboratorio è andato molto bene e devo dire che anche i lavori prodotti superano di gran lunga quello che avrei potuto aspettarmi. Non avevo aspettative, tengo molto a ribadirlo, non era importante il risultato bensì il fare. Devo ammettere che la qualità, il talento e l'impegno accompagnati dall'esperienza e dall'esercizio e dalla forte motivazione di ognuno mi hanno profondamente impressionata. Motivo per cui ho pensato di proporre di organizzare una mostra a settembre 2011 a Padova con i lavori prodotti dai carcerati. La mostra sarà a Padova così che forse qualcuno degli artisti potrà essere presente all'inaugurazione. E sarà a settembre così da dare il tempo a me e a Christian Costantino di organizzarla. Il Dottor Christian Costantino è la persona che ha reso possibile questi laboratori. È stato "educatore di rete" per anni ora è Professore all'Università e conosce a fondo la realtà carceraria. Il potermi rivolgere a lui inizialmente come consulente ma poi molto presto come persona amica è stato per la riuscita del progetto fondamentale. Christian è una persona splendida, ricca e di conoscenza e di un'umanità che va oltre. Basti vedere l'accoglienza che gli agenti e il personale delle carceri, oltre che i detenuti, gli hanno riservato nel rivederlo. Girare con lui per i lunghi corridoi del carcere era come girare col Papa. Ogni persona lo riconosceva e teneva a salutarlo. Grazie Christian.

Un particolare grazie va parimenti al Direttore della Casa di Reclusione di Padova, Dott. Salvatore Pirruccio, e al Responsabile e coordinatore dell'Area educativa del medesimo istituto, Dottoressa Lorena Orazi che hanno reso possibile la realizzazione di questo progetto al Due Palazzi di Padova. Un ringraziamento va anche alla Dottoressa Paola Simona Tesio, giornalista e critico d'arte che ha redatto un commento critico su ognuno dei lavori prodotti durante i laboratori. Lavori che come dicevo verranno esposti a settembre 2011 e che sono già in vendita. Il ricavato andrà ad opere di beneficenza. Da parte mia ho proposto di devolverlo ai ristretti ma questi hanno espressamente richiesto di non beneficiare personalmente di eventuali utili di vendita, perciò mi adegua alle istruzioni ricevute. Per informazioni relative all'acquisto potete rivolgervi a info@rachelemarizanoli.com.

Da ultimo ma non come importanza un grandissimo grazie va ai ragazzi del Due Palazzi che resteranno sempre nel mio cuore con i loro colori, grazie.

Recensioni.

Luca Nave e Maddalena Bisollo, *Filosofia del benessere. La cura dei pensieri e delle emozioni*

Licia Lambertenghi

Il libro sviluppa in due parti distinte gli aspetti teorici e pratici contenuti nel desiderio umano di benessere, ne indaga i significati, le possibilità, i limiti, analizza come la filosofia possa risultare utile al suo conseguimento e propone un “viaggio esperienziale” nelle scuole ellenistiche, mostrando in che modo la cura dei pensieri e delle emozioni fosse praticata da epicurei, scettici e stoici, e proponendo sei esercizi in cui i contenuti delle diverse scuole danno vita a strumenti utili per la ricerca dell'eudaimonia, la felicità autentica che si ottiene con la consapevolezza e lo sviluppo delle proprie virtù.

Traendo spunto dalla domanda “Che cosa ci serve per vivere bene? Ovvero per ben-essere?” l'*Introduzione* contestualizza l'opera nell'età post-moderna caratterizzata dal diffondersi di uno spaesamento cognitivo, emotivo e esistenziale determinato dalla perdita di valori condivisi, in cui lo sviluppo tecnologico porta a pensare che ciò che si può fare sia anche lecito. La parcellizzazione della scienza avvalorava questo sentire comune, si risolvono problemi ma si perde il senso complessivo. Logos e pathos, ragione e passione, razionale e irrazionale, anima e corpo sono contrapposizioni che generano malessere, un malessere evidente anche nella società post-moderna contrassegnata dal primato dell'emozionale vuoto di affettività, dalla bulimia del soddisfacimento immediato di bisogni fittizi generati da un modo distorto di intendere il benessere. Pensare che tutto sia possibile, che nulla abbia conseguenze, che la libertà individuale non vada mai a discapito di quella dell'altro, conduce a svuotare di contenuti l'esistenza. Non siamo più interessati a ‘patire’ per un ideale, non siamo attirati dall'essere eroi, ma dal sembrare felici, ognuno per sé. Gli autori fanno riferimento alla contrapposizione heideggeriana tra ‘pensiero meditante’ e ‘pensiero calcolante’ per aprire un nuovo orizzonte di senso, quello che né l'approccio tecnico-scientifico né quello ‘ideologico-profetic’ riescono più a rappresentare.

Ed è all'interno di questo nuovo orizzonte che si colloca il libro.

I due autori, Luca Nave, docente di Pratiche filosofiche presso la Scuola Superiore di Counseling filosofico, direttore di ricerca ISFiPP, area “Filosofia e medicina”, coordinatore ed editorialista

della Rivista Italiana di Counseling Filosofico e Maddalena Bisollo, counselor filosofico con particolare esperienza nell'ambito delle dipendenze, collaboratrice presso il Master in Consulenza filosofica dell'Università Cà Foscari di Venezia, mostrano chiaramente come la filosofia possa formare il lettore a prendersi cura di sé, a realizzare quel “totalizzante equilibrio tra ciò che siamo e il mondo in cui viviamo”.

La sintesi che si rende necessaria in questa sede, non rende giustizia alla ricchezza e alla profondità espositive che contrassegnano entrambe le parti del libro, la sua utilità risiede solo nell'incuriosire il potenziale lettore riguardo alla quantità e alla qualità degli spunti che il testo propone.

Nella prima parte Luca Nave indaga ‘socraticamente’ la possibilità teorica di una filosofia del benessere declinandola in quattro capitoli ciascuno rispondente a una domanda: “che cosa è il benessere?”, “che cosa è la filosofia?”, “ma il mondo esiste?”, “che cos’è un’emozione?”. L’atteggiamento filosofico, inteso come arte del domandare, viene applicato a ciascuno degli argomenti proposti traendone i seguenti orientamenti: il benessere è da intendersi come personale spinta dialettica tra ricerca e appagamento, tra ciò che siamo e il Bene a cui aspiriamo, tra ontologia e etica; la filosofia è l’amore verso la globalità del sapere applicabile a tutti i saperi particolari e il filosofare, così come lo era nell’antichità, è l’azione che ha come soggetto esclusivo il singolo individuo che sa, sente, vuole, spera, progetta seguendo la propria personale visione del mondo. La risposta alle prime due domande conduce l’autore ad affermare che la ‘terapia delle idee’ è la disciplina più adatta a curare l’uomo del nuovo millennio e a orientarlo verso la conquista del benessere nella viva vita. Il terzo capitolo argomenta il processo di intenzionalità che caratterizza il rapporto soggetto/oggetto, individuo/mondo e introduce il concetto di visione del mondo come struttura attraverso cui la persona ‘inventa’ la realtà, la cui esistenza non è mai oggettiva ma sempre dal punto di vista dell’osservatore. L’ultimo capitolo della prima parte affronta l’annosa questione delle emozioni legittimando come, sebbene si viva nell’epoca in cui le neuroscienze si avvicinano sempre più ad una spiegazione dei fenomeni emotivi, la filosofia del ben-essere debba essere anche ‘terapia delle emozioni’ e dimostrando come queste abbiano influenza sulla nostra visione del mondo.

Così come il medico ippocratico non poteva non essere filosofo per conseguire un obiettivo terapeutico, così il filosofo teoretico non può prescindere dalla pratica affinché il suo pensiero non resti solo un esercizio speculativo, ma abbia carattere fondativo di un individuo moralmente consapevole in una società etica. In quest’ottica va intesa l’interessante seconda parte del libro in cui Maddalena Bisollo mostra come sia possibile comprendere meglio noi stessi e condurci all’autentica felicità mettendo in atto le antiche terapie filosofiche delle emozioni. Se l’obiettivo da perseguire è l’eudaimonia, la via per perseguirla è quella di allenare la ragione a riconoscere e

demolire opinioni e giudizi ‘malati’ che conducono in errore e disturbano il nostro modo di essere e di sentire. Pensare bene è lo strumento che utilizzano gli antichi per curare le emozioni poiché ne riconoscono una base cognitiva che rende l’uomo attivo e non passivo di fronte ad esse.

L’autrice evidenzia elementi comuni a tutte le scuole ellenistiche: la presenza dei maestri i cui insegnamenti fornivano principi e strumenti per vivere in armonia secondo una specifica visione del mondo; l’utilizzo del pensiero razionale e critico come mezzo per combattere i turbamenti dell’anima ma anche di esempi, di richiami alla memoria e all’immaginazione perché il coinvolgimento fosse anche emotivo e esistenziale, dato che pensieri e emozioni non sono separabili; lo sviluppo del dialogo all’interno della comunità, luogo in cui con sensibilità e pazienza l’allievo era invogliato a perseguire non solo il proprio soddisfacimento intellettuale e emozionale, ma a ricercare una filosofia e una condotta di vita condivise da tutti i membri della scuola.

Questa l’atmosfera che dà vita ai sei esercizi del libro, ognuno dei quali propone un caso paradigmatico e il suo ‘trattamento terapeutico’. Tutti sono preceduti da una introduzione ai principi filosofici e ai metodi che contraddistinguevano i diversi approcci, secondo le diverse scuole.

Il primo esercizio trae spunto dall’analisi dei sentimenti che Aristotele svolge nella *Retorica* e tratta dell’invidia, mostrando come ad ogni sentimento sia possibile associare pensieri negativi o positivi e come questi cambino il nostro stato d’animo. Il secondo, ispirato a Epicuro, tratta l’amore e le sue inquietudini. Il terzo e il quarto propongono di indagare la nostra capacità empatica soprattutto quando ci si trova di fronte a opinioni diverse dalle nostre e propone l’esercizio scettico di contrapposizione degli argomenti (*antitetikè dynamis*) per pervenire all’epochè applicandolo a un brano di Günther Anders sul potere dei mezzi di comunicazione e alla rabbia conseguente un tradimento. Infine due esercizi ispirati agli stoici: immaginare il peggio in modo tale da abituarsi a reazioni adeguate che lascino aperto il campo delle possibilità, e un esempio di incontro di counseling filosofico ispirato alle *Consolazioni* di Seneca a Marzia.

I contenuti del libro, qui presentati molto sinteticamente, ben realizzano nella teoria e nella pratica gli obiettivi degli autori quali essi li dichiarano: “la nostra filosofia del benessere non mirerà a costruire teorie, dottrine o *logoi* circa il benessere, ma intende andare oltre i discorsi nella direzione della *praxis*, dell’esercizio filosofico o *ethos* filosofico, strettamente connesso alla viva vita” .

Il libro rappresenta la reazione all’analfabetismo emotivo e all’epoca delle passioni tristi e indica la strada per venire in chiaro con se stessi, prospettando la possibilità di sospendere la quotidianità al fine di conoscersi e, in tal modo, di prendersi cura di sé. Indica come meta un benessere globale in cui pensare l’uomo come totalità vivente lo aiuta a pensarsi come tale e a comportarsi di conseguenza. In questo senso la pratica è indispensabile e traduce la teoria in cambiamento reale.

Il counselor filosofico trova nell'opera chiari riferimenti che legittimano il suo occuparsi di emozioni, sottraendole al timore che siano campo di indagine esclusiva della psicologia e della psicanalisi. In quanto espressioni di noi stessi, portatrici di un significato che può essere ricostruito a partire dalla visione del mondo entro la quale si sviluppano, le emozioni sono espressioni del nostro essere nel mondo. Sta alla filosofia indagare e chiarire il progetto esistenziale ad esse sotteso e mettere in atto 'terapie' affinché esso si avvicini sempre più al proprio compimento. Se pensare infatti filosoficamente la scissione logos/pathos ha di fatto prodotto storicamente individui incapaci di un sentire unitario, così pensare l'unità potrebbe ricomporre la frattura. Questo è uno dei compiti a cui credo sia chiamato il counselor filosofico dal momento in cui il benessere che persegue del proprio cliente non ha solo valenza individuale, ma anche sociale: pensare e sentire in modo adeguato ha valenza etica comunitaria, cogliere la continuità tra consapevolezza e cura volge verso un benessere autentico, stato d'animo che concilia ciò che si è con ciò che si vorrebbe essere secondo la propria visione del mondo.

Gli esercizi proposti concretizzano questo intento e mostrano come l'efficacia possa risiedere in strumenti apparentemente semplici ma di utilità evidente, che ben si prestano ad essere proposti facilmente a ogni cliente.

Pontremoli P., *Il tempo che cura. Teoria e pratica del Counseling Autogeno*, Edizioni Form Accademy, Pavia, 2011.

Luca Nave

Si narra che il filosofo greco Diogene “il cinico” andava in giro con un lanternino acceso anche durante il giorno, e a coloro che chiedevano il motivo rispondeva: “Io cerco l’uomo”. Non crediamo l’abbia trovato, così come non crediamo l’abbiano rinvenuto tutti coloro che, prima e dopo di lui, hanno intrapreso l’indagine antropologica alla ricerca di una definizione completa ed esaustiva circa la vera natura, o intima essenza, dell’essere umano. All’origine di ogni filosofia risiede l’esortazione iscritta sul tempio di Delfi, “conosci te stesso” (*gnôthi seautón*), e confidiamo che fin dall’epoca dei filosofi presocratici non ci sia stato un autentico filosofo che non abbia tentato una risposta all’abissale questione dell’io.

Come scrive Karl Jaspers, l’interrogazione filosofica comincia con la domanda rivolta all’io, che può essere posta in due modi fondamentali. Ci si può chiedere *che cosa sia* l’io e allora si ricade nelle scienze dell’uomo; oppure si può chiedere *chi sia* l’io e quale sia il senso del suo essere. Quest’ultima domanda è specificatamente filosofica, e dalla sua risposta ne va dell’esistenza stessa dell’uomo nel mondo (*Dasein*). E se la risposta alla prima questione rimanda a verità generali (un tempo si diceva universali e necessarie), la risposta alla seconda domanda non potrà che esprimere verità soggettive e singolari, uniche, come schiettamente unico è ogni singolo essere umano. Un “unico di corpo, unico di mente, unico nella percezione del proprio tempo, unico nei propri valori esistenziali e nelle mete che permettono l’autorealizzazione” (p. 175); insomma, in sintesi, un “Unico mente-corpo” scrive Pietro Pontremoli, il fondatore del Counseling Autogeno (CA).

Il suo libro intitolato *Il tempo che cura* illustra la *teoria e la pratica del counseling autogeno*, una disciplina e una relazione d’aiuto davvero innovative che coniugano al proprio interno la pratica del counseling (di matrice rogersiana, umanistica e filosofica) con gli insegnamenti e le tecniche del Training Autogeno, e che risultano edificate su solidi fondamenti teorici di notevole spessore e profondità: troviamo costanti riferimenti a filosofie e filosofi della nostra tradizione occidentale (da S. Agostino a Wittgenstein, passando per Cartesio, Kant, Hegel e Husserl), ad una certa tradizione psicologico-psichiatrica (soprattutto d’orientamento cognitivista), fino alle recenti scoperte delle neuroscienze lette da Pontremoli nell’ottica della filosofia della mente, di cui è un profondo conoscitore.

Ravvisiamo nella visione della persona come “Unico mente-corpo” il tratto d’unione e il fondamento antropologico dell’intero impianto del CA. Questa affermazione non deve però trarre in inganno: proprio in quanto variante del counseling rogersiano, umanistico e filosofico, il CA non

prevede una teoria sull'uomo, un'antropologia che spieghi cos'è l'essere umano, ma prescrive piuttosto la necessità di comprenderne l'unicità attraverso una ricerca costante diretta a investigare *chi è* il singolo essere umano, un'auto-comprensione di ogni singola e unica persona che richiede il suo intervento e decide di intraprendere il percorso di training. Crediamo allora di poter considerare il CA come un "viaggio alla scoperta di sé" che, qualora correttamente intrapreso, conduce da una situazione di disagio e malessere (non patologico bensì esistenziale aggiungerei, pur sapendo quanto sia sottile la linea di confine tra patologia e normalità) verso una condizione di benessere globale, bio-psico-sociale ed esistenziale.

Il CA, scrive Pontremoli, è "un'educazione al benessere"; e aggiunge: "questo libro insegna a scoprire le risorse di cui ciascuno dispone per stare bene e i mezzi per svilupparle al massimo". Il principio che l'Autore pone a fondamento di tale pedagogia è il seguente: "Se una persona ha delle difficoltà e non riesce a vivere bene, non servirà inculcarle strategie per raggiungere il benessere. [...] Bisognerà per questo capire ciò che sa e che ha, e poi cosa le impedisce di imparare a stare bene. Sarà necessario entrare con la persona in un rapporto attivo di *comprensione*" (p. XVII, *cors. ns*).

Attraverso il processo attivo della comprensione di chi ognuno è, si potranno imparare le modalità - spesso date per scontate ma sconosciute - di "vivere il proprio corpo", ma si potrà anche intendere che "i malesseri sono principalmente prodotti dalla nostra mente e che vivere il tempo correttamente è la discriminante fra benessere e malessere: ecco perché il libro è intitolato *Il tempo che cura*" (p. XVIII).

Il volume è diviso in tre parti, il primo capitolo della prima parte, che contiene *La teoria* del CA, è dedicato proprio alle dottrine e alle suggestioni relative alle nozioni del tempo, a partire da S. Agostino per giungere alla tesi originale del "Tempo Sicuro Reale", "quell'istante nel quale l'individuo trova intenzionalmente l'origine della propria sicurezza e della propria realtà attraverso una personale costruzione cognitiva", che permette di "allontanarsi dall'ansia per il futuro, dall'angoscia dell'avvenire, da situazioni esistenziali di malessere" (p. 41). Dal momento che "l'*io* della persona è identico al tempo in cui si trova" (*Id.*), è lineare il passaggio al secondo capitolo intitolato "Unico e di sua proprietà", in cui vi troviamo descritte le nozioni, oltre che di unicità e proprietà, di corpo, mente, persona, secondo l'approccio interdisciplinare summenzionato e con una precisa ricostruzione dei diversi luoghi della tradizione filosofica, psicologica e scientifica nei quali queste nozioni son state analizzate e approfondite. Il terzo capitolo, infine, è dedicato al "Counseling centrato-sulla-persona", dove Pontremoli, mostrando una straordinaria capacità di sintesi, propone un compendio piuttosto esaustivo delle abilità, strumenti e tecniche della tradizione rogersiana ed umanistica.

Il discorso sulle abilità, strumenti e tecniche del counseling introduce alla seconda parte del volume, che contiene “*La Pratica*” del CA: l’autore descrive con dovizia di dettagli cosa avviene concretamente durante le sedute di CA e le diverse esercitazioni che il consultante è chiamato a svolgere sia presso lo studio del counselor sia nella sua “quotidianità” (p. 127). Questa parte del volume è arricchita da numerosi esempi e narrazioni di storie vissute dai consultanti, che aiutano certamente a comprendere la forte valenza pratica e produttiva di questa nuova disciplina e le potenzialità di cui essa dispone al fine di traghettare il consultante verso una situazione di benessere.

Chiude il volume una terza parte che, oltre a contenere un’”*Appendice operativa*” con un “Protocollo per *homework*” e una “Scheda per esercitarsi al pensiero critico” (Esercizio di Epitteto) assai utili per mettere *in action* gli insegnamenti appresi nel volume, propone alcuni “*Approfondimenti*”, dedicati rispettivamente alla “Psicoterapia esistenziale” (capitolo sesto) e alla “Sindrome da male della banalità” (capitolo settimo), un’espressione per “definire lo *status* di quelle persone che soffrono di un malessere pur stando bene e funzionando nel loro quotidiano” (p. 165).

Con l’Autore, prospettiamo a coloro che si identificano in questa Sindrome la possibilità di intraprendere “un percorso di recupero o scoperta della propria unicità con un training di CA” (p. 167), come invitiamo tutti coloro che fossero interessati ad approfondire la disciplina e sperimentare questa relazione d’aiuto o che volessero diventare trainer professionisti a visitare il sito della Scuola di Counseling Autogeno di Pavia, della quale il Prof. Pontremoli è direttore: www.counselingautogeno.it