

Adriano Fabris

MALATTIE E TERAPIE IN AMBITO FILOSOFICO

ABSTRACT: Illnesses and therapies in the philosophical sphere

Philosophical counselling is investigated as a way to do philosophy, precisely as the practice in which diagnosis, prognosis, and the appropriate therapies are applied to the the human spirit. This philosophical practice never becomes a technique, but is close to what Aristotle referred to as praxis, and that the rehabilitation of practical philosophy during the last century has emphasized. Handling astonished wonder has certainly been one of the stated purposes of Greek philosophy, using knowledge itself as an antidote, but always going back to reconsidering it through our sense of wonder itself. The coming of thauma cannot be calmed by a process of explanations like those offered by science; it is a disorienting event confusing the coordinates which guide us in the world and determine the conception we have of ourselves with respect to the other. Philosophical counselling is considered a break with past practices because it faces the diseases of the contemporary spirit, the main one being indifference.

Key words: “thauma” or poison antidote, ethics disease of the contemporary spirit, anguish, indifference

1. *Filosofia e medicina*

Il ricorso a metafore mediche è consueto e diffuso, per indicare la pratica filosofica e i suoi effetti, lungo tutta la storia del pensiero. Dal Platone del *Fedro* al Wittgenstein delle *Ricerche filosofiche*, dallo pseudo-Aristotele dei *Problemata* al Rosenzweig del “libriccino” *Dell'intelletto comune sano e malato*, solo per fare alcuni esempi, la riflessione filosofica pare conoscere un'analogia significativa fra la sua attività, l'esperienza della malattia e l'esercizio della medicina. Riferirsi al “male di vivere” e ai modi in cui un certo tipo d'indagine può affrontarlo e curarlo consente anzi al filosofo di esprimere i termini del suo impegno – di più: della vocazione che lo anima –, e d'indicare una specifica utilità per il proprio agire.

Ciò si verifica soprattutto nel mondo antico: quando l'indagine filosofica viene sviluppata più nella direzione di un'esperienza di saggezza che nell'ottica di una ricerca spassionata e avalutativa. Nel dibattito contemporaneo quest'impostazione viene poi riproposta, com'è noto, da Pierre Hadot e da Michel Foucault, ai fini del recupero di un sapere volto specificamente alla “cura di sé”. L'idea di una consulenza filosofica e la possibilità di una sua effettiva attuazione sono appunto collegate all'assunzione di questo sfondo concettuale e metaforico, e alla sua ripresa nel nostro tempo. Il che significa: la filosofia è vista anzitutto nella prospettiva di una pratica terapeutica, cioè nella sua capacità diagnostica e nel suo potere di produrre una “cura” per i mali che possono affliggere l'essere umano. Filosofia e medicina sono dunque collegate fra loro, nelle parole e nei fatti.

2. La pratica filosofica

Ma in che cosa consiste più precisamente la consulenza filosofica? Che cos'è una filosofia che scopre e pone in opera la sua capacità di esercitare un'attività che abbia davvero risvolti terapeutici? Come si configura, nel concreto, tale pratica filosofica?

Forse, formulate in questi termini, le domande che ho posto non sono propriamente quelle giuste. Infatti la filosofia, in generale, non va intesa come qualcosa che "è", come un dato di fatto che può essere definito e di cui si può individuare essenza e consistenza attraverso una domanda relativa al suo "che cosa". Noi la sperimentiamo piuttosto come una prassi: come un processo che non tanto è, quanto *si fa*. Solo considerando la filosofia in questi termini, cioè davvero come pratica filosofica può essere evitata, per esempio, l'aporia di cui parla Heidegger all'inizio di una sua conferenza, sostenendo che non si può rispondere alla domanda: "Che cos'è filosofia?" perché questa, appunto, risulta già una domanda filosofica¹.

Dobbiamo allora chiederci *come*, in che modo si fa filosofia. Dobbiamo approfondire le forme in cui questa pratica può venir esercitata in maniera corretta, i caratteri la cui realizzazione possiamo adeguatamente sperimentare. In quest'ottica la consulenza filosofica risulterebbe una delle forme di tale esercizio: magari una di quelle in cui sono appunto messe in opera la diagnosi, la prognosi, le terapie adeguate allo spirito umano.

E tuttavia anche qui dobbiamo intenderci. Infatti neppure se diciamo, concretamente, *come si fa* consulenza filosofica, neppure se indichiamo i modi specifici, le particolari ricette che consentono lo svolgimento di quest'attività, siamo del tutto certi di poter affrontare in modo corretto la nostra questione. Perché ciò comporterebbe il rischio d'intendere la filosofia alla stregua di una tecnica: cioè come una procedura da applicare in maniera più o meno standardizzata alle situazioni concrete. E la ricerca filosofica non può affatto essere assimilata a una tecnica: anche se certamente essa ha bisogno, per il suo svolgimento, della padronanza di certe tecniche (ad esempio le tecniche di lettura, di ricerca, di argomentazione, e via dicendo).

La filosofia, se vogliamo far esplicito riferimento alla terminologia aristotelica, è invece una *praxis*, non già una *poiesis*. Essa non fornisce ricette di pronto uso, non propone di gestire determinate situazioni con procedimenti standard. È piuttosto un'esperienza di vita: un modo, uno stile per vedere le cose e affrontare i problemi. E così anche noi, se vogliamo avvicinarci alla specifica pratica in cui la consulenza filosofica consiste, dobbiamo approfondire piuttosto le condizioni e lo sfondo del suo attuarsi.

3. Pratica e procedura

Si tratta infatti, lo sottolineo ancora una volta, appunto di una pratica. Ciò significa sotto un altro rispetto che la filosofia, nel contesto della consulenza filosofica e non solo in esso, dev'essere intesa e fatta valere più come pratica che come teoria. Ed essa va praticata tenendo conto di tutte le possibilità che ineriscono al suo esercizio, senza riferirla a un unico modello di realizzazione della sua attività. D'altronde, come ancora segnalava Aristotele, la

1 M. Heidegger, *Che cos'è filosofia?*, a cura di C. Angelino, il melangolo, Genova 2005, p. 9.

stessa teoria – la forma che lo stesso Aristotele privilegiava per l'attuazione della sua ricerca – è *praxis tis*.

Questo carattere pratico del filosofare è un aspetto fortemente ripreso nella riflessione della seconda metà del Novecento. Pensiamo alla cosiddetta “riabilitazione della filosofia pratica” promossa dalla filosofia tedesca a partire dagli anni Sessanta. Pensiamo a molti esiti della riflessione analitica relativi al potere del linguaggio. Il filosofare si rivela qui, davvero, un atto performativo. Esso fa cose, produce effetti: e ciò nell'accezione più ampia del termine. Ecco dunque delinearsi lo sfondo all'interno del quale è stato possibile, in tempi più recenti, elaborare l'idea di una consulenza filosofica.

Ma conseguenza di quest'approccio è non solo l'impossibilità di dare ricette concrete, impiegabili alla bisogna, ma il riconoscimento del fatto che, per mettere in opera una vera e propria attività di consulenza filosofica, non si può propriamente fare ricorso a un metodo: almeno se per “metodo” s'intende quella procedura standardizzata a cui prima facevo riferimento e che Gadamer, ad esempio, mette in questione nel suo libro intitolato appunto *Verità e metodo*. La definizione del metodo in termini di procedura è infatti quella che s'impone, nella storia del pensiero, da Cartesio in poi. E tale approccio, nel contesto della mentalità comune, diviene quello predominante: tanto più se si considerano gli sviluppi della scienza moderna e la sua egemonia sulle altre, molteplici concezioni del sapere di cui ancora oggi possiamo far esperienza.

E tuttavia, ripeto, la pratica filosofica non segue affatto una procedura. Lo possono fare le scienze umane, certo, dal momento che esse nascono nell'Ottocento a imitazione delle scienze naturali e ne adottano, in generale, l'impianto. Ma nel caso della filosofia è richiesto qualcosa di diverso. Ancora una volta infatti il richiamo alla procedura individua solo una via fra quelle possibili, solo un modo, un modo particolare, d'intendere il percorso del pensiero. Altre strade possono invece esser seguite: non così meccanicamente strutturate, non percorribili altrettanto automaticamente. Infatti, per il suo esercizio, la filosofia richiede in primo luogo ingegno e creatività: capacità di rompere le regole se si desidera adeguatamente applicarle. Ecco, fra l'altro, una delle condizioni che permettono lo svolgimento di un'attività di consulenza.

4. Il problema dell'applicazione

Uno dei problemi filosofici di fondo che qui emerge riguarda dunque l'applicazione di criteri generali a situazioni concrete. Si tratta di un tema che ha molte sfaccettature, che non possono essere discusse dettagliatamente in questa sede. Va comunque detto che in ogni esercizio di applicazione sono posti in atto processi – non già procedure, ripeto – di adattamento alle situazioni concrete, di ri-orientamento nei confronti di esse grazie alla prospettiva generale che viene assunta, di reciproca interazione dei principî generali e degli elementi particolari che vengono coinvolti, di gestione dell'alea che irriducibilmente rimane, comunque, in tali processi. Come infatti sottolinea Kant nella *Critica della capacità di giudizio*, e come ripete più volte Gadamer, non vi sono regole per l'applicazione delle regole. È questo il limite da cui è affetta ogni attività di tipo procedurale: nella misura in cui la procedura è qualcosa che, di volta in volta, dev'essere appunto *applicato*.

La consulenza filosofica, di conseguenza, si configura come un agire assolutamente creativo. Lo è, certo, per il consulente. Ma un analogo processo di adattamento e di comprensione si verifica anche nel caso del consultante. È la comprensione di ciò che il consulente dice, ma soprattutto è l'avvio e il rafforzamento dell'auto-comprensione del consultante stesso, spinto all'autonoma elaborazione dei propri problemi. E dunque la via d'uscita dalle proprie difficoltà che con l'ausilio del consulente il consultante deve trovare si rivela al tempo stesso una crescita del suo ingegno: della sua capacità, cioè, di stare al mondo.

Ne risulta che, proprio nella sua interezza, il processo della consulenza filosofica può essere inteso come un'interazione creativa. Ma ciò significa anche che il rapporto fra consulente e consultante assume i caratteri della scommessa. Il suo esito, infatti, non è mai qualcosa di scontato. Insomma: l'attività del consulente può essere vista, certo, anche come un'intelligente applicazione di criteri e di regole generali al caso singolo. E tuttavia tale applicazione non può mai attuarsi in maniera standardizzata e senza tener conto della specificità dell'interlocutore. A sua volta il consultante è disposto, per superare il disagio che lo inquieta, a uscire da sé, a fare i conti con chi si prende cura di lui, a modificare la propria percezione delle cose. Ha origine così una dinamica delicata, che è pure compito del consulente gestire nel modo più adeguato.

5. *La filosofia come gestione della meraviglia*

Ma in che cosa consiste la malattia che consulente e consultante, ciascuno dal canto suo, si trovano a dover affrontare? Qual è la dimensione più generale al cui interno possono essere ricompresi i disagi concreti che attraversano la vita degli esseri umani? E in che forme, allo stesso modo in cui è avvenuto nel passato, anche oggi la consulenza filosofica può proporsi come un'autentica terapia?

Sia Platone che Aristotele, ben lo sappiamo, legano la nascita della filosofia a una sua specifica funzione: quella di gestire la meraviglia. La meraviglia, come viene detto dal termine greco *thauma*, è un fenomeno ambiguo. Indica sorpresa e, insieme, orrore. È, certamente, l'imporsi di una piacevole interruzione, il verificarsi di uno spiazzamento delle nostre aspettative; è la via lungo la quale facciamo esperienza di qualcosa di nuovo. Ma è anche il sintomo di una difficoltà, il riconoscimento del fatto che non siamo in grado di controllare il contesto in cui ci troviamo a operare: di modo che vi è sempre un inaspettato che irrompe, costringendoci a ridefinire i nostri parametri.

La gestione di quest'ambiguità è compito della filosofia. Lo sottolinea in modo chiaro Aristotele quando, all'inizio dei suoi trattati di *Metafisica*², individua nella spiegazione secondo cause l'antidoto al disorientamento di cui la meraviglia è del pari sintomo ed esperienza. L'indagine filosofica, in quest'ottica, ha lo scopo d'impedire che il saggio sia sorpreso dagli eventi del mondo. Ma se si esorcizza la meraviglia il rischio è di accontentarsi solo di ciò che è già dato. Il rischio è di ricadere nell'abitudine, interrompendo l'incremento delle conoscenze: nella misura in cui tale incremento è comunque il frutto della messa in questione – per quanto scomoda essa sia – delle certezze precedentemente acquisite.

2 Aristotele, *Metafisica*, A, 2, 982b 10, ss.

La filosofia vive dunque il disagio della situazione paradossale in cui si trova a svolgere la propria attività. Per un verso ha bisogno di essere costantemente incalzata dalla meraviglia nei confronti del nuovo; per altro verso la meraviglia stessa non può avere l'ultima parola, ma richiede la risposta del sapere. Da un lato si delinea un compito infinito, senza l'assunzione del quale la ricerca non può propriamente configurarsi come vera ricerca; dall'altro è necessario inserire tale ricerca in un quadro univoco e definito, all'interno del quale possano trovar spiegazione, almeno in linea di principio, tutti i problemi che prima o poi saranno incontrati. Il rischio, insomma, è che l'interazione tra pensiero e mondo, nella misura in cui le conclusioni del primo sono sempre e di nuovo messe in questione dagli eventi riscontrabili nel secondo, provochi la crisi di un pensiero ritenuto davvero in grado di offrire un quadro complessivo dei fenomeni e capace di garantire il loro controllo. E se le cose stanno così, l'indagine filosofica non può non apparire, tutto sommato, uno sforzo inutile.

Ecco perché nella storia della filosofia sono stati elaborati vari antidoti a questa situazione. Si tratta tuttavia di misure che hanno provocato lo sviluppo di nuove patologie, dal momento che, sovente, la medicina usata è risultata troppo forte, o non ben calibrata. E così – volendo continuare nell'uso di queste metafore – gli effetti collaterali non si sono fatti attendere.

È stata in primo luogo proposta una ricostruzione ideale degli eventi del mondo che ha finito per ingabbiarlo in modelli stabiliti una volta per tutte e, in definitiva, per negarne la costante novità. È questa la soluzione avanzata dalla metafisica, nelle varie forme in cui di volta in volta essa si è configurata. Ma la validità di tale soluzione è stata ripetutamente smentita da esperienze che pur sempre si verificavano, e che non potevano essere ricondotte agli schemi che la metafisica stessa intendeva fondare.

Ha preso poi sempre più piede, a partire dall'età moderna, quell'impostazione scientifica che mirava a una trattazione della realtà secondo il metodo matematico e aveva lo scopo, seguendo le sue procedure, di giungere a più ampie previsioni e a un migliore controllo sulla realtà stessa. Tale scopo tuttavia, nonostante gli indubbi successi conseguiti dalla scienza e il fatto che la mentalità che essa veicola risulta tuttora egemone nell'Occidente globalizzato, si è rivelato irraggiungibile. E ciò proprio perché, quanto maggiore è l'attività messa in opera per esercitare un controllo sui processi del mondo, tanto più crescono – secondo la legge dell'eterogenesi dei fini – gli effetti collaterali imprevisti e incontrollabili di tale agire.

Periodicamente infine veniva riproposta – in conseguenza delle difficoltà che incontrava l'idea di uno schema generale imposto dal pensiero alla realtà per esorcizzare gli aspetti scomodi della meraviglia – la prospettiva di un adattamento a questa situazione instabile. La filosofia si rassegnava dunque ad andare a rimorchio del mondo, a cogliere di esso solo alcuni segmenti, a configurarsi come un progetto incompiuto e costantemente aperto a una dimensione di alterità. E sebbene questa concezione potesse avere il vantaggio di limitare le pretese egemoniche di questa disciplina, collegandola ad altre forme ed esperienze di pensiero, tuttavia essa non poteva rispondere alla necessità di trovare un vero e proprio equilibrio, un equilibrio strutturale, fra le esigenze contrastanti che avevano fatto nascere l'esperienza filosofica. Esse sono, lo ripeto, quella di gestire la meraviglia e quella che richiede di farlo in modo da lasciare spazio a sempre nuove esperienze: senza annullare la loro possibilità, riportando già da sempre il nuovo a schemi preconfezionati, ma anche senza rinunciare a confrontarsi con la meraviglia stessa approfondendone le condizioni.

6. Spiegazione e senso

Ciò vale quando la filosofia è chiamata a un'opera di spiegazione dei fenomeni del mondo: un compito che oggi, d'altronde, è assunto in maniera convincente e realizzato in forma sistematica e pervasiva dall'approccio scientifico. Tuttavia tale approccio non mostra granché interesse per l'approfondimento di tali problemi, che pure contraddistinguono la condizione del suo stesso operare. Qui allora emerge un ulteriore ruolo per l'indagine filosofica, posto che essa intenda abdicare al compito di spiegare il mondo per mezzo delle sue categorie. È il ruolo, inaugurato da Kant, di una disciplina che riflette sulle condizioni di possibilità e sui limiti delle spiegazioni scientifiche.

Tale riflessione riguarda comunque le difficoltà alle quali va incontro ogni processo di spiegazione. Dunque interessa anche i processi messi in opera con il linguaggio e con lo stile della filosofia: come quelli stessi attivati nell'ambito della consulenza filosofica. In questo caso allora è necessario cercare il giusto equilibrio fra certezze consolidate e gestione della novità. Il farlo – lo vedremo fra poco – spetta a una filosofia della relazione e del coinvolgimento. Solo grazie alla sua elaborazione, infatti, può correttamente venir realizzata la prassi dell'esperienza.

Ma l'indagine filosofica non mira soltanto a spiegare i processi del mondo. Il suo scopo, già in Platone, è di offrire agli esseri umani un orientamento in esso e rispetto ad esso. Il compito della filosofia, sotto questo rispetto, è primariamente etico, non solo teorico. E tener conto di quest'aspetto ha grande importanza proprio nell'ambito della consulenza filosofica.

L'irruzione del *thauma*, infatti, non può essere considerato solo come una messa in crisi delle nostre aspettative sul piano della conoscenza, né provocare uno spiazzamento che può trovar risposta solo attraverso un processo di esplicazione delle cause. Sarebbe troppo poco; sarebbe unilaterale. Si tratta invece di un evento che può *disorientare*, cioè far perdere le coordinate rispetto alle quali ci muoviamo nel mondo e concepiamo noi stessi in rapporto con l'alterità. Quel rapporto che la spiegazione determina solo parzialmente, secondo la logica della responsabilità causale, ora si scopre essere più poliedrico e articolato, e conforme anzitutto a una logica differente. Si tratta della logica del senso.

È questo un modo di pensare radicalmente diverso da quello che si pone alla ricerca di cause esplicative. Non interessa ora stabilire l'immediato antecedente, o le conseguenze di un processo, e neppure il complesso delle spiegazioni che riguarda un fenomeno. Importa capire il senso di questo fenomeno e della stessa totalità, pur ben concatenata ed esplicitata, in cui esso è inserito. È necessario comprendere, allora, non già il motivo, bensì la motivazione secondo cui qualcosa è; non tanto la giustificazione di uno stato di cose, quanto il suo essere secondo giustizia.

La logica mediante la quale opera il senso è infatti diversa da quella che caratterizza la spiegazione. Il senso rimanda a un orizzonte che risulta irriducibile a ciò che, a partire da esso, viene compreso e motivato. La spiegazione, invece, individua la responsabilità di un evento ponendola allo stesso livello di questo evento stesso, dal momento che, in un legame di tipo causale, sussiste sempre una relazione di prossimità tra esplicante ed esplicato. Il senso apre, per dir così, una dinamica verticale: ciò che dà senso si colloca in una dimensione ulteriore rispetto a quella che lo riceve. La spiegazione, invece, fa rimanere sullo stesso piano colui che cerca e ciò che gli viene offerto come risposta: vincola tutto allo stesso orizzonte,

condanna a non fuoriuscire dalla dimensione del finito.

L'agire della filosofia si compie allora non solo al livello di quella spiegazione che, pure, essa in grado entro certi limiti di offrire, ma soprattutto sul piano del senso. La filosofia è chiamata cioè a ridefinire, sempre e costantemente, quel senso che c'è, ma che comunque può andare perduto, provocando disorientamento. Si trova a fare i conti con questo stesso disorientamento, nella misura in cui anch'esso può trasformarsi, paradossalmente, in orizzonte per il nostro interagire con le cose. Deve addirittura misurarsi con l'indifferenza che può diffondersi in maniera pervasiva, come vedremo fra breve, in ogni piega del nostro vivere.

Tutto ciò ha conseguenze importanti anche nell'ambito della consulenza filosofica. Se è vero che compito della filosofia è in generale quello di fornire un aiuto per la gestione dell'esperienza, e se questo aiuto comporta un intervento sia sul piano della spiegazione che a livello del senso, allora anche l'attività del consulente non può limitarsi a spiegare le difficoltà in cui il consultante momentaneamente si trova, ricostruendo la genesi di essa. Il suo compito primario è quello di fornire nuove opzioni di senso, ovvero di riattivare il senso perduto, coadiuvando il suo partner nel percorso di positivo orientamento che egli è stato spinto a intraprendere. Ecco perché da questo punto di vista, cioè in quanto opera in questa specifica direzione, la consulenza filosofica acquista primariamente uno spessore etico.

7. Tra medicina e veleno

Abbiamo visto però che la stessa filosofia, rispetto ai propri esiti, assume un carattere ambiguo. Ora possiamo dire – riferendoci a una parola greca di cui lo stesso Platone fa uso e che Derrida, nel Novecento, riprende – che essa è *pharmakon*: medicina e veleno assieme. La filosofia cioè comporta quegli stessi problemi che poi, a sua volta, è chiamata a risolvere. Solo che è in grado di saperlo: a differenza di quanto accade con altri stili di pensiero i cui sostenitori sono meno abituati ad assumere un atteggiamento riflessivo.

Ciò significa che molti dei problemi che ci troviamo ad affrontare, molte delle malattie che caratterizzano lo spirito contemporaneo hanno la loro specifica gestazione proprio in quell'approccio filosofico che si trova alla loro origine. E tuttavia, appunto perché è corresponsabile del loro insorgere, tale approccio è in grado di fare i conti con esse nella maniera più adeguata. Confrontarsi con sé per poter affrontare i disagi altrui: è questo il compito sia teorico che etico che, in generale, caratterizza la filosofia e, nello specifico, motiva l'attività di consulenza.

Insomma: proprio se siamo consapevoli di tale ambigua situazione possiamo mettere in luce, andando più nei dettagli, alcune "malattie" con le quali ci troviamo a coabitare, e rispetto a cui l'indagine filosofica è causa e antidoto, occasione e soluzione. Si tratta di patologie che riguardano sia il livello della spiegazione che quello del senso. Esse concernono il modo in cui, nel complesso, facciamo esperienza del mondo. Ed è appunto su questo versante che la consulenza filosofica è chiamata a operare: in certi casi anche contrastando ciò che la filosofia, nella sua storia, ha pure provocato.

8. Alcune malattie filosofiche

La consulenza filosofica ha dunque lo scopo, in generale, di rendere possibile un adeguato confronto con l'ambiguità della meraviglia. Ancora più a fondo, lo ripeto, essa ha il compito di recuperare e di gestire il senso dell'esperienza. E tuttavia è chiamata a farlo nel modo giusto: cioè confrontandosi con la paradossale ambiguità dell'approccio filosofico e individuando il giusto equilibrio fra desiderio di controllo e affidamento al nuovo.

Le patologie che essa deve affrontare, e che hanno importanti riflessi anche a livello psicologico, sono insomma malattie dell'esperienza. Posso ora tentar d'individuare alcune e di descriverle. A questo scopo voglio far riferimento a un pensatore rumeno: Costantin Noica. Amico di Cioran e di Eliade, non ha condiviso né la loro esperienza dell'esilio, né il successo che ha incontrato la loro opera. E tuttavia si tratta di un filosofo di grande spessore: lo dimostra, fra l'altro, il suo piccolo libro sulle *Sei malattie dello spirito contemporaneo*³.

Come anche viene detto nel più sistematico *Trattato di ontologia*, le sei malattie di cui Noica parla sono sei vie, fra loro collegate a coppie, in cui «si verifica l'apertura all'essere secondo i termini ontologici»⁴. Si tratta cioè di modi in cui si manifesta la precarietà dello spirito umano. Di queste forme tre, secondo Noica, sono state sperimentate nella storia, concretamente; le altre tre vi si ricollegano secondo una corrispondenza sistematica. Si tratta, nell'ordine, di ciò che egli chiama "catholite", ovvero la precarietà nell'essere che dipende dalla crisi di ciò che è generale; "todetite", cioè la crisi che è propria dell'individuale; "horetite", vale a dire quella precarietà del generale che si concretizza nell'individuale come crisi delle sue determinazioni; "ahodetia", concepita come rigetto di ogni determinazione e dunque sintomo dell'instabile nesso di individuale e generale; vi è poi il rifiuto, da parte dell'essere umano, di realizzarsi nelle forme dell'individuo concreto, cioè la "atodetia"; e infine quella remissione al dato di fatto, alla sua contingenza, quasi vivendo alla giornata, di cui è espressione la "acatholite"⁵.

Fra queste malattie a me interessa far riferimento soprattutto alle prime due. La "catholite" infatti è la *patologia dell'idealista, di colui cioè che è incapace* di tenere conto della concretezza delle cose e della durezza della realtà. A tale atteggiamento si collega, su di un piano pratico, la tendenza al velleitarismo nell'azione e l'incapacità d'incidere sulle situazioni concrete. Quanto alla "todetite", poi, essa comporta l'incapacità di aprirsi a prospettive ulteriori. È il sintomo di un complessivo disorientamento e si realizza praticamente nel "vivere alla giornata": consapevoli che non c'è futuro al di là di tale scenario.

Non è difficile riconoscere, espressi in queste figure, convincimenti diffusi e radicati nella situazione presente. Essi risultano dipendere ancora una volta dall'incapacità di gestire in maniera equilibrata il rapporto tra universale e particolare: non solo in filosofia, ma soprattutto nell'esperienza di tutti i giorni. Decisivo, qui, è il modo in cui tale rapporto viene inteso. Ritornerò al tema dell'applicazione, sul quale in precedenza mi sono soffermato. Anzi: le malattie di cui parla Noica si configurano tutte, a ben vedere, come espressione dell'incapacità di svolgere in maniera adeguata il processo applicativo.

3 C. Noica, *Şase maladii ale spirituiului contemporan*, tr. it. *Sei malattie dello spirito contemporaneo*, a cura di M. Cugno, il Mulino, Bologna 1993.

4 C. Noica, *Tratat de Ontologie*, tr. it. di S. Daini: *Trattato di Ontologia*, Edizioni ETS, Pisa 2007, p. 135.

5 Si veda, per una trattazione più breve e schematica della medesima questione, ivi, pp. 136-169.

9. Universalismo e relativismo come malattie

Volendo tuttavia sviluppare ulteriormente le riflessioni del filosofo rumeno e applicarle in maniera ancora più stringente alla situazione di oggi, possiamo riscontrare la presenza della stessa patologia in altri due modi di pensare. Essi sono l'esito di una serie di posizioni, anche filosofiche, assunte nel passato e fin troppo diffuse, a ben vedere, nel mondo attuale. Si tratta di posizioni che, se vengono considerate dal punto di vista della loro struttura, sono il risultato dell'assolutizzazione di un elemento soltanto della relazione, invece che dell'assunzione del primato di questa relazione stessa rispetto ai termini che essa collega. Potremmo chiamare tali esiti la malattia dell'"universalismo" e quella del "relativismo".

Nel primo caso – assolutizzando la dimensione universale, svincolandola cioè dal suo rapporto con il particolare – si ritiene che tutto sia sempre già garantito per tutti; che la verità risulti evidente a ciascuno e salvaguardata fin dall'eternità; e che dunque basti solo aprire gli occhi per riconoscerla. Il problema è che, se si fa propria una siffatta concezione, l'universale o sussiste insensatamente, in attesa di venir riconosciuto come tale, oppure trova qualcuno che lo riconosce, per il quale esso è importante e che è disposto a farsene portavoce. In questo caso, però, l'universalità previamente assolutizzata risulta disponibile per tutti solo nella misura in cui vi è qualcuno che per primo ne ha l'accesso, la rivendica e la indica agli altri. Ne consegue il rischio di un corto circuito tra universale e particolare: a seguito del quale l'universale diventa possesso esclusivo di un particolare – di colui, cioè, che ne rivendica la gestione e la custodia –, mentre gli interlocutori – gli altri possibili particolari – o la pensano già come lui, oppure debbono essere ricondotti, con la persuasione o la violenza, alla stessa verità. È paradossale e significativo, d'altronde, vedere all'opera tale strategia negli stessi dialoghi di Platone.

Il secondo caso, quello del relativismo, vede invece l'assolutizzazione del particolare; sperimenta, in altre parole, la dittatura del "secondo me". Qui ognuno è legittimato a pensarla a modo suo, senza che sia davvero necessario – in questa prospettiva di autismo morale – cercare un'intesa con le posizioni altrui. L'unica regola, considerata davvero qualcosa di "buono", è quindi di legittimare – anzi, di tollerare, cioè letteralmente di sopportare – tutte le posizioni possibili. Emerge qui una sorta di fondamentalismo dell'individualità, dove però l'individuo è prima o poi costretto a confrontarsi con gli altri o a imporsi su di loro.

Il corifeo di tale concezione, com'è noto, è Nietzsche. O almeno è colui al quale si richiamano coloro che la fanno propria, trasformandola sovente in un'ideologia. Ma una volta che essa è stata assunta, a nulla servono i tentativi di regolamentare – ad esempio con il ricorso ai meccanismi del riconoscimento o addirittura alla fisiologia dei "neuroni specchio" – la conflittualità che essa comporta. L'infelicità che ne deriva, anzi, è comunque messa in conto. E nei confronti di chi cerca altre soluzioni, al fine di evitare un esito violento, la risposta è sempre la stessa: *le cose vanno così, e basta*. Peccato che le cose vadano così solo all'interno di questa specifica patologia: ormai tanto diffusa da non esser più neppure avvertita come tale.

10. La malattia mortale

Le malattie di cui ho parlato finora riguardano il modo in cui viene gestita oggi, per lo più, l'esperienza che possiamo fare. Si tratta cioè, propriamente, di malattie che contraddistinguono l'esperienza contemporanea. Esse riguardano o il modo in cui, facendo esperienza, viene attuato il rapporto tra universale e particolare, oppure il senso che nell'esperienza e dell'esperienza può venir rintracciato.

Ma vi è, a ben vedere, una patologia ancor più significativa che riguarda la nostra relazione con altro: quella che nega che l'esperienza abbia senso. Si tratta della malattia mortale o, più letteralmente, della "malattia per la morte" di cui parla Kierkegaard. Si tratta di una malattia che pone in contatto con la morte in maniera diversa dalle altre malattie, e che comunque ha sempre esiti mortali: almeno per quanto riguarda lo spirito umano. Approfondiamola.

Capita, a volte, di sentirsi un po' depressi. Si perde interesse per le cose, viene meno la voglia di fare. Quando questo stato d'animo prende il sopravvento e copre d'un velo grigio ogni esperienza, allora la depressione diventa una scomoda compagna, con la quale può esser necessario convivere. Si tratta di una specificazione di quel "vuoto abisso" del nulla nel quale – come dice Hegel nell'Introduzione alla *Fenomenologia dello spirito*⁶ – finisce per essere gettato tutto ciò che si presenta come nuovo. È lo *spleen* che canta Baudelaire nelle *Fleurs du mal*.

Si tratta di una disfunzione, forse, di uno squilibrio? Se così fosse, la si potrebbe intendere come qualcosa di fisiologico. E dunque trattarla con farmaci specifici. È quasi una moda, oggi, il farlo. In realtà, forse, un altro approccio può esserci più utile a capire la questione: non solo a governare tecnicamente tali processi, non solo a controllare i segnali di questo disagio. Si tratta dell'approccio che è proprio dell'indagine filosofica.

Che cosa si manifesta, infatti, quando insorge questo stato d'animo? Che cosa si mostra in esso, propriamente, da una prospettiva filosofica? Emerge, in generale, la persuasione che nessuna cosa ha più importanza delle altre. Che nulla ha valore, e dunque tutto appare uguale, uniforme, intercambiabile. Ma non in positivo. Non perché le cose – ogni cosa singolarmente presa – sono belle e tali da offrirsi alla vita nella loro pienezza.

Questa sarebbe semmai l'esperienza della gioia: una condizione in cui tutto è ricco e genera ricchezza, e in quanto tale mi contagia, mi prende. Ciò si verifica soprattutto in certi istanti privilegiati, che vorremmo arrestare per sempre. Invece, quando siamo depressi, accade proprio il contrario. Certo: anche nella depressione tutto è uguale. Ma nel senso che, davvero, ogni cosa appare nella sua nullità. E perciò, appunto, risulta indifferente e attira in una dimensione d'indifferenza sempre più radicale. Non solo riguardo al presente, ma anche nei confronti del futuro.

Ripeto: tutto è nulla. Perciò tutto è indifferente. Questa è la malattia mortale del presente.

Oggi infatti l'esperienza di una concezione indifferente, indifferenziata delle cose risulta oltremodo diffusa. Oggi viviamo in quella che, in senso generale, può essere chiamata l'epoca dell'indifferenza. Lo avvertiamo non solo da un punto di vista psicologico. Lo vediamo soprattutto nei vari modi in cui un atteggiamento indifferente può venire a imporsi: soprattutto su di un piano etico (il disinteresse per ogni cosa, che impedisce di trovare criteri di

6 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1996, p. 52.

orientamento che guidino le scelte); su di un piano politico (nelle forme che può assumere oggi il qualunquismo); anche su di un piano religioso.

L'indifferenza esprime dunque, nella maniera più chiara, la condizione nella quale ci troviamo a vivere. Di più: essa sta al fondo delle altre malattie riguardanti il senso, alle quali in precedenza mi sono riferito. La filosofia, la consulenza filosofica, si trovano allora impegnate – se vogliono essere davvero all'altezza della situazione – a confrontarsi con tale condizione.

11. *L'indifferenza e le sue forme*

La malattia mortale, la malattia per la morte, è insomma quella che consiste nella perdita del senso di ogni cosa. L'ho chiamata "indifferenza". Ma vi sono a ben vedere due significati della parola "indifferenza". Da una parte essa indica un'assenza di distinzioni; dall'altra esprime l'emergere di un vero e proprio disinteresse nei confronti del tutto.

Il primo caso può non configurarsi necessariamente come un'esperienza negativa. Il secondo, invece, lo è sempre. Entrambi sono comunque caratterizzati dall'incapacità di gestire appropriatamente un rapporto. Si oscilla fra l'idea del legame come fusione e confusione, e quella della distinzione come separazione, senza che in questa separazione un elemento abbia incidenza sull'elemento correlato. Si determina così una situazione patologica. E dunque va recuperato il giusto equilibrio fra i termini coinvolti.

Ma perché l'indifferenza è una malattia filosofica in senso proprio? E perché oggi essa risulta così diffusa? Perché, in altre parole, proprio nell'epoca in cui sembra che tutto possa essere adeguatamente spiegato – proprio nell'età della scienza – si verifica il diffondersi di tale patologia?

L'indifferenza, come ho detto, riguarda la dimensione del senso, non già quella della spiegazione. È il venir meno del senso del tutto; è la convinzione che una cosa vale l'altra e che nulla, dunque, importa davvero. Per questa condizione alla fine del Settecento è stato coniato un nome destinato ad aver fortuna e trovar applicazione in molte esperienze dello spirito umano: il termine "nichilismo".

L'indifferenza, però, non è un esito casuale. Si tratta invece della conseguenza di un atteggiamento ben preciso, che viene portato alle estreme conseguenze e vissuto in maniera unilaterale. L'indifferenza è il risultato di un processo per il quale, se s'intende assumere uno sguardo filosofico, bisogna prendere le distanze da ciò che si vuole considerare. Ciò naturalmente impedisce al filosofo di essere prigioniero del contingente. Ma il suo sguardo, quello che consente di comprendere meglio uno stato di cose, è comunque uno sguardo distaccato. "Prendere le distanze" significa oggettivare una determinata situazione, esaminarla in maniera spassionata, concepirla in quanto tale: senza esserne coinvolti. Il rischio, in altre parole, è di perdere il contatto con quella stessa realtà che, pure, si sta considerando.

È, come si vede, il modo in cui procede la teoria. Ed è l'impostazione che lo sviluppo delle scienze, a partire dall'età moderna, ha fatto propria e portato alle estreme conseguenze: giustificandola nei termini di una programmatica "avalutatività" e frapponendo fra sé e il mondo, come strumentali diaframmi, sempre più complessi apparati tecnologici. Almeno fino a quando non è il mondo stesso a perdere d'interesse, nella misura in cui appare ormai trasformato in qualcosa di artificiale e, appunto perciò, di totalmente prevedibile.

L'unico interesse che rimane, alla fine di questo processo di distacco e di manipolazione, è dunque solo quello per ciò che delle cose io posso fare, per l'utile che ne posso ricavare. L'accento si sposta dunque da una realtà che è sempre più intercambiabile nelle sue componenti – basta appunto che alla fine vi sia un vantaggio per me – a me in quanto individuo e al mio utile. Il mondo diventa ai miei occhi indifferenziato e indifferente: basta solo che mi serva a qualcosa. Resto infatti, come unità di misura di qualsiasi valore, soltanto io.

Ma lo stesso criterio dell'utilità individuale – la quale, paradossalmente, finisce col perdere la specificità della relazione con quell'altro che, pure, può essermi utile – non è affatto in grado di motivare un vero e proprio interesse per ciò che è diverso da me. Non può farlo perché, in definitiva, proprio ciò che mi è utile risulta intercambiabile con qualsiasi altra cosa assolva allo stesso scopo. Basta solo che funzioni. Basta solo che sia efficace ed efficiente.

Ogni cosa dunque, considerata da questo punto di vista, rischia di veder annullate le differenze che la contraddistinguono da ogni altra, con cui pure è in rapporto. Essa è preferibile solo a seconda del suo grado di utilità. Al mio sguardo dunque, nell'ottica dell'uso che posso farne, tutto appare indifferente: pronto a essere annullato nell'atto del consumo.

Ma questa dimensione dell'indifferenza è destinata dal canto suo a estendersi. Io stesso, con il mio stesso interesse, possiamo venirci contagiati. Perché c'è un punto importante da non trascurare: il criterio dell'utilità offre magari una spiegazione, una spiegazione unilaterale, dei comportamenti umani, ma non dà loro un senso. E pertanto neppure il ricorso a tale criterio è in grado di liberarci dalla malattia dell'indifferenza.

12. Una possibile terapia

La genesi dell'indifferenza sta dunque nel distacco che la filosofia ha messo in atto per configurarsi come tale, e che la dimensione scientifica – sia nel suo carattere di avalutatività teorica, sia nel suo perseguimento di un utile ben preciso – ha ulteriormente sviluppato. Si tratta, certo, di una mentalità che oggi è comune, che risulta egemone. E dunque non stupisce, considerati i suoi presupposti e i suoi esiti, l'indifferenza appare oggi una patologia così diffusa.

Possiamo guarirne? Può la filosofia aiutarci a farlo? Può offrirci un qualche antidoto, una qualche terapia, nella misura in cui essa stessa, con un suo particolare atteggiamento, è all'origine di tali processi?

La risposta a queste domande non dipende affatto da un gesto di buona volontà. Per essere adeguata tale risposta dev'essere autenticamente filosofica. Dev'essere teorica ed etica assieme.

Su di un piano teorico la terapia consiste nell'aprire nuove possibilità. Bisogna mostrare come sia riduttiva un'idea della relazione che la interpreta o come una confusa unione dei termini coinvolti, oppure come una loro conflittuale e irriducibile separazione. È opportuno rinunciare alla possibilità di riferirsi, come punto di aggancio, a qualcosa che viene assunto come immutabile ed eterno, e che come tale semplicemente s'impone. Diviene necessario considerare il rapporto tra universale e particolare al modo di una reciproca interazione. Bisogna insomma pensare e vivere la relazione come un legame tra differenti. Ma questi differenti, proprio attraverso la relazione, sperimentano e sviluppano la propria diversità: senza

però giungere mai, soltanto, né a fondersi indifferentemente, né a contrapporsi in maniera violenta.

Da un punto di vista etico ci vuole poi lo specifico riconoscimento del fatto che la relazione con altro è qualcosa d'interessante, non già d'indifferente. Va compresa cioè la presenza in atto di una motivazione che m'induce a cogliere il senso delle cose. Ciò avviene solo se non si perde il primato del legame rispetto a ciò che il legame stringe, e se si conserva la consapevolezza che la connessione, il logos, precede sempre i termini isolati (che sono appunto isolati rispetto alla loro connessione). In tal modo possono essere messe in opera relazioni motivate ed è possibile approfondire, nella varietà delle loro forme, le diverse motivazioni che animano di volta in volta le singole azioni: senza, di nuovo, considerarle in maniera indifferenziata, ma valutandole e giudicandole.

Questo è dunque il modo in cui può essere affrontata la malattia dell'indifferenza e i suoi strascichi nichilistici. Cambiare mentalità, rispetto ai modi di pensare che comunemente prevalgono, è compito di una filosofia nuova, che è teorica ed etica insieme⁷. Non si tratta però solo di riattivare alternative credibili per una filosofia oggi bloccata, aporeticamente, in quel vicolo cieco in cui è stata condotta dagli sviluppi della scienza moderna. Ciò rappresenta anche lo sfondo all'interno del quale è possibile e può venir motivata, nel suo svilupparsi in maniera buona, l'attività di consulenza filosofica.

13. *Quello che la consulenza filosofica è e quello che può essere*

Ho finora chiarito in che modo si può configurare una consulenza filosofica adeguatamente fondata. Per farlo ho dovuto approfondire la struttura della filosofia, la sua genesi, il suo carattere ambiguo. Ho mostrato lo sfondo e le condizioni per cui l'indagine filosofica può essere all'altezza del proprio tempo. Ho indicato le principali malattie del pensiero, soprattutto quelle che in epoca contemporanea risultano conclamate, e le terapie che alla bisogna possono essere seguite.

Da quanto ho detto è emerso quello che la consulenza filosofica è e, soprattutto, quello che può essere. In particolare: quello che può essere nell'attuale contesto in cui ci troviamo a vivere e a pensare. Posso enunciare le mie tesi in maniera schematica:

1. La consulenza filosofica non è la mera riproposizione di una prospettiva filosofica o di un modello di pensiero sperimentato nel passato (come ad esempio quelli relativi alla cura di sé, o a specifici esercizi spirituali). Il riferimento a tale modello può servire certamente per recuperare altre possibilità per la filosofia, al di là di quelle che la riducono a una funzione meramente epistemologica. Ma non è possibile applicare alla dimensione odierna, così radicalmente diversa, stili di vita e modi di pensare relativi a contesti del passato.
2. La consulenza filosofica non è una terapia per persone affette da disturbi psicologici, neurologici, comportamentali. Queste persone devono essere curate con i metodi della psicologia, della psichiatria, della psicoanalisi. La consulenza filosofica si ri-

⁷ Per un ulteriore approfondimento di questi temi mi permetto di rinviare al mio libro *Teor-Etica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010.

volge piuttosto a persone che hanno bensì difficoltà nel loro equilibrio vitale, ma che sono convinte di avere in se stesse, nel loro io cosciente, le condizioni e la forza per risolverle in maniera autonoma. L'autonomia del consultante è infatti il presupposto perché possa realizzarsi un'effettiva consulenza. Nei casi di gravi difficoltà e disagio del consultante, che impediscono il cammino di elaborazione autonoma dei suoi problemi, questi dev'essere indirizzato da un altro tipo di specialista.

3. La consulenza filosofica non è una procedura, non è l'elaborazione di specifiche ricette, bensì è la messa in opera di uno stile di vita e di pensiero, o meglio, di vari stili di vita e di pensiero, da considerarsi al plurale: quelli, appunto, che sono propri della filosofia. Si tratta di stili che risultano imparentati fra loro, che hanno – come avrebbe detto Wittgenstein – “un'aria di famiglia”. Tutti, comunque, trovano origine in una capacità di distacco da ciò che preme e opprime nella vita quotidiana.
4. Dato che non si tratta in questo caso di fornire ricette di pronto uso, la consulenza filosofica, ripeto, non dà soluzioni che possono meccanicamente essere applicate, né individua procedure più o meno standardizzate da seguire alla lettera. Certo: è possibile indicare alcuni passaggi che ne favoriscono lo svolgimento. Essi sono: aiutare il consultante a mettere a fuoco il suo problema; porre rispetto a tale problema le opportune domande; praticare il giusto distacco nei confronti di esso, ma senza perdere il contatto con le cose; innestare in questo modo la possibilità di orientarsi nell'esperienza; vedere il problema da molteplici punti di vista; far emergere le possibili soluzioni. Ma nella sua struttura, per i suoi obbiettivi, riguardo al suo modo di operare, la consulenza filosofica si configura piuttosto come un insegnamento. Di più: è un insegnamento che si compie anzitutto con l'esempio. S'insegna infatti con l'esempio ad affrontare i problemi e a risolverli, assumendo uno sguardo nuovo, mostrando che c'è sempre un'ulteriore possibilità, e che questa possibilità il consultante la *può* ricercare e praticare autonomamente nella sua vita. La filosofia, come direbbe Nietzsche, è infatti capacità di vedere le cose come se fosse sempre la prima volta.
5. Insomma: tenendo conto di tutti questi aspetti possiamo affermare che la consulenza filosofica si presenta come una *propedeutica alla decisione* che il consulente deve prendere riguardo al suo disagio e ai modi di contrastarlo. La decisione di fondo che egli deve prendere è, a ben vedere, quella relativa alla non indifferenza del mondo. In questo suo percorso è coadiuvato dal consulente, che lo accompagna nel suo cammino e interagisce con lui attraverso la metodica dell'insegnamento e dell'esempio. La decisione che il consultante è in grado di prendere, proprio nel suo carattere autonomo, è non solo lo sfondo, ma anche l'esito dell'attività di consulenza: è la dichiarazione in atto che la terapia è riuscita.

14. Conclusione

Ancora molto ci sarebbe da dire riguardo al modo in cui la consulenza filosofica si può sviluppare e, insieme, al vero e proprio *luogo* in cui tale pratica si svolge. Si tratta, a ben vedere, dell'ambito della comunicazione; si tratta della forma del dialogo. Su tali argomenti,

