

Neri Pollastri

I saperi e la formazione alla consulenza filosofica

Un convegno su “I saperi umani e la consulenza filosofica” è un’interessante occasione di confronto su uno dei temi che in questi ultimi tempi mi impegna maggiormente. Per spiegarne le ragioni, voglio premettere che, parlando di “saperi”, mi riferirò principalmente a quelli *filosofici*, ma anche che, a mio parere, una rigida distinzione tra saperi filosofici e scientifici non ha ragion d’essere, essendo i primi niente altro che conoscenze sulla realtà che hanno trovato una sistematizzazione di senso all’interno di un’ideale comprensione filosofica del mondo. Ogni conoscenza, quando venga compresa nel suo significato più ampio, diviene filosofica, come dimostrano forme di sistematizzazione della realtà antiche (Aristotele), moderne (Hegel) e contemporanee (Quine).

Da diversi anni mi occupo di consulenza filosofica, sia dal punto di vista teorico (ho pubblicato numerosi studi in materia), sia come professionista (pratico dal 2000 la professione di consulente filosofico), sia infine come formatore (per *Phronesis* – Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica, che attualmente presiedo). Attraverso queste esperienze ho maturato la convinzione che la definizione di un itinerario formativo non sia cosa né semplice, né univoca. Ritengo che ciò dipenda in parte proprio dall’importanza che hanno in filosofia – e perciò anche in consulenza – i molteplici e altamente diversificati saperi (non solo nessuno può essere possessore di “tutti” i saperi, ma non è neppure pensabile che, tra i filosofi, vi sia un accordo generale su quali siano i saperi “indispensabili” alla filosofia), in parte dalle differenze che vi sono tra filosofia *tout court* e consulenza filosofica, in parte infine dal fatto che quest’ultima – ma, come vedremo, anche la filosofia stessa – è una pratica, e pertanto la mera appropriazione di saperi specialistici è per essa tanto necessaria, quanto insufficiente. Proprio per questo, sono oggi dell’idea che per formarsi alla consulenza¹ siano sì importanti determinati (e in certa misura selezionati e mirati) “contenuti” di conoscenza – che peraltro ogni laureato in filosofia dovrebbe già aver, almeno in parte, come bagaglio di base – , ma lo siano ancor più gli elementi “formali” idonei all’organizzazione e all’uso di quei contenuti all’interno dell’agire filosofico.

La particolare relazione che lega saperi e agire pratico in filosofia e in consulenza mi ha in tempi recenti – e proprio sulla base delle responsabilità nella formazione svolta da *Phronesis* – portato ad interrogarmi sulle modalità per scegliere i contenuti di sapere da inserire in un itinerario formativo pensato soprattutto come orientamento alla pratica. Una cosa, questa, che mi sono reso

¹ In questo articolo userò il termine “consulenza” per brevità, intendendo sempre “consulenza filosofica”.

conto essere tutt'altro che semplice, dato che i contenuti non possono essere “insegnati” in modo tradizionale, come “trasmissione del sapere”, ma in forma interattiva e alla luce del significato che possono avere nello specifico contesto d'azione della consulenza². Perché ciò possa esser messo in atto, però, è necessaria una stretta collaborazione tra chi possiede al più alto grado la conoscenza della letteratura filosofica – gli accademici – e chi invece ha maturato esperienza e chiara consapevolezza di cosa sia un lavoro consulenziale di tipo filosofico. Solo la collaborazione paritetica di queste due diverse, ma convergenti competenze può portare a mettere a punto un progetto formativo realistico, adeguato e veramente utile per i discenti e per la società civile – che la mia esperienza professionale mi mostra essere in trepida attesa dell'affermazione della figura del consulente filosofico.

Spiegata l'importanza che assegno ad un'occasione di confronto unica come questo convegno, veniamo al tema.

1. La consulenza filosofica

Per stabilire il ruolo dei saperi nella formazione alla consulenza filosofica è ovviamente in primo luogo necessario definire proprio quest'ultima. Tuttavia, com'è noto, la letteratura sulla materia mostra che una “definizione” in senso stretto della consulenza filosofica è molto difficile da mettere a punto, anzi, è probabilmente impossibile. Io stesso ho altrove cercato di mostrarne le ragioni, che rinviano in ultima analisi alle difficoltà di definire in modo univoco la filosofia stessa³. Di questa infatti si parla, la si descrive, se ne mostrano esempi, la si pratica; ma non è azzardato affermare che non se ne conosce una “definizione” che sia né interamente adeguata, né universalmente condivisa. E se la consulenza filosofica – almeno nella sua forma originaria, quella della *Philosophische Praxis* di Gerd Achenbach, che in larghissima parte accolgo – si basa *essenzialmente* sulla filosofia, l'impossibilità di “definire” in senso stretto quest'ultima non può che riflettersi su di essa: ogni tentativo fino ad oggi tentato si è infatti mostrato depauperante, quando non ha ricondotto la pratica a forme note di psicoterapia, o al mero insegnamento della filosofia.

Si badi che con “definizione” non voglio intendere una “descrizione” della pratica, quale quelle presenti ad esempio negli statuti delle associazioni professionali: finalizzate ad usi burocratici, queste descrizioni rimangono infatti generiche, imprecise, talvolta perfino in parte contraddittorie e possono al massimo essere usate come basi sulle quali iniziare una più dettagliata

² Interessanti da questo punto di vista alcuni dei seminari svolti da Gerd Achenbach, incentrati su autori, ma da un lato ruotanti attorno ad un problema concreto socialmente rilevante, dall'altro condotto in modo per niente cattedratico e con la continua interlocuzione dei partecipanti.

³ Cfr. N. Pollastri, *Il pensiero e la vita*, Apogeo, Milano 2004.

definizione problematico-critica⁴. Quel che intendo per “definizione” è qualcosa che, con un taglio rigoroso, riesca ad indicare *univocamente e conclusivamente* cosa la consulenza filosofica *possa e debba essere*. Proprio ciò che fino ad oggi, appunto, non è stato dato.

Malgrado questa difficoltà, la consulenza filosofica può essere avvicinata tramite il suo principale tratto caratteristico – l’essere appunto *filosofica* – il quale, come ho mostrato altrove in modo più dettagliato, permette comunque di concludere che essa è nella sua essenza *nient’altro che filosofia*⁵. Essa presenta altresì aspetti che la differenziano in modo specifico dalla filosofia tradizionalmente intesa, ma essi si riducono essenzialmente a due sole particolarità: essere usualmente condotta da un filosofo *assieme a non specialisti*; porre al centro dell’attenzione non tanto *universali* (la Natura, l’Uomo, lo Stato, il Bene), quanto piuttosto *individualità e singolarità* (*questo* evento naturale, *questo* uomo, *questo* stato, *questa* valutazione etica)⁶.

Non affronterò oltre questi nodi problematici della consulenza, rimandando alla letteratura; cercherò viceversa di illustrare in che modo la stretta relazione tra filosofia e consulenza filosofica condizioni il rapporto tra quest’ultima e i saperi, iniziando da un tema classico della filosofia, che nella consulenza filosofica ha una manifestazione particolarmente pregnante, sebbene – come vedremo – nella sua essenza non diversa da quella delle altre forme dell’agire filosofico: la relazione tra *teoria e pratica*.

2. Teoria e pratica

L’agire consulenziale, *in quanto filosofico*, è essenzialmente teorico: è un agire dialogico, fatto di parole, che si occupa di narrazioni, comprensioni del mondo e dei problemi, concezioni della vita, teorie sulla realtà, reti di senso, sistemi di valore. Tutti questi elementi teorici vengono introdotti nel dialogo di consulenza non già dal filosofo, bensì dal consultante, perché sono ciò con cui questi narra, spiega e giustifica la propria situazione problematica, a seguito della quale si è rivolto al consulente. Il filosofo, dal canto suo, deve farsi carico dello studio e dell’analisi di tali “teorie” in un modo sostanzialmente analogo a quello in cui egli è solito prendere in considerazione le “teorie” che trova sui libri. In breve, si potrebbe dire che egli deve considerare il consultante come se fosse un “testo”. È evidente però che questo “testo” è di tipo molto particolare, in quanto è anche *pienamente* vivo. Mi preme sottolineare l’avverbio “pienamente”, perché non vorrei che fosse trascurata la vitalità che conserva un testo scritto, anche quando sia opera di un filosofo da tempo

⁴ Da questo punto di vista è esemplare lo studio di A. Poma, *La consulenza filosofica*, che muove da una di queste descrizioni per sviluppare un’analisi e una ridefinizione di tipo epistemologico.

⁵ Cfr. N. Pollastri, *Il pensiero e la vita*, cit., p. 45 e sg.

⁶ Per questi temi rinvio a quanto ho scritto in *Razionalità del sentimento e affettività della ragione*, in “Discipline Filosofiche”, XV, I, 2005, p. 82, e *Pratica della filosofia e consulenza filosofica*, in corso di pubblicazione negli atti del Convegno “Filosofia in pratica. La consulenza, Catania, 22 aprile 2005”.

scomparso: questi, attraverso i suoi scritti, *ci parla*, interloquisce con noi, ci offre suggerimenti critici e costruttivi, che il ricercatore e lo studioso spesso ascoltano, rielaborano e riutilizzano per le proprie, personali costruzioni concettuali. Tuttavia, non vi è dubbio che un “testo vivente” qual è il consultante sia qualcosa di diverso da un testo “scritto”: la sua interazione con il consulente è diretta e immediata; egli reagisce alle analisi, alle proposte e alle modificazioni che possono essere ipotizzate alle sue teorie, proponendo in proprio obiezioni e varianti, con tutto sé stesso, mente e corpo, razionalità ed emotività, teoria ed esperienza; infine – e soprattutto – è a lui, e non al consulente, che da ultimo spetta la scelta della versione definitiva delle teorie in elaborazione, perché è alla sua vita che queste devono risultare coerenti.

Tutto questo evidenzia la particolarità della relazione tra teoria e pratica nella consulenza filosofica: ciò che avviene tra consulente e consultante è sì *teorico* – perché consta di parole e verte su sistemi concettuali – ma il suo prodotto ha concreti effetti *pratici* sulla vita dei dialoganti⁷. Si potrebbe dire che, nella consulenza filosofica, la classica dicotomia si risolve in unità, perché la consulenza filosofica è “una teoria pratica”⁸ o, come già scriveva molti anni orsono Gerd Achenbach, “una *metateoria praticante*, si costruisce cioè solo come processo riflettente e pratico”⁹.

3. Filosofia e letteratura filosofica

È a questo punto fondamentale osservare che lo specifico tratto della consulenza filosofica appena messo in rilievo non è qualcosa che la differenzi dalla filosofia *tout court*, ma che, al contrario, è proprio uno degli elementi che rende *filosofica* la consulenza, dato che la filosofia è *essa stessa una pratica*. Quest’ultima affermazione potrà forse suonare strana, anzi addirittura in contrasto con quanto detto in precedenza, cioè che la filosofia è un’attività specificamente teorica. Tuttavia gioverà ricordare che, fin dai suoi esordi, il pensiero filosofico è stato attraversato da una critica di fondo alla *scrittura*, accusata di solidificare il *movimento* del pensiero in forme dottrinarie e “definitive” di sapere; una cosa che invece non accade nell’*oralità*, proprio perché quest’ultima è *un agire*. Così, se Socrate non ha lasciato niente di scritto, Platone – nel *Fedro* e nella *VII lettera* – si scaglia addirittura contro la letteratura filosofica come irrigidimento e morte del filosofare, che per sua natura è orale, vivo e sempre in cambiamento. Sulla linea di Platone, nella storia del pensiero, si sono mossi in molti, anzi, oserei dire *tutti* coloro che hanno poi meritato il titolo di

⁷ Si osservi che tali effetti avvengono sulla vita di *entrambi* i dialoganti: il consulente, sebbene di solito sia meno esistenzialmente coinvolto dal problema, non ne resta fuori e la ricerca che si sviluppa attorno ad esso ha conseguenze anche sulla sua vita.

⁸ Cfr. N. Pollastri, *Teoria pratica e palle di biliardo. La consulenza filosofica come mappatura dell’esistenza*, in W. Bernardi e D. Massaro (a cura di), *La cura degli altri. La filosofia come terapia dell’anima*, Dipartimento di Studi Storico-Sociali e Filosofici, Arezzo 2005.

⁹ G. Achenbach, *La consulenza filosofica*, Apogeo, Milano 2004, p. 83 (ed. or. *Philosophische Praxis*, Köln, Dinter, 1982).

“filosofo”, scrivendo, certo, ma tornando sempre di nuovo sui loro passi, correggendosi, talvolta sconfessando le loro affermazioni precedenti. Utilizzando cioè la scrittura come un mezzo di comunicazione con la collettività dei filosofi e non come uno strumento di “consacrazione” dottrinarie delle loro creazioni. Senza ripetere qui quel che ho scritto altrove¹⁰, vorrei rinviare alle riflessioni di Carlo Sini in *Filosofia e scrittura*¹¹, ove egli – pur non sconfessando il sapere filosofico racchiuso nei testi scritti – sostiene che se l’uomo seguirà la filosofia nella sua forma scritta, “acquisterà la cultura, ma perderà la filosofia”, perché

“la cultura *distræ* l’uomo dal pensiero e dalla ricerca della verità. Lo illude di esser filosofo perché legge e magari anche scrive libri di filosofia (come garantisce l’editore), avendo però del tutto dimenticato, o mai saputo, cos’è davvero l’esercizio della filosofia e del pensiero, l’*ethos* filosofico”¹².

Seguendo questa linea interpretativa, sembra improprio identificare il *corpus* letterario filosofico con “la” filosofia, che al contrario pare necessario individuare in qualcosa d’altro: in un *atteggiamento* – un *ethos*, appunto –, in un modo di guardare al mondo e ai suoi problemi, in un tipo di agire dialogico-argomentativo, in una forma di vita.

Ma qual è allora il significato – e il *valore*, da noi tutti largamente riconosciuto – della letteratura filosofica, di quel grande patrimonio di saperi che ciononostante tutti noi frequentiamo, aspiriamo a conoscere e padroneggiare, amiamo spesso in modo quasi sacrale? In realtà, la considerazione critica che muove da Platone e attraversa parte della storia della filosofia non mira certo a squalificare quel contenuto: esso è pur sempre il prodotto – seppur solidificato e talvolta un po’ rigido – dell’agire filosofico dei più grandi interpreti di quell’*ethos*. Proprio per questo, senza la sua frequentazione assidua nessuno può sperare di diventar filosofo: quel vasto e ricco contenuto di sapere è la “palestra” presso la quale imparare a conoscere, a padroneggiare e a “vivere” l’atteggiamento filosofico, l’unico campo *praticando* il quale è possibile *diventar pratici* di questa forma d’agire, *abitandolo* fino a far di esso un nostro *abito*. E ancora, quel contenuto di sapere è anche un’immensa “cava”, dalla quale trarre il *materiale da costruzione* per le nostre creazioni teoriche: “nani sulle spalle di giganti”, possiamo vedere lontano solo grazie alle ardite costruzioni altrui. Certo, non basta guardarle, ammirarle o prenderne semplicemente le distanze; è necessario analizzarle, metterle alla prova, criticarle, far sì che suscitino in noi domande, scalarle fino alla vetta e da lì guardare più lontano. È necessario *agire* con esse, fino ad imparare ad *agire filosoficamente*.

4. L’*agire filosofico*

¹⁰ Cfr. N. Pollastri, *Pratica della filosofia e consulenza filosofica*, cit.

¹¹ Laterza, Bari 1994.

Se si che accetta la filosofia sia in primo luogo un atteggiamento, un *ethos*, una forma d'agire, fondamentalmente composta di pensieri, parole, teorie, che si sviluppa sempre in una sorta di dialogo (sia esso orale o scritto) con altri esseri pensanti, allora essa ha probabilmente qualcosa a che fare con l'agire comunicativo, del quale molto ci hanno detto i filosofi del Novecento. Da Peirce ad Apel, la filosofia del secolo scorso ha ripetutamente messo in luce come l'agire comunicativo abbia implicazioni che vanno sovente aldilà del mero aspetto strettamente "logico" e che portano con sé intenzionalità performative, assunzioni di valore implicite ed esplicite, veri e propri sistemi di significato che orientano la vita nella sua totalità. Tuttavia, l'agire comunicativo è solo uno degli elementi dell'agire filosofico, il quale non ne condivide tutti gli aspetti. Così, se nell'agire comunicativo vanno sempre in gioco fattori *interpersonali*, in quello filosofico – almeno sotto un ben determinato rispetto – essi contano però assai meno di quelli *intrapersonali*. In altre parole, mentre l'agire comunicativo è generalmente riconducibile a forme d'agire *strategico* – dirette cioè al conseguimento di obbiettivi nella realtà esterna all'agente¹³ – l'agire filosofico, di norma, *non è strategico*, la sua intenzionalità è la *ricerca della verità*, la quale produce risultati non sul mondo esterno ma sui pensieri dell'agente e, sovente, sull'intero suo essere.

Brevemente: l'agire comunicativo, come tutte le forme d'agire strategico, ha di mira l'*azione sul mondo*; l'agire filosofico, al contrario, è *riflessivo* e l'azione pratica che produce è sullo stesso soggetto filosofante. Proprio per questo è possibile definirlo ossimoricamente come una "teoria pratica".

Ovviamente, tutto questo non significa affatto che il filosofo non sia interessato alle concrete esperienze che vive nel mondo reale, le quali anzi – come molti hanno rilevato nella storia del pensiero – sono proprio ciò che muove alla speculazione e senza le quali la filosofia non sarebbe probabilmente neppure mai nata. Tuttavia, una delle sue specificità è proprio il fatto che la sua "applicazione" diviene secondaria, si potrebbe dire "esterna" ai suoi più propri interessi: quel che preme è il problema *in quanto tale*, la sua comprensione, non la sua risoluzione concreta. Questo elemento di "gratuità" – ovvero di indifferenza verso la materialità del problema, a vantaggio dell'interesse per la sua teoricità – è quanto differenzia l'agire filosofico da quello strategico e, vista la pervasività di quest'ultimo, in generale dalla maggior parte delle altre forme d'agire umano: là dove queste ultime cercano di produrre soluzioni concrete, la filosofia produce *critica*, ovvero surplus di problemi; dove gli altri saperi aspirano al controllo e alla manipolazione del reale, la

¹² Ivi, p. 47.

¹³ Tali obbiettivi possono essere sia l'intervento diretto su coloro ai quali si rivolge la comunicazione (ad esempio, per ottenere un loro cambiamento di comportamento), sia l'intervento sulla realtà non umana circostante, attraverso l'azione su quella umana (ad esempio, la comunicazione "il caffè sta uscendo!" rivolta ad un convivente mentre si è sotto la doccia mira ad intervenire sulla manopola del gas, tramite la mano altrui, allertata dalla comunicazione).

filosofia ha di mira essenzialmente la modifica del modo in cui l'uomo *guarda* – o, più esattamente, *pensa* – la realtà.

Giunti a questo punto, sembrerebbe necessario indicare nel dettaglio gli elementi fondamentali che vanno a costituire l'agire filosofico; credo sia però facile convenire sul fatto che qualsivoglia "elencazione" di questo genere finirebbe inevitabilmente per essere parziale e riduttiva, a fronte della varietà e della complessità di ciò che va sotto il nome di "filosofia". Altrove ho tuttavia cercato di avvicinare la questione in modo diverso, vale a dire cercando di definire una sorta di "minimo comun denominatore" dell'agire filosofico – talmente "minimo" da ridursi alla *ricerca* di derivazione socratica¹⁴. Esso porta poi con sé alcune altre specificità del filosofare, dalle quali non può esser separato, quali: la *critica*, senz'altro la più rilevante e connessa al socratico disconoscimento del sapere; l'*analisi*, che di essa costituisce una parte; l'*ampliamento* del sapere a disposizione di colui (o coloro) che affrontano l'impresa filosofica; la sistematica *ricostruzione*, razionalmente guidata, del complesso di conoscenze.

Anche prendendo in considerazione solo questi pochi elementi sommariamente indicati, l'importanza dei saperi per la pratica della filosofia emerge in tutta evidenza: se per esercitare analisi e critica la frequentazione dei saperi filosofici serve come "palestra", per l'ampliamento e la riedificazione di una concezione del mondo essi servono come "materiale da costruzione". Ma come coniugare il loro statico "possesso" con l'aspetto dinamico, "formale", dell'agire filosofico?

5. Dal metodo all'improvvisazione come metodo

La risposta più ovvia e immediata all'ultima domanda sembrerebbe rimandare ad una subordinazione dei saperi ad una qualche forma di "metodo" dell'agire filosofico. Ora, la questione del metodo è uno dei temi maggiormente dibattuti nella storia del pensiero e temo che affrontandolo direttamente perderemmo fatalmente di vista l'argomento che stiamo discutendo. Mi limiterò pertanto ad una serie di affermazioni quasi apodittiche, consapevole della loro discutibilità (che comunque costituisce il "sale" dei confronti filosofici).

Non vi è dubbio che la filosofia abbia a che fare con metodi; può essere anche ragionevole definire alcuni di essi (ad esempio i metodi critico, dialettico, ermeneutico, fenomenologico¹⁵) come "filosofici"; è però fortemente discutibile, anzi oserei dire decisamente dubbio, che sia lecito indicarne uno come "il metodo della filosofia". Come, credo giustamente, conclude Franca D'Agostini in un suo recente lavoro, "la filosofia ha diversi metodi, è cioè un'attività

¹⁴ Cfr. N. Pollastri, *Il pensiero e la vita*, cit., in particolare il capitolo 3, "Filosofia: la ricerca come modo di vivere".

¹⁵ Ma si noti che tutti questi "metodi" sono ciascuno una pluralità di metodi diversificati e raggruppati un po' arbitrariamente sotto un'etichetta.

plurimetodica”¹⁶.

Ciò che vale per la filosofia, vale per la consulenza che su di essa si basa: gran parte dei consulenti filosofici del mondo sostiene che un metodo unificante la prassi consulenziale non vi sia; altri indicano alcuni schemi generali, utili analiticamente per comprendere meglio cosa accade in una consulenza, ma di fatto ampiamente modificabili nella pratica; e anche chi – ad esempio Peter Raabe¹⁷ – insiste nell’idea di definire un metodo in senso stretto, in realtà non va oltre la delineazione di schemi descrittivi e resta ben lontano dalla normatività operativa. Ovviamente, questo dipende semplicemente dal fatto che, se la consulenza è realmente filosofica, allora i metodi che ha a sua disposizione sono molti e irriducibili ad uno solo.

Ultimamente, sviluppando alcune suggestioni presenti nella letteratura del settore, ho tuttavia provato a delineare una sorta di “metodo”, tanto della filosofia, quanto della consulenza, ovviamente caratterizzato da un’estrema apertura, tanto che alcuni, spero solo inizialmente, forse non saranno neppure disposti a chiamarlo “metodo”: l’*improvvisazione*.

Nell’ambito della letteratura sulla consulenza filosofica, di improvvisazione hanno parlato in molti: da Catherine McCall, la quale afferma che il lavoro svolto dal filosofo con le persone “è sempre e comunque improvvisazione”¹⁸, a Marc Sauter¹⁹, fino a Ran Lahav, che indica nella “base per variazioni” utilizzata dai musicisti un tipo di “metodo” capace di sfuggire alle obiezioni dei critici del concetto e sufficientemente elastica da tener conto di quanto avviene nelle procedure consulenziali²⁰. Riprendendo queste interessanti considerazioni e cercando di approfondirle attraverso la mia personale conoscenza dell’universo dell’improvvisazione musicale (in particolare, del mondo del jazz), mi sono persuaso dell’importanza di questo concetto di metodo non solo per la comprensione di quanto accade nella consulenza e nella stessa ricerca filosofica, ma anche per la definizione di criteri formativi, in particolare riguardo al ruolo che in essi possono e devono assumere i saperi, filosofici e non.

L’improvvisazione musicale è, come la filosofia, un’attività plurimetodica: il musicista che voglia praticarla deve infatti possedere una quantità piuttosto vasta di conoscenze teoriche e competenze pratiche, dalle quali trarrà all’occorrenza una molteplicità di possibili e ben diversi

¹⁶ F. D’Agostini, *Metodi e tecniche filosofiche*, in “La società degli individui”, 21, 2004, pp.129-130 (ora in F. D’Agostini, *Nel chiuso di una stanza con la testa in vacanza*, Carocci, Roma 2005).

¹⁷ Cfr. P. Raabe, *Philosophical Counseling*, Praeger, Westport 2001, nel quale l’autore cerca in molti modi di argomentare a favore dell’opzione “metodologica”, con risultati comunque mai del tutto persuasivi.

¹⁸ Catherine McCall, *Job for Philosophers: Philosophical Inquiry - Origin and Development*, in W. van der Vlist (a cura di), *Perspectives in Philosophical Practice*, Vereniging voor Filosofische Practijk, Leusden 1996, p. 71.

¹⁹ Cfr. *Socrate al caffè*, Milano, Ponte alle Grazie, 1997 (*Un café pour Socrate*, Laffont, Paris 1995), nel quale Sautet parla in verità di “Café Philo”, che comunque ritiene una pratica filosofica assai affine alla consulenza, sebbene dalle connotazioni più “leggere” e ludiche.

²⁰ Cfr. R. Lahav, *Is Philosophical Counseling that different from Psychotherapy?*, in “Zeitschrift für Philosophische Praxis”, I, 1994.

metodi per l'esternazione di espressioni musicali. Ad esempio, egli dovrà conoscere la notazione musicale, la teoria dell'armonia, le strutture di una numerosa serie di brani; dovrà possedere una conoscenza sufficientemente chiara degli stili della storia del genere musicale a cui fa riferimento e padroneggiare molto bene lo specifico settore entro il quale si muove; dovrà aver ascoltato con cura ed aver analizzato con autentico studio i maestri del genere e del suo proprio strumento, dei quali dovrà addirittura essere in grado di imitare lo stile. Inoltre, egli dovrà saper suonare il proprio strumento, conoscerne i segreti e saperli utilizzare; dovrà avere competenza anche delle caratteristiche degli strumenti di coloro che suonano con lui. Ed ancora, dovrà saper ascoltare i propri partner, ma anche gli umori del pubblico; dovrà tenersi aggiornato sugli sviluppi della sua arte ed avere una serena capacità di stare sul palco.

Ma queste competenze, per quanto indispensabili, ancora non bastano: come osserva in un suggestivo lavoro Davide Sparti, l'improvvisatore dovrà anche far parte di una "comunità di pratica"²¹, dato che "aspetti rilevanti del sapere di chi improvvisa possono essere appresi "senza insegnamento", ossia in contesti di interazioni, senza che ciò richieda un'esplicita trasmissione e traduzione linguistica"²². Ciò significa che l'improvvisazione è "una pratica organizzata nel contesto di specifiche comunità, delle loro tradizioni e delle loro norme"²³, ma non che essa, presupponendo "una socializzazione e il ruolo decisivo di una tradizione"²⁴, non permetta una *trasformazione* di quanto viene prodotto dalla pratica; al contrario, proprio "la trasformazione di un corpo di testi sonori (...), ossia la loro riconnotazione o significazione o ricontestualizzazione" è il suo tratto caratteristico²⁵.

Anche senza andar oltre nella comprensione della pratica improvvisativa, quanto detto già permette di intuire in primo luogo come essa richieda studio e applicazione incessanti; in secondo luogo, quanto (proprio per questo) essa sia lontana dal significato banale della parola "improvvisazione", spesso usata come sinonimo di "mancanza di preparazione", di "superficialità" o di "pressappochismo"; ed infine, come e perché essa sia prossima alla pratica della filosofia, in tutte le sue forme.

In questa descrizione del "metodo dell'improvvisazione" hanno un ruolo particolarmente pregnante due elementi: le *abilità pratiche* (un "saper fare" nell'ambito ove ci ripromettiamo di agire) ed il *riferimento al corpus della tradizione*.

Il primo elemento, pur non essendo alieno all'ambito teorico (per apprendere abilità è quasi

²¹ Cfr. su questo tema D. Sparti, *Suoni inauditi. L'improvvisazione nel jazz e nella vita quotidiana*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 128 e sg.

²² Ivi, p. 129.

²³ Ivi, p. 130.

²⁴ Ivi, pp. 130-131.

²⁵ Ivi, p. 132.

sempre necessario anche conoscerne la teoria), è tuttavia caratterizzato soprattutto dall'assunzione personale, psicofisica, di "abiti", in un modo tale che la "conoscenza" delle competenze si possa trasformare in un loro "possesso operativo", senza un esplicito e diretto ricorso rammemorante alla teoria.

Il secondo elemento è invece più strettamente legato al conoscere, dato che richiede proprio lo studio della tradizione; tuttavia, anche in questo caso i saperi non possono essere meramente "conosciuti", ma devono anche essere in qualche senso "metabolizzati", vale a dire analizzati e criticati, valutati e messi l'uno all'altro a confronto, ripercorsi e modificati, fino al punto che essi siano parte del "modo di essere" del musicista.

In breve: nell'uno e nell'altro elemento, il momento meramente conoscitivo dei "saperi" si mostra necessario, ma non sufficiente: sapere quali chiavi chiudere in uno strumento a fiato per ottenere le note, ricordare le note che compongono un brano, conoscere le interpretazioni date ad esso dai grandi maestri della tradizione, non significa ancora saper suonare, né tantomeno saper improvvisare. Per arrivare a questo sarà quantomeno necessario che tutto quel "sapere" sia psicofisicamente "incarnato", in modo che siano le dita ad andare direttamente e al momento giusto sulle chiavi desiderate, siano le idee stilistiche a sgorgare, quasi involontariamente, dalla mente e dal cuore²⁶ del musicista, producendo la "giusta" forma sonora.

Ciò che abbiamo visto valere nel caso dell'improvvisazione musicale, vale analogamente anche per la filosofia: chi voglia diventar filosofo non può limitarsi a conoscere il pensiero dei grandi pensatori, né a saper elencare e distinguere metodologie filosofiche e forme argomentative, leggi logiche e fallacie di pensiero, e neppure a dare ai problemi della contemporaneità solo risposte date da altri in passato. Tutto questo è senza dubbio un presupposto ineludibile, che fa parte del "praticantato" del filosofo, ma da solo non basta. Indispensabile sarà anche aver praticato una comunità – quella che Matthew Lipman ha definito "comunità di ricerca", e che più in generale possiamo definire la atemporale comunità dei filosofi – , aver provato a dare risposte *proprie*, ascoltando le interlocuzioni altrui e rispondendo in modo originale e "situato" a quelle voci, essersi arrischiati senza paura nell'impresa della "variazione", accettando la possibilità dell'errore – passaggi decisivi ed indispensabili per portare a maturazione la personale capacità di "fare filosofia". In caso contrario, si potrà forse essere buoni conoscitori, oppure cultori, della filosofia, o anche insegnanti della sua storia, ma non "filosofi". Si sarà capaci di *raccontare* la filosofia, non di *farla*, perché anche in essa – per parafrasare quanto scrive Sparti sull'improvvisazione musicale²⁷ –

²⁶ Uso questo termine senza alcuna connotazione poetica o psicologista, ma in riferimento a quanto elaborato in materia da R. De Monticelli, *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Garzanti, Milano 2003.

²⁷ D. Sparti, *Suoni inauditi*, cit., p. 130: "Differenza tramite ripetizione – è questa appropriazione trasformatrice lo stigma del jazz".

lo “stigma” è quella “*appropriazione trasformatrice*” che produce “differenza tramite ripetizione”²⁸.

6. *Filosofia e pratica filosofica*

Se quanto si è osservato finora vale per la filosofia (ovvero, per la *pratica della filosofia*), è lecito affermare che ciò vale – e nello stesso, identico modo – anche per la consulenza (ovvero, per la *pratica filosofica*²⁹)? In generale, la mia risposta a quest’interrogativo è affermativa, dato che, come osservavo in precedenza, non esistono a mio parere differenze essenziali tra i due ambiti, se non il fatto che la consulenza è una forma di filosofia svolta con non specialisti e con una maggiore attenzione all’individualità (non solo umana). Tuttavia, già questa modesta differenza implica alcune variazioni nelle competenze necessarie ad un improvvisatore pratico-filosofico, rispetto a quelle di un filosofo tradizionale. Infatti, che la consulenza filosofica venga praticata generalmente assieme a non specialisti comporta in primo luogo la necessità dell’impiego di un linguaggio comprensibile ai profani e di un livello di astrazione complessivamente meno alto (specie agli inizi di una relazione consulenziale). Inoltre, essa si svolge pressoché interamente sul piano dialogico diretto, cioè è orale; ciò fa sì che le *abilità pratiche* del filosofo che voglia muoversi in questo universo siano significativamente diverse da quelle di un puro ricercatore. Ancora, il fatto precedentemente osservato che il “testo” con il quale si ha a che fare sia “vivente”, “di carne e sangue”, rende più complessa la relazione che si instaura tra esso e il filosofo, e stempera il potere decisionale del filosofo stesso nel processo di ricerca. Come suggestivamente osservava già agli inizi della sua attività Gerd Achenbach, la filosofia accademica tende a determinare apoditticamente, sulla base di un argomentare quasi puramente logico, significati e valori, nessi di senso e correttezza del pensare e del vivere. Tuttavia, quest’apoditticità, proprio perché condotta su un piano astrattamente universale, finisce con il trasformarsi in una semplificazione della complessità del reale. Così, succede con frequenza che le conclusioni filosofiche siano apparentemente inoppugnabili, ma l’individuo ne concluda: “sì, lo so che è giusto, ma non posso”³⁰. Lungi dall’essere una sorta di giustificazionismo filosofico di ciò che è “umano, troppo umano”, l’allarme che Achenbach individua in quel “ma” rimanda giustappunto ai *limiti* dell’argomentare

²⁸ Si osservi che questo canone di valutazione si basa su un difficile e sempre precario equilibrio tra tradizione ed innovazione, ove un eccessivo scivolamento nella ripetizione della tradizione annulla il valore specifico del lavoro (filosofico e artistico), mentre un’innovazione troppo ampia diviene o incomprensibile, oppure ciarlataneria. Proprio l’imponderabilità di questo gioco di equilibri fa sì che l’unico “metodo” che sembra adeguato alla sua descrizione e che non ne immiserisca la funzione creativa, è l’improvvisazione: possedendo tutte (o meglio, come ho già detto, gran parte) delle competenze richieste per essere un buon improvvisatore, il filosofo, così come l’artista, potrà dosare, in relazione al contesto generale nel quale sta operando, i riferimenti tradizionali (che danno al suo lavoro un’identità, una riconoscibilità e una dignità “scientifica”) e le proprie personali intuizioni (che permettono di produrre riflessioni originali).

²⁹ Per la relazione tra “pratica della filosofia” e “pratica filosofica”, rinvio di nuovo al mio citato articolo *Pratica della filosofia e consulenza filosofica*.

filosofico-teoretico stesso: se le conclusioni, pur con il loro indiscutibile rigore, si dimostrano impraticabili per l'individuo, allora questo sta a indicare che è stato trascurato qualcosa, che la comprensione del reale non è "realistica" – e che perciò è necessario riflettere ancora, per comprendere diversamente e in modo più adeguato la specifica questione *particolare* (che significa anche articolare più dettagliatamente la teoria universale, affinché sia in grado di tener conto dei casi individuali)³¹.

Così, la consulenza filosofica mostra di richiedere *abilità* diverse dalla filosofia accademica. In primo luogo, essa necessita di una più marcata capacità di interagire direttamente, dato che essa è orale e non scritta, si fa con le persone e non con libri, o con carta e penna. Sui libri e sulla carta si può sostare più a lungo, con essi è permesso essere intransigenti ed è del tutto lecito pretendere di correggerne le tesi a nostro piacimento. In consulenza filosofica, viceversa, i tempi sono strettissimi – interrogazione e risposta, proposta e obiezione si succedono immediatamente – e la "pretesa categorizzante" non è ammessa, perché è al consultante che spetta l'ultima parola, l'onore (e l'onere) della decisione, dato che ne va della sua stessa vita.

Inoltre, il fatto che il testo davanti a noi sia vivo e reagisca in modo imprevedibile, richiede – così come nell'improvvisazione musicale – una maggiore apertura rispetto a quella necessaria a un ricercatore sulla letteratura. Si noti che l'apertura dei ricercatori (e la capacità di ascolto che ne è un correlato) viene tuttavia sovente troppo trascurata: il filosofo che non ne abbia, ha dalla sua un grande limite che ne inibisce le capacità critica e creativa, dato che solo ascoltando e prendendo sul serio il discorso dell'altro è possibile mettere alla prova e sviluppare le proprie concezioni. *Voler imparare* (carattere essenziale per un filosofo) significa anche *saper ascoltare*³². Dare per compresa e giudicare negativamente una teoria altrui fin dalla sua prima presentazione (magari semplicemente perché "ci ricorda" qualche altra concezione teorica che abbiamo già attentamente analizzato) non è altro che puro e semplice *pregiudizio*, indegno della filosofia. Tuttavia, il filosofo che si sia formato accademicamente e voglia passare alla pratica filosofica ha il dovere di *amplificare* la sua apertura, o meglio, di abituarci a praticarla nelle relazioni interpersonali dirette, nel dialogo e nella discussione, estendendola anche alle credenze che informano la *sua* vita quotidiana. La mia esperienza di formatore alla consulenza mi ha mostrato che è molto frequente trovare esperti in filosofia che siano assai modesti partner in dialoghi pubblici, irrigidendosi sulle proprie posizioni,

³⁰ G. Achenbach, *La consulenza filosofica*, cit., p. 53.

³¹ Non posso non segnalare che, a mio giudizio, proprio su questo punto la "sfida" della pratica filosofica alla filosofia accademica ha significative possibilità di incentivare uno sviluppo fecondo della filosofia tutta.

³² Per questo motivo sono solito affermare che il consulente filosofico dovrebbe cercare di *imparare* dal consultante, assai più che pretendere di insegnargli qualcosa: si tratta a mio parere di un presupposto essenziale per saper ascoltare e comprendere ciò che il consultante narra. Il fatto che anche lo psicoterapeuta Carl Rogers ponesse lo stesso monito ai suoi discenti, non significa che quest'atteggiamento sia psicoterapeutico, ma al contrario che su questo punto Rogers mostrava inclinazioni filosofiche.

difendendole strenuamente e senza alcun ascolto delle (spesso buone) altrui ragioni, prendendo le distinzioni e le problematizzazioni fatte dagli altri come offese personali, e via dicendo. La formazione alla consulenza, quindi, deve includere delle forme di training guidato, che permetta ai formandi di assimilare la capacità di dialogare filosoficamente con gli altri, prescindendo dalle loro personali concezioni³³.

Più in generale, tali forme di tirocinio avranno di mira far maturare nell'aspirante consulente l'*ethos* filosofico, in riferimento però non solo alla problematicità teorica, ma anche alla più ampia problematicità della vita. In altre parole, quella che ho altrove definito *saggezza filosofica*³⁴ e che Achenbach chiama *Lebenskönnerschaft*, vale a dire un atteggiamento di vivo interesse (piuttosto che di timore o fastidio) per il perenne divenire e per le problematicità aperte dell'esistenza, basato sulla consapevolezza della sua complessità e irriducibilità a formule, norme, modelli e metodi validi una volta per tutte. Questo atteggiamento, che in quanto tale è una *forma*, è al tempo stesso – in quanto saggezza – un *contenuto*; è cioè un *contenuto non sapienziale*, “incarnato”, che proprio per questo si può apprendere solo praticando, ovvero applicando lo sguardo filosofico a tutte le vicende della vita, nostra e altrui. Per queste sue caratteristiche, l'*ethos* filosofico-pratico, estensione di quello propriamente filosofico, non è “insegnabile”, o almeno non lo è nel senso stretto della trasmissione del sapere, dato che lo si apprende “facendo”, o al massimo emulando i modelli fornitici con la loro vita da grandi uomini³⁵, sforzandoci in proprio ad abituare il nostro essere ad una prassi di vita pensata e voluta, frequentando una comunità che la pratica a sua volta – comunque, sempre attraverso la *prassi* e non per mezzo della sola trasmissione dei saperi.

Ma c'è dell'altro. La consulenza filosofica si presenta al pubblico come una “attività che si propone di fornire a chi lo richieda (individui, gruppi, organizzazioni), sulla base di un approccio filosofico, supporto, aiuto ed orientamento nell'ambito dei processi intellettuali, esistenziali, decisionali o relazionali, senza avere finalità terapeutiche”³⁶. Ciò fa sì che chi si rivolge ad un filosofo consulente sia portatore di problemi e difficoltà che, per quanto diverse e ogni volta assolutamente individuali, hanno a che fare soprattutto con questioni attinenti all'etica, a come condurre una vita buona e riuscita, alla comprensione dell'uomo nei suoi molteplici aspetti costitutivi, al senso della vita, ai rapporti sociali e affettivi. Questo significa da un lato che anche i contenuti usualmente più attinenti al lavoro di consulenza sono solo una parte del più vasto campo dei saperi filosofici, che per questo, in un itinerario formativo, dovranno essere selezionati; dall'altro, che quei contenuti necessiteranno di una concreta contestualizzazione entro il quadro dei

³³ Si noti che queste capacità non sono equivalenti alle “capacità di ascolto” del *counseling* psicologico. Non potendo spiegarne in dettaglio le ragioni, rinvio a quanto ho scritto in *Il pensiero e la vita*, cit.

³⁴ Cfr. N. Pollastri, *Il pensiero e la vita*, cit., p. 216 e sg.

³⁵ Su questo cfr. G. Achenbach, *Lebenskönnerschaft*, Herder, Freiburg 2001, p. 131 e sg.

problemi della contemporaneità, che ne evidenzia l'importanza, il senso e la praticabilità. Ed anche in questo caso, la stretta collaborazione progettuale tra accademici e consulenti è la condizione per la produzione di risultati che tengano conto della duplicità di riferimento, pratico e teorico, dell'apprendistato.

7. *Saperi, saper fare, saper vivere: un delicato equilibrio*

In conclusione, riassumendo, si può affermare che i saperi – filosofici, ma anche non filosofici – sono apparsi per la consulenza tanto *necessari*, quanto decisamente *insufficienti*, perché:

- a) la filosofia stessa è un *agire* e perciò richiede un *saper fare* che si apprende con la pratica, e non è limitata al possesso di saperi; dato che la consulenza, al pari della filosofia, mette in gioco una prassi improvvisativa caratterizzata dall'“appropriazione trasformatrice”, non può essere sufficiente fornire ad aspiranti consulenti solo “saperi”, ma essi devono venir addestrati ad essere “filosofi”;
- b) i pochi tratti che distinguono la consulenza filosofica dalla filosofia *tout court* sono a loro volta essenzialmente elementi di un suo diverso *saper fare*, in generale riconducibili alla rapidità di azione del pensiero, alla capacità di essere filosofi “in dialogo”³⁷, all'estensione dell'*ethos* filosofico a tutti fenomeni dell'esistenza; queste “abilità” e “modi di essere”, in quanto abiti operativi, si apprendono per assimilazione attraverso la prassi; è perciò necessario che la formazione dedichi ampio spazio a pratiche formative atte a promuoverle, lontane nella forma dall'insegnamento cattedratico di saperi;
- c) la usuale ricorrenza nella pratica professionale di tematiche attinenti strettamente all'uomo, all'etica, alla relazione sociale, alla conduzione della vita, motiva il privilegiamento dei saperi filosofici che riguardano questi argomenti, mentre il risvolto pratico ne consiglia la trattazione e l'insegnamento in una modalità che tenga conto delle forme in cui vengono realmente poste le questioni dai consultanti, ovvero che radichi la riflessione nella concreta problematicità della contemporaneità;
- d) la necessaria estensione dell'*ethos* filosofico a tutti gli ambiti dell'esistenza si configura come una sorta di “saper vivere”, di “saggezza filosofica”, che non è propriamente un contenuto sapienziale, non è riducibile ad una dottrina e perciò non è un “sapere” da trasmettere, ma ancora una volta un modo di essere, un abito da apprendere con l'esercizio e la pratica concreta, che richiede per la sua maturazione contesti formativi

³⁶ Dallo Statuto di *Phronesis* - Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica.

³⁷ Cfr. A. Lindseth, *Philosophical Practice: What is at Stake?*, in H. Herrestad, A. Holt and H. Svare (a cura di), *Philosophy in Society*, Unipubforlag, Oslo 2002, p. 17 e sg.

adeguati e non riconducibili al modello della “trasmissione del sapere”.

Da questo punto di vista, per diventare consulenti filosofici appare certo indispensabile possedere quanti più saperi sia umanamente possibile (dato che la filosofia stessa, in quanto ricostruzione razionale del sapere umano, lo richiede), ma è soprattutto necessario *viverli*, avviandosi sulla strada di diventare in tal modo *capaci di saper vivere*, ovvero – in un ben determinato senso dell’espressione – *saggi*. Poiché per tutto questo non ci sono regole determinate e quel che serve sono soprattutto l’esperienza e la pratica, una formazione alla consulenza che non si incentri, ancor più che sull’apprendimento di nuovi ed importanti saperi (peraltro in parte già disponibili a chi abbia un serio corso di studi universitari alle spalle), sulla loro *meditazione filosofica* attraverso la *pratica del dialogo* e l’*esercizio dell’oralità cooperativa*, sull’*autoapplicazione dei saperi alla propria esistenza*³⁸, sull’*abitudine all’apertura verso qualsiasi discorso “altro”*, non potrà dirsi né completa, né minimamente adeguata alla promozione nei discenti di un’autentica competenza.

La sfida che attende tutti coloro che si occupino di formazione alla consulenza filosofica è dunque quella di trovare le modalità per far maturare negli apprendisti consulenti, accanto ed assieme alla competenza in termini di saperi, questo genere di abilità ed atteggiamenti, modi di essere ed abiti. Ricordando, comunque, che la loro acquisizione è auspicabile non solo per questa specifica categoria di professionisti della filosofia, ma più in generale per tutti gli esseri umani, ed in particolare per ogni tipo di filosofo, anche più strettamente “accademico”.

³⁸ Cfr. E. Ruschmann, *Philosophische Beratung*, Kohlhammer, Stuttgart 1999, p. 354 e sg.