

GUIDO TRAVERSA

A mo' di manifesto filosofico per la consulenza filosofica¹

Prima di enucleare alcune caratteristiche che considero fondamentali ai fini di quella prassi che è la consulenza filosofica e di indicare, ad un tempo, i principi speculativi generali da cui muovo, non solo nell'esercizio della consulenza stessa ma, ancor prima, nella ricerca e nella didattica filosofica (dimensioni che ritengo, fra loro, intimamente connesse), vorrei accennare ad una questione che gioca un ruolo centrale nella discussione – di respiro ormai internazionale – relativa al tema in questione: quella del rapporto fra la consulenza filosofica e le nozioni di “terapia”, “cura” e “cura di sé”. Questa premessa è motivata dal fatto che non ritengo di pertinenza esclusiva del filosofo, e neppure di chi svolge concretamente l'attività della consulenza, stabilire i confini che separano tale attività dalle terapie di ambito psichiatrico, psicoanalitico, psicologico e del *counseling*.

La filosofia, quando fa uso di determinate categorie logiche ed ontologiche, di determinati principi etici, estetici o politici, è già di per sé una prassi che, nell'interazione con i singoli e con la collettività, tende a produrre una comprensione “allargata” dell'esperienza, al fine di muoversi più agevolmente in essa, di determinare un cambiamento o, finanche, un miglioramento delle condizioni date.

Ritengo, pertanto, che, in passato, sia stato più un problema degli ambiti di terapia, di cui dicevo prima, l'essersi dovuti distinguere dalla filosofia in generale, magari proprio attraverso la specificità delle loro tecniche. Per la filosofia, invece, il compito attuale, rispetto alle sue possibili “applicazioni”, è non tanto di stabilire distinzioni disciplinari specifiche, quanto di ribadire il proprio ruolo, non in modo astorico, ma a partire dalla condizione storica presente. Ancora una volta, essa deve configurarsi come “il proprio tempo appreso con il pensiero”. E ciò affinché la consulenza filosofica possa esercitarsi, per così dire, come una “pressione” fenomenologico-trascendentale sull'esperienza.

¹ In questo breve scritto, non mi misurerò con la vasta letteratura internazionale sulla *philosophische Praxis*. Essa, infatti, è ormai di pertinenza della storiografia filosofica e non vive più di prese di posizione teoriche puntuali. Inoltre, i molteplici problemi teorici sollevati da tale letteratura (ad esempio, se la consulenza filosofica serva a risolvere problemi, se abbia un metodo proprio, se sia o no terapia, ecc.) non vivono vita facile, in quanto la prassi concreta non si lascia imporre tecniche e metodologie specialistiche dalla speculazione pura. Tutto ciò mi porta a parlare in prima persona, in nome di quell'idea di filosofia che esercito nella ricerca, nella didattica e, ora, anche nella consulenza. Non solo. Ma ritengo produttivo ricorrere, qui, alla forma del “manifesto”, in quanto co-fondatore e Presidente di una struttura che ha pochi anni di vita: l'“Istituto di Filosofia e Antropologia clinica esistenziale. Ricerca, consulenza e formazione” (www.ifacecrf.it), il quale, fra l'altro ha realizzato, in convenzione con l'Università degli Studi Roma Tre (a. a. 2006-07), il Master (di II livello) in “Consulenza filosofica. Pratiche filosofiche. Etica e Antropoanalisi”.

E poi, anche a voler acconsentire a chi crede che spetti ai filosofi di stabilire i confini disciplinari, penso che un tale compito sia pressoché infinito: tanti e diversi fra loro sono, infatti, i modelli che convivono e confliggono reciprocamente in ciascuna delle discipline che prima ho nominato. La psichiatria, ad esempio, non è una e una sola, con la conseguenza che ogni diverso modello teorico implica l'assunzione di criteri diagnostici e terapeutici diversi: il che è certamente un problema per la filosofia². La psicoanalisi, altrettanto, non è una e una sola. E ciò vale anche per la psicologia e per le molteplici metodologie del *counseling*. Forse, i soggetti più accreditati per distinguere “dall'interno” la consulenza filosofica dalle terapie sono proprio coloro i quali, come singoli individui, si recano dal filosofo, per instaurare un rapporto di consulenza, e che hanno già avuto esperienza diretta e personale della psichiatria, della psicoanalisi e così via. Ma si tratta, qui, prevalentemente, di una distinzione *post-festum* e non epistemologicamente giustificata. Dai vari colloqui emergono *differenze* che possono essere utili non solo al filosofo che esercita la consulenza, ma anche agli specialisti di altre forme di terapia.

Consulenza filosofica, filosofia pratica, ontologia applicata: in molteplici modi si può definire la filosofia come forma particolare di comprensione di quelle condizioni individuali, di gruppo o collettive che, vissute con disagio più o meno grande, o come qualcosa di cui sfugge il profilo preciso, generano dubbio, vista la loro mancanza di coerenza, e fanno sorgere, perciò, in chi le vive, un bisogno, inappagato, di compiutezza.

Ma, al di là delle formule, la filosofia – nelle sue tante e diverse forme storiche: le filosofie – è, nella sua essenza, un modo particolare di sapere e di capire. Essa, infatti, cerca di mantenere legate fra loro, senza confonderle, le diverse dimensioni cui ci si rifà per comprendere un qualcosa:

- la sua causa,
- i suoi effetti,
- le sue finalità,
- le leggi che lo regolano,
- le possibili emozioni o sentimenti che lo accompagnano,
- le sue conseguenze etiche,
- la sua eventuale bellezza,
- i mutamenti, voluti o non voluti, che lo riguardano,

² Sui rapporti fra etica e scienza, in psichiatria, e sul rapporto fra diagnosi e terapia, dal punto vista esistenziale ed epistemologico, cfr. i miei due contributi: *La scienza non è autoreferenziale*, in AA. VV., *Biologia domani: Dr. Jekyll o Mr. Hyde?*, a cura di J. Jacobelli, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, pp. 123-28, e *Per una epistemologia della cura*, in «Keiron», 2003, n. 12, pp....

- le paure, i desideri che, realmente o simbolicamente, vi si connettono,
- la sua rilevanza per la dimensione pubblica (sociale, economica, lavorativa e così via),
- i tanti aspetti, dimensioni, propensioni, che lo costituiscono e che, certe volte, gli appartengono realmente, mentre, altre volte, siamo noi che, in modo illusorio, gliel'attribuiamo, alimentando così il disagio, il dubbio e, comunque, un regime di falsa certezza che, alla lunga, non tiene.

In sostanza, pur senza accordare alla filosofia una preminenza sulle altre forme del sapere, non si può non riconoscere che, quando essa comprende un qualcosa, tiene insieme dimensioni che le altre scienze tengono, di solito, nettamente separate.

Proprio per queste sue caratteristiche, possiamo dire, fin d'ora, che la consulenza filosofica dovrebbe essere diretta e intenzionata non solo, e soprattutto, al disagio individuale e/o collettivo, quanto piuttosto a fornire tutti quegli strumenti concettuali che consentono di mantenersi nelle condizioni "buone" e "favorevoli". E ciò tanto a livello individuale, quanto a livello dei rapporti sociali, politici e di lavoro. Ad esempio, ottima cosa sarebbe ricorrere alla consulenza filosofica per mantenere entro una soglia positiva, "nel bene", il proprio rapporto sentimentale, la propria dimensione lavorativa e sociale, per meglio capire i vari aspetti del proprio vissuto emotivo, della propria professione, le sfumature quotidiane della propria vita spirituale. Non si tratta, però, di "medicina preventiva": la filosofia non è medicina, ma è scienza che permette di conoscere e di apprezzare tutte quelle risorse individuali e collettive che sono a nostra disposizione per produrre un'attenzione "vivificante" nei confronti delle situazioni "buone" in cui ci si trova, per merito o per caso. È fin troppo evidente che gran parte del disagio esistenziale è dovuto non solo a ciò che non si ha e che si vorrebbe avere, ma a ciò che si è perso, che non si ha più o che, comunque, sembrava tanto a portata di mano da apparirci come già raggiunto.

La filosofia come comprensione di una qualsiasi condizione di esperienza è, ad un tempo, comprensione delle sue articolazioni interne. E ciò vuol dire che essa può favorire, quanto meno, una "buona presa di posizione" all'interno di una situazione "negativa", o anche indicare le vie per permanere in una situazione "positiva", senza lasciarla consumare ed esaurirsi nel tempo. Nella vita, non di rado, il male sopraggiunge velocemente, mentre il bene si allontana lentamente, proprio perché gli si presta scarsa attenzione. La filosofia, così, è un'arte per ben discernere le condizioni dell'esperienza, per poterle, se possibile, modificare o anche rifiutare, se appaiono "negative", o, al contrario, accettare e consolidare, se appaiono

“positive”. La prassi della filosofia è un *habitus* che consiste nel capire bene un qualcosa per agire meglio rispetto ad esso e dove il primato spetta, appunto, al secondo di questi due momenti: quando certe esperienze personali o intersoggettive ci diventano familiari, quando ci si educa lentamente ad un *habitus* di adeguatezza a sé e agli altri, ecco che allora l’agire precede, addirittura, lo stesso capire. È come se, ancor prima di ogni indagine conoscitiva, ci si imponga la necessità di una condotta: di quel che ci avvicina a ciò cui, per natura, tendiamo e che ci allontana da ciò da cui, sempre per natura, rifuggiamo. Secondo me, tutto questo è ciò che da sempre è stato inteso con il termine “saggezza”: la capacità, sana e coraggiosa, nonché esemplare quanto serve, di mettere in atto l’azione giusta al momento giusto, di attingere l’“apice” dell’azione nel momento e nei modi che sono essenziali ad essa. Questa “cura di sé” e, ad un tempo, delle relazioni sostanziali che intratteniamo con gli altri, la si apprende nel tempo, nel corso dell’esperienza della nostra esistenza. Ed ecco perché è necessario parlare di “esercizi” (e, finanche, di “esercizi spirituali”) quando si pratica questa attenzione nei confronti dei dettagli, degli accidenti e delle differenze minime che accompagnano ogni esperienza e, in modo particolare, quelle più importanti, quelle dove con gioia o con dolore avvengono i cambiamenti delle cose, il loro divenire, e certe volte il loro scomparire e morire.

Dunque, più che di terapia in senso stretto, si tratta di un esercizio continuo di valutazione cognitiva, etica ed estetica, della propria vita. Se, poi, tutto ciò significa comprensione dello stato di disagio, per uscire da esso, o di quello di benessere, per permanere in esso, parlare, allora, di “malattia” e di “salute”, di “terapia” e di “cura”, anche per l’esercizio della filosofia, mi sembra cosa del tutto legittima: capire un conflitto³ per risolverlo o, quanto meno, per poter coesistere con esso, è un’attività complessa che presenta, tra le sue facce, anche quella di mirare ad una “guarigione” dalle cause del conflitto stesso attraverso la ricognizione dei suoi effetti. Non diversamente, capire i particolari, i dettagli, gli accidenti, di una condizione esperita come positiva rende più stabile il possesso di quel bene e più difficile perderlo, per cui, anche in questo caso, il parallelo con la nozione di “cura” mi sembra, oltremodo, pertinente.

Ma, da dove viene alla filosofia questa capacità? Certamente, da uno specifico atteggiamento logico, ontologico, etico, nonché estetico, il quale, nella relazione reciproca fra

³ In merito all’identità del “conflitto” e al suo carattere antinomico, cfr. il mio: *La possibilità di capire un conflitto reale*, in AA. VV., *Culture per la pace*, manifestolibri, Roma 2003, pp. 67-70. Una versione più breve di questo scritto è in «Giornale storico di psicologia dinamica», 2003, n. 53 (*Alla guerra come alla guerra*), pp. 97-100.

questi diversi momenti, dà vita all'unità sistematica di una forma organica di pensiero⁴: un pensiero capace di concepire e di praticare il concetto di identità non in modo univoco, ma come un qualcosa che è, in sé, strutturalmente distinto; che sa fare esperienza della disomogeneità della realtà: degli accidenti che ineriscono al singolo individuo, alla società, alla storia; che sa cogliere l'unità nel molteplice e la molteplicità nell'unità, passando, con disciplina e nel segno della giusta misura, dall'universale al particolare e viceversa⁵; che, come voleva Kant, insegna a lasciare la terra sicura della verità verso il mare aperto del pensare⁶; che mostra la radice comune di tutte le forme dell'esperienza, dalla più ordinaria a quella mistica⁷.

⁴ Per quanto riguarda l'impostazione di fondo di tutto ciò che segue, rimando, in modo organico, al mio: *Metafisica degli accidenti. Dalla logica alla spiritualità: il tessuto delle cose*, manifestolibri, Roma 2004.

⁵ Cfr. il mio *The Presentation of a Concept*, in «il cannocchiale», 1998, n. 1, pp. 225-233 (nella sezione monografica, a cura di P. Perconti, dedicata al tema de «*La Darstellung*»). La versione italiana di questo scritto è apparsa, sotto il titolo di *L'esibizione di un concetto*, in «Alpha Omega», 2000, n. 1, pp. 57-67.

Il seguente passo del *Filebo* di Platone espone in modo insuperabile le doti che sono richieste al filosofo nel suo praticare il passaggio dall'uno ai molti: «Un dono degli Dei agli uomini, almeno a me pare, da qualche luogo divino fu gettato, ad opera di qualche Prometeo, insieme con un luminosissimo fuoco. E gli antichi che erano migliori di noi e che stavano più vicini di noi agli Dei, ci hanno trasmesso questo oracolo: che le cose che si dice che sempre sono, sono costituite di uno e di molti, e hanno per natura in se stesse limite ed illimitatezza. Dunque, poiché queste cose sono ordinate in questo modo, bisogna che noi poniamo e cerchiamo ogni volta, sempre un'unica Idea per ogni cosa – infatti, noi ve la troviamo insita –; se poi l'abbiamo colta, dopo dobbiamo esaminare se ve siano due, e se no tre o qualche altro numero, e, di nuovo allo stesso modo per ciascuna di quelle unità, finché non si veda non solo che l'uno iniziale è uno e molti e illimitati, bensì anche quanti è. E l'idea dell'illimitato non bisogna riferirla alla molteplicità, prima che si sia individuato tutto quanto il numero di essa, quello che sta a mezzo tra l'illimitato e l'uno, ed è solo allora che si può lasciar andare ciascuna unità di tutte le cose nell'illimitato. Gli Dei, dunque, come ho detto, ci hanno tramandato di indagare, di apprendere e di insegnare gli uni agli altri in questo modo. Invece, oggi, i sapienti tra gli uomini trattano l'uno come capita, e i molti più in fretta o più lentamente, passando immediatamente dall'uno all'illimitato, mentre sfuggono a loro le cose intermedie. Eppure è per queste che si distinguono i ragionamenti condotti fra noi in modo dialettico, o all'opposto in modo eristico» (*Filebo*, 16c-17a).

⁶ Nella prima *Critica*, Kant prepara il passaggio alla «Dialettica trascendentale» ricorrendo alla seguente immagine: «Al punto in cui siamo giunti abbiamo non solo percorso il territorio dell'intelletto puro, considerandone accuratamente ogni parte, ma l'abbiamo altresì misurato, assegnando il suo posto a ogni cosa. Ma questo territorio è un'isola che la natura ha racchiuso in confini immutabili. È il territorio della verità (nome seducente), circondata da un ampio e tempestoso oceano, in cui ha la sua sede più propria la parvenza, dove innumerevoli banchi di nebbia e ghiacci, in corso di liquefazione, creano ad ogni istante l'illusione di nuove terre e, generando sempre nuove ingannevoli speranze nel navigante che si aggira avido di nuove scoperte, lo sviano in avventurose imprese che non potrà né condurre a buon fine né abbandonare una volta per sempre» (*Critica della ragion pura* [A 236/B 295], tr. it. di P. Chiodi, UTET, Torino 1967, p. 264).

A questo importante e bel passo di Kant, penso, si possa accompagnare, a mo' di contrappunto, un brano di Herman Melville. Qui, il rischio, descritto da Melville che racconta il destino di un marinaio, Bulkington, non viene solo dal lato aperto dell'oceano, ma anche dalla dura terra ferma: «accadeva a lui come a una nave travagliata da fortuna, che trascorre miseramente lungo la costa a sottovento. Il porto sarebbe disposto a dare riparo, il porto è misericordioso, nel porto c'è sicurezza, comodità, focolare, cena, coperte calde, amici, tutto ciò che è benevolo al nostro stato mortale. Ma in quel vento di burrasca il porto, la terra, sono il pericolo più crudele per la nave. Bisogna ch'essa fugga ogni ospitalità; un urto solo della terra, anche se soltanto sfiorasse la chiglia, farebbe rabbrivire il bastimento da cima a fondo. Con ogni sua forza, esso spiega tutte le vele per scostarsi e, così facendo, combatte proprio coi venti che lo vorrebbero portare in patria, torna a cercare l'assenza di terra del mare sconvolto, precipitandosi per amor

La filosofia all'altezza di tutto ciò deve praticare in modo rigoroso l'analogia e, in particolare, la dimensione ontologica di essa: l'*analogia entis*; esercitare, in modo non univoco, l'esperienza dell'empatia; sorreggere tutto il peso della memoria (personale e storica); sviluppare le sue riflessioni attraverso forme argomentative adeguate all'indice problematico del pensiero speculativo stesso (ad esempio, attraverso il metodo della *Questio disputata*⁸); farsi prassi della responsabilità, non intesa solo nel senso del rapporto di reciprocità⁹; esibire e testimoniare tutta la "difficoltà" della libertà¹⁰, "difficoltà" agita e patita nel quotidiano rapporto con l'altro¹¹; affrontare la dolorosa, anche se in certi casi inevitabile, interruzione della comunicazione con l'altro¹²; mostrare quanto decisiva sia l'azione per l'essere stesso del singolo, dal momento che l'agire discende dall'essere (*agere sequitur esse*¹³); penetrare nel nucleo più intimo della volontà umana: nel suo libero voler-essere, commisurato alla natura di ciò cui essa tende¹⁴. E nel caso in cui l'orientamento di questo tendere sia spirituale e, ancor più precisamente, religioso, farsi capace di non tralasciare

della salvezza perdutamente nel pericolo: il suo unico amico è il suo nemico più accanito» (*Moby Dick o la Balena*, tr. it. di C. Pavese, Adelphi, Milano 1987, pp. 138-39).

⁷ Su ciò, cfr. il mio: *Esperienza. Esperienza mistica. Pensiero mistico*, in AA. VV., *Il fenomeno religioso oggi: tradizione, mutamento, negazione*, Urbaniana University Press, Roma 2002, pp. ...

⁸ Sull'importanza, in chiave speculativa, e non solo espositiva, del metodo della *Quaestio*, cfr. il capitolo, dedicato ad essa, in *Metafisica degli accidenti*, cit.

⁹ Per le caratteristiche che presenta questa forma di responsabilità, rimando a H. JONAS, *Principio responsabilità*, ed. it. a cura di P. P. Portinaro, Einaudi, Torino 2002.

Un passo di Jonas, fra i tanti, che tematizza la connessione fra responsabilità, etica e scienza, è il seguente: «la scienza integrale dell'ambiente non esiste ancora. Le scienze oggettive attinenti a quest'ambito (della natura e della economia) devono per lo meno estrapolare dalla rete delle causalità le opzioni pratiche, su cui si possa impostare un esame etico del dettaglio e questo processo è solo agli inizi. Non possiamo ancora sostituire il telescopio con la lente d'ingrandimento. Nel frattempo, finché non migliorano le premesse cognitive perché ciò si attui, il rispetto e la prudenza di cui si è parlato nel *Principio responsabilità* e la coscienza del pericolo devono trattenerci nel senso più generale da una rovinosa leggerezza e far crescere in noi uno spirito di nuova moderazione» (H. JONAS, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, tr. it. di P. Becchi, Einaudi, Torino 1997, p. 5).

¹⁰ Come per la nota precedente, il riferimento d'obbligo è, qui, in particolare, a E. LÉVINAS, *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, tr. it. di S. Facioni, Jaca Book, Milano 2004.

Anche di questo autore, voglio riportare un passo, dal libro appena citato, che giudico molto importante: «Sono noti gli ammirevoli passi di Ezechiele in cui la responsabilità dell'uomo si estende alle azioni del suo prossimo; fra gli uomini ciascuno risponde delle colpe altrui, ed anche del giusto che rischia di corrompersi noi rispondiamo. [...] Perché l'eguaglianza possa fare il suo ingresso nel mondo, bisogna che gli esseri possano esigere da sé più di quanto non esigano dagli altri, che si sentano responsabili della sorte dell'umanità e che si pongano, in questo senso, in disparte rispetto all'umanità» (p. 39).

¹¹ Proseguendo nel tipo di indicazione fornito nelle due note precedenti, rimando all'opera di M. Buber e, in particolare, ad un suo piccolo scritto: *Il cammino dell'uomo*, Edizioni Qiqajon Comunità di Bose, Torino 2004.

¹² Solo per portare due esempi di "interruzione della comunicazione" con Dio, e della tragicità dell'esperienza che ne deriva, rimando, ovviamente, a *Giobbe*, nonché ad un breve scritto di Z. KOLITZ, *Yossl Rakover si rivolge a Dio*, tr. it. di A. L. Callow, Adelphi, Milano 1997.

¹³ Sull'importanza filosofica ed esistenziale di tale assunto, rimando all'opera di Tommaso d'Aquino e, in particolare, alla sua dottrina degli atti umani contenuta nella *Somma Teologica* (ST I-II, qq. 6-21).

¹⁴ A mo' di commento personale su questo punto, rimando all'Appendice, dove presento una breve riflessione in merito.

nessun particolare, per quanto piccolo, di quella modalità del rapporto con l'altro che è il rapporto con Dio.

Nei secoli, molte filosofie hanno teorizzato e praticato dimensioni simili a quelle che io ho appena indicato. Ciò è dipeso, penso, dalla presenza, in esse, di alcuni elementi comuni. Se, qui, dovessi indicarne i principali, direi che essi sono: l'attenzione costante agli *accidenti* dell'esperienza, nella consapevolezza che un'essenza non è mai data in modo statico e completamente determinato. Inoltre, la coscienza (va detto, ancora una volta, logica, ontologica ed etica) che l'identità di un qualcosa non è un che di monolitico e di univoco, ma contiene in sé distinzioni, che possono essere capite ed "agite" solo attraverso gli accidenti. Una simile filosofia si impegnerà a dimostrare che l'identità di ciascuna singola cosa, di ciascuna singola azione, di ciascun singolo evento, è un'identità costantemente correlata alla distinzione e, ciò, non tanto per il fatto che sta in relazione con altre identità determinate, ma quanto perché essa stessa è, in sé medesima, distinta. E lo sarebbe anche se esistesse una sola cosa, una sola azione, un solo evento e, dunque, anche se essa non intrattenesse relazioni esterne. L'identità di ciascuna cosa porta entro di sé la distinzione perché essa si estrinseca in accidenti tra loro realmente, e non solo gnoseologicamente, disomogenei, perché il suo divenire non è meccanico, ma si svolge assecondando propensioni la cui attuazione implica contingenza.

Dunque, si tratta di una pratica filosofica rivolta non solo alle scienze naturali, ma anche alle scienze umane e che, di conseguenza, deve saper interagire produttivamente con il vissuto (doloroso o appagato che sia) del singolo individuo. A seconda dei casi, avremo, così, una consulenza filosofica individuale, una consulenza di gruppo, una consulenza mirata a quelle professioni (giornalisti, medici, scienziati, avvocati) che comportano un forte carico di responsabilità etica, una consulenza aziendale¹⁵. In tutti questi casi, ritengo che lo "specifico filosofico" consista nel saper passare dall'esperienza vissuta in prima persona (*Erlebnis*), mai abbandonandola, all'esperienza comunicabile in modo universale (*Erfahrung*). Forse, e soprattutto nella consulenza individuale, questo passaggio sembra, a prima vista, improduttivo, come se comportasse un perdere il sé. Ma poi, a ben vedere, in esso non si perde nessuna delle caratteristiche che ci sono più proprie, anzi le si comprende in modo nuovo, e forse più ampio. In tutti i casi, soprattutto quando si tratta di esperienze di malessere e di conflitto interiore, il passaggio dalla sfera dell'io al rapporto io-tu permette di conseguire

¹⁵ Su questo punto, rimando al mio: *La consulenza filosofica aziendale: una forma pratica per affrontare il rapporto tra etica ed economia*, in «Italiaetica», 2007, n. 2, pp. ..., dove presento un progetto di Consulenza filosofica aziendale.

un vero e proprio stato di salute. Capire che la condizione in cui ci si trova, anche se molto dolorosa, non è identica a se stessi conduce ad una distinzione fra sé e quella condizione stessa che non può non portare con sé un bene: io non sono identico alla situazione di disagio o di conflitto in cui mi trovo, essa è una condizione accidentale, che non coincide con la mia identità.

Questo, io credo, è il centro di gravità metafisico del capire e dell'agire della Filosofia.

Appendice

Per una “messa in fuga” della volontà

Comunque si voglia concepire la volontà *in quanto tale*, meglio sarebbe non concepirla affatto. È come se il problema si riducesse a stabilire il ruolo che essa svolge rispetto alle altre facoltà. Tutt'al più, a partire da posizioni filosofiche “libere” rispetto al problema delle distinzioni tra le facoltà, la volontà appare e scompare nell'insieme della vita emotivo-cosciente dell'uomo: appare come nome, per indicare la “scelta” (consapevole o meno), mentre scompare come astrazione, necessaria ma sempre astrazione, nel “tutto” biologico-emotivo e cognitivo umano.

Meglio liberarsi dell'identità, peraltro innegabile, fra la libertà e la volontà, dove è proprio il libero arbitrio il termine che sta a suggellare una tale identità. In fin dei conti, tutto ciò è giusto: se sono in grado di scegliere è perché ho la facoltà, la capacità, di farlo. E tale capacità, che si trovi in atto o in potenza è, comunque, libero arbitrio, tanto “in negativo” (nel senso del non trovarsi impedito), quanto “in positivo” (nel senso del poter porre in essere l'atto di una scelta). Nel termine stesso di “libero arbitrio”, la nozione che scandisce l'unità di libertà e volontà è, forse, quella di coscienza, dell'esser-coscienti (in modo più o meno consapevole). Ma è proprio questa identità che va ripensata. La libertà non è solo (certamente anche, ma non solo) libero arbitrio e volontà: essa, pur precedendo e rendendo possibile l'arbitrio, la scelta, è anche altro da ciò di cui è condizione.

La libertà come non è soltanto un universale, un concetto, se non per astrazione semplice, così non è neppure un individuale, un particolare in quanto tale, se non per riduzione ai singoli individui che la esercitano (appunto nelle scelte, nell'arbitrio, nella volontà). E non è neppure la sintesi di universale e di particolare, perché, forse, è proprio nella “sintesi”, nella *adaequatio*, più che altro meccanica, di universale e particolare, che la libertà

viene a sparire. Rimane solo la traccia di essa: la scelta, l'arbitrio, la volontà frustrata o appagata.

Ma perché la libertà non si riduce a tutte queste dimensioni e connessioni cui abbiamo fin qui accennato? Perché, penso, ancor prima di una facoltà della sfera emotivo-cosciente dell'uomo, essa è la struttura ontologica dell'oggetto stesso su cui cade la scelta della volontà.

Spesso, e forse per fortuna, ci si accorge di aver scelto e di aver voluto solo *post festum*: non prima di scegliere e di volere. È un bel segno (almeno si spera): il segno di un'adeguatezza non meccanica, istintiva e insieme cosciente, all'oggetto del proprio tendere. *Post festum* ci si rallegra o ci si rattrista della propria libertà: si può essere vicini al proprio oggetto, o lontani da esso, "bene" o "male". "Bene" e "male" che consistono, rispettivamente, nella conformità o nella difformità rispetto all'"ordine, al peso, alla misura", al "ritmo" dell'oggetto del proprio tendere.

Libero è quel legame che può essere instaurato, *liberamente*, fra l'uomo e la natura di ciò a cui egli tende. Rispettare, ammirare, arricchire tale natura rende libero l'uomo, il quale, per sua natura, è già libero. Se la libertà è una facoltà, essa lo è a patto che la si intenda come quella capacità di assecondare, accettare, avvertire e contemplare, una natura che è altra da se stessi. La libertà, se è una facoltà, lo è non tanto di una o anche di tutte le coscienze, quanto del legame tra chi tende e ciò *a cui* si tende.

Se questo è vero avverrà un qualche effetto sulla volontà: un effetto, penso, 'benefico': si dovrebbe sentire un peso nell'essere capaci solo di 'coniugare' il verbo volere: "io voglio", "tu vuoi", "egli vuole" e così via. Mia intenzione non è affatto di cancellare il soggetto (e le sue forme grammaticali). Tutt'altro. Il punto è che il soggetto volente, in quanto libero (in quel senso, da me, solo accennato), non è mai "uno", ma è sempre "legame con altro da sé". La parola stessa volontà dovrebbe essere sempre pronunciata, *de jure*, almeno da due voci. E ciò quand'anche il proferente fosse uno solo: nel suo libero volere è operante il legame, "accordato" o meno, con il "ritmo" del proprio oggetto.