

Philosophica, 45

PHILOSOPHICA

COMITATO SCIENTIFICO

Emilio Baccharini
Università Tor Vergata

Claudio Bonito
Ateneo Pontificio Regina Apostolorum

Luciano Dottarelli
Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione «Auxilium» di Roma

Carmelo Pandolfi
Ateneo Pontificio Regina Apostolorum

Rafael Pascual
Ateneo Pontificio Regina Apostolorum

Maria Chiara Pievatolo
Dipartimento di Scienze politiche, Università di Pisa

Josef Quitterer
Katholisch-Theologische Fakultät, Universität Innsbruck

Guido Traversa
Università Europea di Roma

LA CONSULENZA FILOSOFICA

Una guida per vivere la contemporaneità

a cura di Claudio Bonito

Introduzione di P. Alberto Carrara

Postfazioni di Guido Traversa e Alfredo Sosterò



Il presente volume è stato sottoposto a revisione dalla direzione scientifica della collana.

Un copertina: Busto di Seneca, realizzato da autore anonimo nel XVII secolo, Museo del Prado di Madrid.

Copyright © 2025 by IF Press srl
IF Press srl - Roma, Italia
info@if-press.com - www.if-press.com

ISBN 978-88-6788-403-2
DOI 10.3308/IFP.15

A Noam

PRESENTAZIONE DEL CURATORE

CLAUDIO BONITO

La Consulenza Filosofica è una disciplina che utilizza gli strumenti della filosofia perlopiù derivati dalla tradizione classica e li rende idonei ad affrontare la vita concreta nel suo svolgersi e nel suo divenire e, quindi, a migliorare la qualità della nostra esistenza.

Nata in Germania negli anni '80 grazie al filosofo Gerd Achenbach, che l'ha resa disciplina a sé, il suo uso si è diffuso in vari ambiti della contemporaneità con l'obiettivo di orientare le modalità di abitare il mondo nella "vita di tutti i giorni".

Il master in "Consulenza filosofica e antropologia esistenziale" (I livello) fa parte dell'offerta accademica della facoltà di Filosofia dell'*Ateneo Pontificio Regina Apostolorum*, svolto in convenzione con l'*Università Europea di Roma*, che quest'anno è arrivato alla sedicesima edizione con la particolarità, già consolidata negli anni, di offrire agli studenti (in possesso almeno di una laurea triennale o baccalaureato) la possibilità di seguire le lezioni anche in modalità ONLINE (sia sincrona che asincrona) grazie alle avanzate tecnologie presenti nelle aule multimediali dell'Ateneo. Ha una durata annuale e propone un iter formativo articolato su diverse aree argomentative che investono vari settori della contemporaneità: dal mondo del lavoro all'ambito giuridico, da quello sanitario a quello della comunicazione e sociologico, e così via. Il tutto a valle di una propedeutica che ha lo scopo di fornire gli strumenti storici e teoretici utili a chi non ha una preparazione filosofica specifica di base.

Il Master, inoltre, permette di usufruire del titolo finale congiunto valido sia in ambito pontificio che statale. Alla fine del percorso, gli studenti sono tenuti a presentare una tesi su un argomento a scelta tra quelli toccati durante le lezioni sotto la supervisione di uno dei docenti del Master stesso, indicato dallo studente come relatore. (Per ulteriori informazioni vedi www.apra.org/consfil).

Proprio da qui nasce l'idea che ha dato vita al presente testo: tre argomenti centrali del nostro vivere vengono qui affrontati dalla pro-

spettiva di tre interpreti, tre professionisti che sono stati studenti del master stesso: un manager aziendale, un medico ricercatore e una insegnante di filosofia presso un liceo classico italiano. Essi ci mostrano i risultati teorici e pratici dell'uso della Consulenza Filosofica attraverso la presentazione delle rispettive tesi finali con le quali hanno conseguito il diploma del già citato *Master in consulenza filosofica e antropologia esistenziale*. Grazie a questi contributi, che sono stati scelti per la loro rilevanza argomentativa, abbiamo pensato di dare una significativa rappresentazione dell'uso della Consulenza Filosofica attraverso una modalità che può apparire insolita, ma che secondo noi raggiunge perfettamente lo scopo: quella, cioè, di indagarne l'efficacia proprio dove questa ricerca nasce: nelle aule universitarie, tra docenti di filosofia, studenti e professionisti laureati - perlopiù in scienze umane-, in un confronto che negli anni ha prodotto innumerevoli spunti di riflessioni filosofiche e antropologiche la cui ricaduta nella vita di tutti i giorni si è rivelata estremamente funzionale.

Il Dott. Davide Debernardi, grazie alla sua esperienza di Direttore delle Risorse Umane presso una importante impresa italiana, ci mostra come la Consulenza Filosofica nel mondo del lavoro si fa interprete di un miglioramento delle dinamiche aziendali e, quindi, del benessere dei dipendenti e tenta di raggiungere ciò essenzialmente attraverso il dialogo filosofico con il quale i consulenti aiutano a risolvere conflitti, a prendere decisioni "etiche" e a promuovere un ambiente di lavoro armonioso superando, attraverso un recupero dei valori umanistici, la dicotomia tra dignità umana e utilitarismo. Cosicché un'azienda può beneficiare di un consulente filosofico per affrontare problemi di comunicazione interna e da qui sviluppare una cultura aziendale più inclusiva e collaborativa.

Nella pratica medica emergono continuamente fide etiche e umane imposte dall'uso crescente e totalizzante della tecnologia. La Consulenza Filosofica può aiutare i professionisti sanitari a riflettere sulle implicazioni morali delle loro decisioni e a mantenere un approccio umanistico nella cura dei pazienti. Da qui l'importanza della filosofia come possibile integrazione nei curriculum delle facoltà di medicina. Essa può rappresentare un passo importante nella formazione di medici

e professionisti della sanità in genere, rendendoli capaci di bilanciare competenze tecniche e sensibilità etica e nel mantenere ferma l'attenzione alla centralità dell'uomo e al concetto di "cura" nel suo significato più profondo. Questi temi, trattati nel suo scritto dalla Dott.ssa Kalitsa Filiousi, rappresentano oggi una vera e propria emergenza sociale.

Nel contesto educativo e pedagogico in generale, la Consulenza Filosofica può supportare studenti e insegnanti nel superare difficoltà culturali e personali. Attraverso il dialogo e la riflessione, i consulenti aiutano a sviluppare il pensiero critico e a migliorare il benessere emotivo degli studenti così come ci viene rappresentato dall'esperienza diretta della Prof.ssa Maria Rita Di Benedetto nel suo interessantissimo contributo dove illustra l'uso della filosofia in ambito scolastico attraverso un coinvolgimento diretto degli studenti avviato grazie a un progetto didattico intitolato "Meditazioni filosofiche" e realizzato da un gruppo di docenti del Liceo Classico Internazionale Statale "G. Meli" di Palermo dove lei stessa insegna.

Il presente libro si apre con un' introduzione alla materia ad opera del Decano della facoltà di Filosofia dove il Master è incardinato, il Prof. P. Alberto Carrara, professore stabile della stessa facoltà nonché direttore del Gruppo di Ricerca in Neurobioetica (GdN).

In postfazione sono presenti, rispettivamente, i contributi del Coordinatore accademico del Master stesso, il Prof. Guido Traversa, e del Dott. Alfredo Sostero, docente, sociologo e manager di aziende internazionali. Il primo tratta dell'essenza della Consulenza Filosofica, su "chi è il Consulente filosofico" e quale formazione deve ricevere, mentre il secondo illustra l'ambito filosofico ed etico all'interno del mondo del lavoro nel quale emerge l'esigenza di una *praxis* filosofica.

Grazie a questi autorevoli interventi il presente lavoro ha la pretesa di offrire una prospettiva accademica che la Consulenza Filosofica merita, in quanto dottrina didattica ormai universalmente riconosciuta.

In calce a questa mia presentazione, frutto anche della ormai consolidata esperienza di docenza e del lavoro svolto nell'ambito del coordinamento accademico del master stesso, è d'obbligo soffermarmi sui ringraziamenti, il primo dei quali va sicuramente al Prof. P. Rafael Pascual, direttore scientifico del Master stesso e ordinario di Filosofia

della Scienza presso la facoltà di Filosofia del nostro Ateneo, che con la sua professionalità, il suo rigore e la sua enorme preparazione accademica ha reso possibile lo svolgersi del master stesso, ricoprendone da sempre il ruolo di Direttore scientifico.

È evidente che i ringraziamenti vanno estesi anche a tutte le autorità accademiche (Decani di facoltà, Rettori, Vicerettori accademici) che negli anni si sono succedute e hanno reso possibile la realizzazione del master stesso di cui questo libro ne è una umile espressione.

Questo testo, come detto, si basa essenzialmente sul lavoro di tre studenti delle ultime edizioni: Il Dott. Davide De Bernardis: *L'umanesimo in azienda: un'analisi del consulente filosofico aziendale da un punto di vista morale*, la Dott.ssa Kalitsa Filioussi: *Le sfide della medicina moderna alla filosofia*, e la Prof.ssa Maria Rita Di Benedetto: *Un'esperienza di sportello filosofico in un liceo*.

A questi Autori va la riconoscenza e i ringraziamenti di tutto il Coordinamento per i lavori presentati dei quali ho avuto il piacere, in sede di discussione, di svolgere il ruolo di relatore di tesi. Ma non possiamo certo dimenticare i numerosi studenti degli anni passati che, ugualmente meritori, avrebbero avuto la possibilità di pubblicare i propri lavori e se ciò non è avvenuto è stato solo per cause di contingenza.

I presenti lavori sono stati resi ad una forma editoriale coerente con la pubblicazione di un testo secondo le modalità della casa editrice, ma al di là di piccoli particolari di *editing* i contributi sono perfettamente identici alle tesi originali.

INTRODUZIONE

P. ALBERTO CARRARA, LC.

Decano della Facoltà di Filosofia dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum

La Facoltà di Filosofia dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum (APRA) si distingue per il suo impegno nella formazione di pensatori capaci di coniugare il rigore teorico con una concreta applicazione nella vita personale e sociale. In un'epoca caratterizzata da una crescente specializzazione e da una frammentazione del sapere, la filosofia deve riscoprire la sua funzione originaria di disciplina capace di offrire un orientamento esistenziale e un sostegno nella costruzione di una visione del mondo coerente e significativa. Il Master in Consulenza Filosofica e Antropologia Esistenziale incarna pienamente questa missione, ponendosi, da più di sedici anni, come punto di riferimento per quanti desiderano recuperare il valore pratico della filosofia. Esso non si limita a un approccio teorico, ma propone un cammino di formazione che mette al centro la filosofia come *praxis*, ovvero come un'arte del vivere e uno strumento per affrontare le sfide della contemporaneità.

Nella nostra epoca segnata da policrisi e rapide trasformazioni tecnologiche e sociali, la consulenza filosofica emerge come uno spazio di riflessione capace di offrire strumenti critici per comprendere e affrontare le sfide dell'esistenza. Viviamo in un contesto in cui l'accelerazione digitale, l'iper-connessione e la fluidità dei rapporti umani pongono interrogativi inediti sul senso dell'identità, della libertà e della responsabilità. In tale scenario, la filosofia può costituire un faro, una bussola capace di orientare la persona nel mare dell'incertezza. Il presente volume vuole rappresentare un contributo importante per illustrare il valore e l'efficacia della consulenza filosofica, offrendo testimonianze concrete di chi ha saputo applicarla nei diversi ambiti professionali.

Il motto incastonato nel tempio di Apollo a Delfi, *Gnōthi Seautón* ("conosci te stesso"), ha attraversato i secoli come uno dei principi fondamentali della filosofia occidentale (e non solo della filosofia). Socra-

te, il filosofo che fece della maieutica il cuore del suo insegnamento, interpretò questo monito come un imperativo etico e antropologico. Conoscere sé stessi significa non solo esplorare le proprie inclinazioni e attitudini, ma anche assumere la responsabilità della propria esistenza. Tale conoscenza non è mai fine a sé stessa, bensì un cammino verso la verità interiore, un esercizio che porta all'autenticità dell'essere e alla consapevolezza delle proprie azioni. Da Socrate a Platone, questo percorso si trasforma in un "cura te stesso", un impegno costante verso la virtù e la saggezza.

La filosofia antica non era semplicemente un esercizio intellettuale, ma un'arte del vivere. Da Socrate a Platone, da Aristotele agli Stoici, il compito del filosofo era quello di guidare l'individuo verso una vita più consapevole e autentica. Aristotele, nella sua *Etica Nicomachea*, descriveva la filosofia come la via per la *eudaimonia*, il benessere autentico che nasce dalla realizzazione della propria natura razionale. Gli Stoici, tra i quali Epitteto, Marco Aurelio e Seneca, insegnavano l'importanza della disciplina interiore, del dominio sulle passioni e della capacità di affrontare le avversità con serenità. Oggi, la consulenza filosofica si fa carico di questa eredità, accompagnando le persone nella riflessione su sé stesse, sulle proprie scelte e sul significato della propria vita.

Uno dei pensatori contemporanei che più ha contribuito a riportare alla luce la dimensione pratica della filosofia è stato Pierre Hadot. La sua interpretazione della filosofia antica come *modus vivendi*, e non solo come teoresi, ha avuto un profondo impatto sulla Consulenza Filosofica moderna. Hadot ha sottolineato come la filosofia stessa non sia soltanto un insieme di concetti, ma un esercizio spirituale che trasforma l'individuo. La "cura di sé", concetto sul quale si era già soffermato Michel Foucault, diventa così il presupposto per una autentica cura dell'altro e del mondo. Tale prospettiva risuona profondamente nel nostro Master, che propone un percorso formativo in cui il dialogo filosofico diviene uno strumento di trasformazione personale e sociale.

L'idea della filosofia come disciplina trasformativa, ossia performativa, trova in questo Master un'applicazione diretta: attraverso il dialogo e l'analisi critica, la Consulenza Filosofica aiuta a sviluppare la consapevolezza di sé e delle proprie responsabilità nei confronti del-

la società. In un tempo in cui l'identità personale e collettiva è spesso frammentata, il ritorno alla filosofia come strumento di cura assume un'importanza cruciale.

Viviamo in una società caratterizzata da incertezze etiche, conflitti valoriali e crisi di senso. La filosofia può offrire strumenti critici per affrontare questi problemi, ma deve tornare a essere uno strumento vivo e operativo. Il Master in Consulenza Filosofica dell'APRA si propone di formare professionisti in grado di applicare la filosofia in diversi contesti, tra i quali:

- Il mondo del lavoro, dove il pensiero critico aiuta nella gestione dei conflitti e nella presa di decisioni etiche;
- L'ambito educativo, supportando studenti e insegnanti nello sviluppo di un pensiero autonomo e responsabile;
- Il campo sanitario, offrendo un approccio umanistico alla medicina e alle scelte bioetiche;
- La società civile, promuovendo una riflessione etica e giuridica condivisa sui valori fondamentali della convivenza umana.

La consulenza filosofica rappresenta oggi un ponte tra l'eredità della filosofia classica e le necessità della società contemporanea. Il compito del filosofo non è solo quello di interrogarsi sulla verità, ma anche di offrire strumenti per un'esistenza più consapevole e autentica.

I contributi raccolti in questo volume dimostrano come la filosofia, nelle sue diverse applicazioni, possa ancora oggi essere un potente strumento di comprensione e trasformazione. Le esperienze riportate da professionisti provenienti dal mondo aziendale, educativo e sanitario ci offrono una prospettiva concreta sull'impatto della consulenza filosofica.

Attraverso l'analisi dei temi presentati, emerge come la filosofia non sia un esercizio sterile di speculazione, ma una pratica capace di incidere sulla realtà e di generare un cambiamento autentico. La dimensione teorica si traduce così in un'esperienza vissuta, in un percorso che aiuta le persone a orientarsi nel proprio cammino esistenziale.

In questa prospettiva, il Master in Consulenza Filosofica e Antropologia Esistenziale conferma la sua vocazione di spazio di formazione

e crescita offrendo gli strumenti per una filosofia che non si limita a interpretare il mondo, ma che contribuisce attivamente a migliorarlo.

DAVIDE DEBERNARDI

**L'UMANESIMO IN AZIENDA:
UN'ANALISI DEL CONSULENTE FILOSOFICO
AZIENDALE
DA UN PUNTO DI VISTA MORALE**

INTRODUZIONE

L'obiettivo di questo scritto è quello di guardare alla Consulenza Filosofica – in modo particolare a quella svolta in azienda – da un punto di vista morale. Un tentativo di inquadrare ragioni e motivazioni in chiave etica, ovvero sia analizzare dall'interno del contesto produttivo il *perché* questa pratica giochi un ruolo decisivo nello sviluppo della persona e del lavoratore. Troppo spesso si possiede un'idea dell'etica della vita (*bios-ethos*) decisamente settoriale, legata esclusivamente a tematiche ultime in cui è in gioco l'esistenza dell'individuo, presente o futuro. Parrebbe che il concetto di *dignità* della persona umana, così spesso acclamato in questo ambito, non fosse da considerarsi nel *mezzo* della vita, bensì solo ai drammatici estremi. La domanda, dunque, sorge spontanea: chi e come può occuparsi eticamente delle persone umane *durante* la vita? La risposta a questo interrogativo chiama in causa un numero importante di individui, tra i quali inizia a far la sua comparsa il consulente filosofico. Questo professionista, fondamentale anche e soprattutto nel contesto produttivo, rappresenta una figura rilevante per raggiungere i punti più alti della realizzazione umana. L'ambito lavorativo rappresenta (almeno) un terzo della nostra intera vita. In questo tempo così considerevole si concretizza ciò che Abraham Maslow teorizzava nella celebre “piramide”¹: è pur vero che alla base troviamo i bisogni fisiologici e di sicurezza, che rappresentano un presupposto necessario per avanzare e giungere alla realizzazione personale; eppure, lo scopo è proprio quello di arrivare in cima, all'apice: ai bisogni di *auto-realizzazione*.

È certamente prioritario che l'etica si occupi *in prima istanza* dei bisogni “fondamentali” di sicurezza e di auto-conservazione², eppure se si vuole giungere al vertice di questa piramide è necessario conquistare anche quel senso di *realizzazione del sé* troppo spesso trascurato. Come è possibile scalare i fattori motivanti della soddisfazione, della responsa-

¹ Per approfondire questi concetti si veda A. Maslow, *Teoria della motivazione umana*, Armando editore, Roma 1992.

² Ecco perché l'interesse primario della *bio-etica* è rivolto alle questioni di inizio e fine vita.

bilità, dell'opportunità di avanzamento lavorativo? In queste domande si cela il senso più intimo della figura del consulente filosofico aziendale. In questo scritto tratteremo di *come* un ambiente lavorativo privo di tale sensibilità, difficilmente possa aver successo. Il "puro utilitarismo", nell'ambiente lavorativo è altamente sconsigliabile oltrech  controproducente. La Consulenza Filosofica aziendale, dunque, non mira a *risolvere* tutti (o in parte) i problemi dell'uomo-lavoratore *durante* la sua vita, bensì ha come scopo quello di aiutare filosoficamente a ragionare sulla forma. Questo era il compito delle arti liberali nel Medioevo, questo è il compito del consulente nel terzo millennio: favorire le persone ed i lavoratori a trovare loro stesse la soluzione, incoraggiando quella che potremmo definire una sorta di *maieutica dell'etica*. Partendo da questi presupposti si analizzerà il *perché* il consulente filosofico dovrebbe esser figura centrale e rilevante in tutte le aziende.

MORALE E CONTESTO PRODUTTIVO

1. La realizzazione del sé

Il contesto lavorativo contemporaneo è caratterizzato da dinamiche complesse e sfide che richiedono una riflessione profonda sull'individuo e sul suo sviluppo personale. Questa prima parte si propone di esplorare il concetto di *realizzazione del sé*, concentrandosi sull'importanza di tale attuazione per i lavoratori in azienda. In particolare, si vuole approfondire il ruolo cruciale della consulenza filosofica come strumento facilitante in questo processo e si discuterà il motivo per cui il consulente filosofico possa essere un alleato prezioso in questa ricerca. L'uomo è la risorsa chiave all'interno dell'organizzazione aziendale³. Questa affermazione pare esser condivisa da un numero di teorie così sostenute da poterla considerarla come affermazione *vera*.

Tuttavia, a questo individuo chiamato uomo, è oggi richiesto un livello di flessibilità, ed approccio al cambiamento crescente, di cui raramente nella storia recente si era vista applicazione simile. Le nuove tecnologie, la scalabilità dei processi, la complessità dell'attività lavorativa, hanno condotto l'essere umano verso nuovi bisogni e nuove opportunità in ambito aziendale. È ancora possibile raggiungere la vetta della piramide in solitaria? È possibile parlare di *auto-realizzazione* in un contesto globale così sfidante e mutevole?

La *realizzazione del sé*, intesa come il processo attraverso il quale un individuo sviluppa in toto il proprio potenziale e raggiunge la soddisfazione personale, riveste un'importanza primaria per chi lavora in azienda. La ricerca di senso e di autenticità in un determinato contesto, non è più solamente uno degli aspetti che possono influenzare più o meno positivamente la motivazione (e quindi la produttività e la qualità del lavoro svolto), bensì è il metro di valutazione primario della virtù e della lungimiranza di una azienda. Il lavoro è un aspetto essenziale

³ E. A. Locke, *Organizational Behavior and Human Performance*, 1968.

dell'esistenza umana, ma solo quando diventa espressione autentica di sé può portare a una *realizzazione* piena.

Il consulente filosofico emerge quindi come figura chiave nel supporto della ricerca di sé in ambito lavorativo. La sua formazione filosofica gli consente di guidare l'individuo in un processo di riflessione profonda, aiutandolo a esplorare valori, significati e obiettivi personali. Attraverso dialoghi filosofici strutturati, il consulente filosofico può favorire la propria consapevolezza e la comprensione delle dinamiche esistenziali che influenzano la vita professionale. Potremmo affermare che il consulente filosofico agisce come *guida* nel labirinto dell'esistenza, aiutando l'individuo a riscoprire il filo conduttore della sua originalità. La domanda sorge spontanea: *perché proprio il consulente filosofico può essere efficace in questo contesto?* Certamente non si tratta dell'unica figura in grado di sostenere questo passaggio, eppure la sua specificità risiede nella capacità di applicare concetti filosofici alla vita quotidiana, creando un ponte tra teoria e pratica. L'approccio filosofico consente infatti di esplorare in profondità le questioni etiche ed esistenziali legate al lavoro, offrendo strumenti concreti per affrontare le sfide professionali e personali. È bene visualizzare il consulente filosofico come una sorta di *architetto*, ma *dell'etica applicata*: l'obiettivo è costruire *ponti* tra la filosofia e la vita. Egli, professionista specializzato nell'applicazione della filosofia, guida l'individuo attraverso il processo di analisi filosofica, aiutandolo a sviluppare una comprensione più approfondita di sé e dei propri valori. Allo stesso tempo, il consulente si impegna nell'etica applicata, cercando di tradurre i principi filosofici in azioni concrete e decisioni etiche nella vita quotidiana-lavorativa.

Per questo motivo l'etica riveste un ruolo centrale nella consulenza filosofica e nella pratica di questo particolare *architetto*: fornisce un quadro normativo per affrontare le questioni morali legate alla realizzazione del sé⁴. La consulenza filosofica agisce come un mezzo per tradurre i principi etici in azioni concrete, aiutando l'individuo ad affrontare le sfide in ambito lavorativo e a sviluppare una consapevolezza più profonda. Il consulente filosofico è implicato nelle questioni etiche anche sotto un altro punto di vista: egli prende in carico il consultante con le sue proprie

⁴ S. Natoli, *L'etica del nostro tempo*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 45.

idee, valori, pensieri. Per questo motivo la pratica della consulenza filosofica è strettamente connessa con le etiche applicate: ambedue si legano alla vita, quella reale, vera, dell'individuo. L'etica, questa peculiare istituzione normativa⁵, gioca quindi un ruolo decisivo nella pratica del consulente filosofico. Davanti ad una questione, un problema, una difficoltà lavorativa, sono infatti possibili diverse reazioni: la scelta di chi si adegua in una sorta di *malafede* sartriana⁶, chi ostinatamente nega la realtà in maniera banale ma genuina e chi infine decide di transitare all'etica critica, affrontando con spirito *adulto* ogni situazione.

Il consulente filosofico aziendale mira esattamente a questo: discernere e tradurre l'esperienza quotidiana, stimolando un'*etica critica*. Come un setaccio⁷, il consulente passa in rassegna il reale, per mettere in risalto quanto di importante si cela nella quotidianità. Ciò che rimane nel setaccio è il cuore dell'esperienza della pratica filosofica: se inizialmente ciò è stato definito come realizzazione del sé, ora possiamo proporre un nome più specifico. La *dignità umana* è ciò che "spinge" sia il consulente, quanto il consultante ad elevarsi sui gradoni della piramide di Maslow. La dignità della persona umana è quel sassolino che non può passare le maglie del setaccio a causa della sua *essenza*. Questa dignità, di cui ora tratteremo più dettagliatamente, è il *quid* che rende unica l'esperienza umana e quindi *degn*a di attenzione durante le diverse fasi della sua esistenza⁸.

2. Il concetto di dignità umana

Nella cosiddetta società post-moderna, molti sono gli interrogativi che caratterizzano il nostro tempo e la filosofia può aiutarci in questioni decisive, in maniera decisamente superiore a quanto, troppo spesso, si è portati a credere. In modo particolare, l'ambito morale e ancora di più

⁵ L'etica in questo senso si differenzia dal diritto (poiché non è valida solamente per i cittadini di un determinato luogo), dal costume (con le opinioni ricevute e pregiudizi) e dall'etichetta (che è sempre facoltativa).

⁶ Jean-Paul Sartre, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 2008.

⁷ Il setaccio è l'oggetto che aiuta a *dis-cernere*, ovvero che permette di vedere chiaramente.

⁸ Questo è ripreso anche dal magistero di Papa Francesco, tramite il Dicastero per la Dottrina della Fede nella dichiarazione *Dignitas Infinita*, 2024.

quello specifico delle pratiche filosofiche come la consulenza, necessitano di un approfondimento coerente e aggiornato con il tempo presente e con le sue principali questioni pratiche. Nella società attuale, vi è da più parti una ricerca costante di domande (e conseguenti risposte) circa le problematiche introdotte o rese possibili dallo sviluppo scientifico, dalla tecnica e dal progresso. Tematiche affrontate quotidianamente da ogni lavoratore⁹. Tali questioni sono centrali poiché mirano al cuore dell'individuo, alla sua propria essenza, ovverosia alla dignità insita in ogni persona. Per analizzare il *perché* di questo legame tra pratica della consulenza filosofica e dignità umana, è necessario affrontare una breve disamina di questo concetto. Intorno al concetto di "*dignità umana*", molto è stato detto in passato, ma molto sarebbe ancora da dire. Infatti, tale idea ha subito nel corso del tempo un'attenzione altalenante riservata a pochi altri ragionamenti filosofici. Solamente dopo il secondo conflitto mondiale, dopo decenni di relativa latenza, il tema è tornato sulla scena del dibattito pubblico, con una rinnovata attenzione, in particolar modo in ambito giuridico nella stesura delle carte costituzionali dei diversi Paesi (tra cui Italia e Germania) e dei documenti dell'Unione Europea e delle Nazioni Unite, inerenti ai diritti dell'uomo¹⁰. Tuttavia è opportuno procedere storicamente, sin dagli albori della società, ovvero sin dalle prime apparizioni del termine "dignità": in questo modo sarà visibile il collegamento tra il pensiero sulla dignità e l'attività del consulente filosofico.

In primo luogo, questo concetto filosofico, di difficile definizione, è stato impiegato in due diverse accezioni che, pur evolvendosi nel tempo, si ripresentano sino ai giorni nostri¹¹. Da un lato, il termine indica

⁹ Si pensi ad esempio all'introduzione degli strumenti di intelligenza artificiale nel lavoro quotidiano.

¹⁰ Per citare i più importanti si veda lo *Statuto dell'Organizzazione delle Nazioni Unite* (1945), la *Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo* (ONU - 1948), la *Legge fondamentale delle Repubblica Federale tedesca* (1949) o la *Carta Costituzionale della Repubblica Italiana* (1948).

¹¹ La distinzione, originariamente teorizzata da H. Hoffman in *Die versprochene Menschenwürde* (1993), tr. it. in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 76 (4), pp. 620-650, è ripresa in più occasioni dallo studioso italiano Paolo Becchi. Fra i principali suoi contributi sul tema si ricordano: *Il principio dignità umana*, Morcelliana, Brescia 2013. *Il dibattito sulla dignità umana: tra etica e diritto* (in *Bioetica e dignità umana. Interpretazioni a confronto a partire dalla Convenzione di Oviedo*, a cura di E. Furlan, Franco Angeli, Milano 2009). *La dignità umana nel "Grundgesetz" e nella Costituzione italiana*, (in *Ragion pratica*, 28 (2012)

la speciale posizione dell'uomo all'interno del cosmo, una proprietà di tutti e di ciascuno in quanto appartenenti alla specie umana, una *dote* di diritto acquisita sin dall'origine. Questo è anche il senso che si può evincere dall'Enciclopedia Treccani, nella quale il termine viene definito come “la condizione di nobiltà ontologica e morale in cui l'uomo è posto dalla sua natura umana”¹². Essa è una dimensione ontologicamente connessa all'essenza dell'uomo, che dunque non si può perdere mai¹⁴. L'essere umano, quindi, possiede questa connotazione sin dall'origine della sua esistenza, a causa della sua propria natura. A tale riguardo deve essere ricordata la celebre definizione, presente in più punti nell'opera di Tommaso d'Aquino, secondo cui “*persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*”, ossia che “la persona è una sostanza che si distingue per una proprietà relativa alla dignità”¹⁵.

D'altro canto la parola *dignità* fu usata anche per indicare una certa posizione all'interno della società e un certo ruolo nella vita pubblica del singolo individuo. In questa seconda sfumatura la dignità non deriva più dall'essere al culmine della scala gerarchica della natura, bensì dal posto occupato nella *piramide* sociale, dal riconoscimento terreno, dal prestigio di ogni singolo lavoratore. A tal proposito essa si può accrescere e diminuire¹⁶ con le proprie azioni, è un *valore* che deriva da una specifi-

pp. 25-43). *Il principio della dignità umana: breve excursus storico-filosofico* (in Colloqui sulla dignità umana. Atti del convegno internazionale (Palermo, ottobre 2017), a cura di A. Argi-roffi, P. Becchi, D. Anselmo, Aracne editrice, Roma 2008).

¹² Termine usato dal prof. Francesco Viola nel suo saggio dal titolo: *I volti della dignità umana*, in Colloqui sulla dignità umana, cit., pp. 101-112.

¹³ Definizione proposta dall'Enciclopedia Treccani, visitabile al sito: <http://www.treccani.it/enciclopedia/dignita/>. Per una definizione più esaustiva, ma dello stesso tipo, si veda la voce ‘dignità umana’, curata da F. Viola all'interno dell'*Enciclopedia filosofica*, vol. 3, Bompiani, Milano 2006, pp. 2863-2865.

¹⁴ Di questo parere è anche Carmelo Vigna nel suo intervento: *Sulla dignità della vita umana in prospettiva bioetica*, in P. Cattorini, E. D'Orazio, V. Pocar (a cura di), *Bioetiche in dialogo. La dignità della vita umana e l'autonomia degli individui*, Zadig, Milano 1999, pp. 3-26.

¹⁵ Tale definizione risale ad Alessandro di Hales (morto nel 1245), *Glossa* (1, 23, 9) e riprende quella di Alano di Lille (Alano ab Insulis), *Theologicae regulae* (M.P.L. 210, 899a) che definì la persona «*aliquis aliqua dignitate praeditus*». È ritracciabile in Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, Ia, q. 29, a. 2, ad 2; trad. it. a cura dei Domenicani italiani, *La Somma teologica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1984, vol. III, p. 82

¹⁶ Si veda il saggio di E. Lecaldano, *La nozione di dignità della vita umana: esposizione, critica e ricostruzione*, in P. Cattorini, E. D'Orazio, V. Pocar (a cura di), *Bioetiche in dialogo*.

ca *prestazione* dell'uomo, che non essendo eterna o immutabile, risulta variabile e persino annullabile¹⁷. Un lavoratore sarà tanto più degno se si comporterà in maniera adeguata e rispettosa, se le sue azioni e il suo operato lo renderanno degno agli occhi della *società*, ma allo stesso tempo se sarà fedele ai suoi propri precetti, riuscendo a distinguerli e *setacciare* chiaramente. La società greca e quella romana, certamente si concentrarono maggiormente su questo secondo significato del concetto. I termini greci *timé* e *axia*, e i corrispettivi romani *dignitas* ed *excellentia*, sottolineano prevalentemente l'aspetto dell'onorabilità sociale¹⁸, del merito, della virtù e del potere legato al censo, risultati di un agire morale e pratico dell'individuo. Per i romani in particolar modo, il riconoscimento della dignità sociale del singolo era un obiettivo di prim'ordine, che poteva esser misurato osservando ad esempio il *cursus honorum* di ciascun uomo-lavoratore. Tanto più si progrediva nella società e nel lavoro, tanto più si era considerati degni di stima e di rispetto. Questa dignità umana, così intensamente e profondamente legata all'onore e alla nobiltà d'animo non fu esclusiva del mondo classico, ma ebbe ammiratori anche nella modernità. Thomas Hobbes funge qui da valido esempio, quando nel *Leviatano* afferma che "il *valore*, o pregio di una persona, coincide, come per tutte le altre cose, col suo *prezzo*, cioè con quanto si sarebbe disposti a dare per l'uso del suo potere. Non è perciò un valore assoluto, ma dipendente dal bisogno e dalla stima di altri"¹⁹. In questa visione, dunque, la dignità personale rimane ancora qualcosa da conquistare o da acquistare.²⁰

La dignità della vita umana e l'autonomia degli individui, cit., pp. 27-44.

¹⁷ Ermanno de Fazi, nel suo articolo: *La dimensione biologica, filosofica e spirituale della dignità* (aprile 2005), propone una derivazione del termine dignità dal latino *de-igne*, ossia un "qualche cosa relativo al fuoco". Esso, infatti, ha sia la proprietà di rendere caldo, in un certo senso di dar origine alle cose, ma è anche trasformabile. Il fuoco non è mai uguale, cambia sempre di forma, sino ad estinguersi, a spegnersi se non alimentato.

¹⁸ Cfr. P.P. Portinaro, *La dignità dell'uomo messa a dura prova*, in *Colloqui sulla dignità umana*, cit., p.223.

¹⁹ 14 T. Hobbes, *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 70.

²⁰ Come dice E. Bloch in *Diritto naturale e dignità umana*, trad. it. di G. Russo, Torino 2005.

a. *Un'idea assoluta: le diverse religioni*

Il concetto di absolutezza della dignità fu propria del mondo cristiano sin dalle origini, poiché con il messaggio del Vangelo si sottolineò vigorosamente l'absolutezza della nobiltà umana e il suo possesso originario da parte di tutti gli esseri umani, in quanto figli del Padre, creati “a immagine e somiglianza di Dio”²¹. A differenza del mondo antico, che considerava creature divine solamente i Re, la Bibbia afferma per la prima volta la somiglianza di ogni essere umano con il suo creatore.

La dimensione universale deriva infatti dalla creazione stessa: Dio ci ha creati tutti a sua immagine, non solo il sovrano o il popolo eletto, onorandoci così di una dignità “trascendente”²². Perciò, la dignità non ha bisogno di esser realizzata, in quanto dono divino, ma di essere rispettata poiché è già sempre presente nell'essere umano, in qualsiasi essere umano. Questa dote originaria deve certamente esser conservata con le buone azioni, ma non può mai essere perduta. Traducendo queste affermazioni nel nostro contesto, possiamo affermare che ogni uomo, ogni lavoratore, ha insito nel proprio sé questo dono primordiale. Anche il lavoratore che si macchi del peccato più grave dovrà esser trattato come portatore di una dignità che supera e trascende la sua condotta. A ben vedere, però, questa posizione particolare dell'uomo che trova nell'anima data da Dio un fondamento della dignità, non è condivisa da tutte le religioni: il concetto di dignità assume infatti nei differenti credo alcune connotazioni peculiari.

L'ebraismo, ad esempio, la religione più vicina a quella cristiana, si concentra maggiormente sull'aspetto legato alla *corporeità*. Nel pensiero rabbinico la dignità umana è incondizionatamente parte integrante di ciascun corpo umano, dalla sua formazione in utero sino alla decomposizione nella tomba²³. Le conclusioni sono simili a quelle cristiane, ma diversa ne è la fondazione. Chiunque abbia “forma” umana è

²¹ *Genesi* 1, 27.

²² Il *Catechismo della Chiesa Cattolica*, al n. 357 afferma che: “Essendo ad immagine di Dio, l'individuo umana ha la dignità di persona; non è soltanto qualche cosa, ma qualcuno”.

²³ M.Y. Barilan, *Dignità umana e tradizione ebraica: dall'Imago Dei alla bioetica contemporanea*, in *Bioetica e dignità umana. Interpretazioni a confronto a partire dalla Convenzione di Oviedo*, cit., pp. 163-181.

portatore di dignità. Essa non ha bisogno di esser realizzata, poiché è connessa con il nostro corpo.

Per quanto riguarda la religione induista, la questione della dignità si rende ancora più problematica ed ampia: essa, infatti, non consentirebbe di guardare all'essenziale delle cose, alla vera dimensione unitaria, poiché concentrata esclusivamente nella prospettiva antropocentrica²⁴. Nella visione della religione maggiormente diffusa in India, l'intero universo è considerato nella sua unità come una manifestazione del Brahman e la vita, in tutte le sue forme e non solo in quella umana, è considerata come un'evoluzione di questo *spirito universale*. La supremazia dell'essere umano è solamente una possibilità, per di più non pienamente dimostrata, che nel corso dei secoli ha preso il sopravvento a causa degli uomini stessi: nulla di sacro in più rispetto agli altri esseri vi è nel genoma dell'*homo sapiens*. Non a caso, per l'induismo il desiderio auto-centrato, ovvero il porre l'essere umano al primo posto, è il peccato fondamentale che conduce a tutti i mali dell'umanità perché manca dello sforzo di cogliere l'unità di tutte le cose; quest'ultimo precetto è certamente uno dei punti fondamentali dei *Veda* e delle *Upanishad*, i testi sacri della religione.

Anche la confessione buddhista condivide molti punti con la precedente analisi: invero l'insegnamento del Buddha è volto a destituire ogni pretesa di assolutezza, ovvero ogni incondizionatezza di una presunta *natura umana*²⁵. Ciò che noi siamo soliti chiamare "essere umano" è in realtà un aggregato di diversi composti, senza un'essenza comune, dietro ai quali non esiste alcun principio unitario o assoluto²⁶. La dignità, così come la vita, non è un bene o una conquista perenne: essa va valutata e ponderata in ogni occasione per cedere il posto ad altre priorità, qualora fosse necessario²⁷. La conclusione, in apparenza paradossale, è che nel Buddismo si possa mantenere una nozione di dignità solamente libe-

²⁴ Come propone Sridevi Seeretham nel suo saggio: *Alcune considerazioni critiche sul concetto di dignità umana da una prospettiva induista*, in *Bioetica e dignità umana. Interpretazioni a confronto a partire dalla Convenzione di Oviedo*, cit., p. 284.

²⁵ W. Rahula, *L'insegnamento del Buddha*, tr. it. Paramita, Roma 1994, p. 1.

²⁶ M. Ghilardi, *Il buddhismo di fronte alla bioetica: sul concetto di dignità umana*, in *Bioetica e dignità umana. Interpretazioni a confronto a partire dalla Convenzione di Oviedo*, cit., p. 301.

²⁷ Si pensi che nel credo Buddhista il porre termine a una vita può essere l'atto che maggiormente la rende dotata di dignità. L'atto stesso del suicidio rituale, di certe classi sociali,

randola da ogni vincolo ontologico e rimettendola in discussione ogni volta, allargandola alla sfera dell'ambiente, del cosmo, della totalità.

Ultimo esempio da prendere in considerazione è la concezione islamica della dignità. Vi sarebbe molto da dire su questa religione, la seconda nel mondo per numero di aderenti, ma è sufficiente ricordare che in questa prospettiva vari piani si intersecano. La teologia e la giurisprudenza trovano una straordinaria affinità in quanto in molti Paesi, il testo sacro è anche legge dello Stato. Nell'Islam l'uomo non è, e non può essere²⁸, immagine e somiglianza di Dio. Tuttavia egli è un suo "califfo", una presenza, un segno del divino su questa terra e proprio a causa di tale suo compito, così importante e prezioso, acquista dignità. Anche lo stesso termine *karoma*²⁹ in lingua araba suggerisce questa interpretazione: significa un "dono con generosità", il dono che Dio ha offerto all'uomo per ottemperare al compito a lui attribuito. Si intuisce che solo l'uomo che si farà messaggero di Allah confermerà quella dignità derivata dall'incarico divino. Beninteso le azioni umane, il mantenere fede all'impegno preso, formano un tutt'uno con la dignità originaria che quindi potrà anche essere perduta nel caso della rinuncia alla retta via (*Shari'a*), nell'abbandono della fede³⁰.

In conclusione, tale idea risulterà quindi più vicina all'ideale classico di *dignitas* legata al proprio ruolo/compito nella società, rispetto al contesto delineato dalla tradizione universalistica ebraico/cristiana.

b. Un traguardo da raggiungere

Siffatta idea, indubbiamente ed intimamente connessa al sacro, nonché a uno statuto antropologico legato al divino, trovò un momento di arresto e di revisione nel processo di secolarizzazione in epoca moderna. La rivelazione divina, infatti, non fu più vista come il dato di

era un momento in cui la vita veniva riempita di senso ed era vissuto come un momento di forte onorabilità e rispettabilità.

²⁸ In quanto Dio è l'essere perfetto e neppure rappresentabile, al contrario dell'uomo che non potrà mai esserlo.

²⁹ Per un approfondimento di tutti i termini della dignità in prospettiva islamica si veda A.O. Altwajri, *La dignità humaine dans l'optique de l'Islam*, Rabat, 1420 H/1999, p. 34.

³⁰ Cfr. D. Anselmo, *Dignità dell'uomo e prospettive islamiche*, in *Colloqui sulla dignità umana*, cit., p. 95.

partenza a partire dal quale giustificare la dignità di ogni singolo individuo e per far ciò venne ripreso il significato legato alle virtù che i classici avevano attribuito al concetto, ampliandolo in significato e portata. Fu così che dall'illuminata mente di Giovanni Pico della Mirandola nacque l'*Oratio De Hominis Dignitate* (1486)³¹, manifesto dell'umanesimo italiano e delle capacità umane. L'uomo, divenuto plasmatore di se stesso, si può ora foggiare nella forma più adatta alle sue caratteristiche che devono rispecchiare quella qualità suprema, la dignità, ricevuta in maniera esclusiva. Spetta all'uomo la decisione se elevarsi alle cose divine o volgersi verso la brutalità del mondo sensibile. Quasi 500 anni dopo, questo parrebbe esser ancora uno dei compiti del consulente filosofico aziendale, rapportato alla ormai celebre piramide.

La dignità consiste pertanto nell'*autodeterminazione* del singolo, nella scelta delle proprie azioni. Se da un lato la centralità ontologica dell'uomo all'interno del cosmo è mantenuta, d'altro canto la libertà consente all'uomo di divenire ciò che vuole. La dignità, dunque, rimane un compito *da compiersi*³². L'esortazione di Pico nei confronti dell'essere umano a distinguersi da animali e piante, grazie alla conoscenza e alla sapienza ma soprattutto grazie alla sua *libertà*, aprì le porte alle analisi di Pufendorf e Kant.

Al primo, in una lettura approfondita e non canonica dei suoi scritti, dobbiamo l'introduzione dell'idea che sia la libertà morale, non la natura o il suo particolare *status*, a conferire all'umano quel posto così speciale³³. L'uomo infatti è l'unico individuo in grado di porre autonomamente dei limiti al proprio agire, in grado di sottomettersi volontariamente a leggi che egli stesso si è dato. Non vi è dubbio che questa teoria abbia influenzato e sotto certi aspetti anticipato³⁴ quella kantiana, certamente più conosciuta e sviluppata.

³¹ G. Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a cura di G. Tognon con Pref. di E. Garin, La scuola, Brescia 1989.

³² G. Tognon usa il termine "dignità di funzione", che è "sempre da compiersi", nell'*Introduzione* a G. Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, cit., p. LVIII.

³³ S. Pufendorf, *Il diritto della natura e delle genti*, a cura di F. Palladini e F. Todescan, Cedam, San Giuliano Milanese (MI) 2016.

³⁴ Su questo punto ha ragionato molto P. Becchi in *Il principio dignità umana*, cit., pp.18-20.

Il concetto di dignità per Kant è un tema troppo vasto per poterlo trattare in poche righe di questo contesto. Ci sia sufficiente richiamare alcuni aspetti utili al consulente filosofico. L'essere umano possiede un valore intrinseco, assoluto, in quanto portatore di un imperativo morale incondizionato, afferma Kant nella *Metafisica dei Costumi* (1797), ed è proprio per questa proprietà che va trattato “*sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo*”³⁵. Stando a questa celebre formula dell'imperativo categorico, il filosofo di Königsberg volle porre l'accento su come nessun prezzo possa comprare la dignità e il valore dell'uomo, che non deve mai ridursi strumentalmente ad oggetto di una volontà altrui. Il richiamo a Hobbes è chiaro e immediato: in questo caso la dignità è un *valore senza prezzo*, non cedibile o scambiabile. Tuttavia, non per mezzo del *fatto biologico*, e nemmeno a ben vedere solamente per la sua razionalità, l'uomo si eleva a portatore assoluto della dignità: questo è dovuto all'azione della *legge morale*. Tale idea implica necessariamente che la legge morale non sia solamente una conquista di pochi eletti, bensì una incondizionata, universale e necessaria caratteristica dell'essere. L'imperativo a priori, in primo luogo sarà “*dentro di me*”, ossia richiederà inizialmente che sia io stesso a rispettare la mia dignità, creando così il presupposto per rispettarla negli altri. La priorità assegnata ai *doveri verso se stessi*, quindi, non è casuale. Essi rappresentano la condizione di possibilità per l'osservanza dei doveri verso gli altri³⁶. La dignità per Kant, quindi, riprende l'assolutezza della concezione religiosa, fondandola però sulla libertà dell'individuo e non sulla sacralità della sua creazione. Essa, inoltre, non è influenzata dalle caratteristiche sociali e antropologiche di ciascuno, ma è condizione universale: un principio caratterizzante l'individuo morale. Com'è noto, Kant introduce a questo punto il concetto di *rispetto*: la dignità umana impone a tutti gli esseri ragionevoli il rispetto dei propri simili e prima ancora di se stessi. Ma che cosa è il rispetto? Kant dice che è “*l'espressione appropriata alla stima che un essere razionale deve avere*” nei confronti di ciò che, avendo una dignità, ha “*un valore incondi-*

³⁵ Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. It in Scritti Morali a cura di P. Chiodi, Torino 1970, p. 88 e anche in *Metafisica dei Costumi*, tr. It. a cura di N. Merker, Bari 1973, pp. 333-334.

³⁶ Kant, *Lezioni di Etica*, tr. It. Laterza, Roma-Bari 1984, p. 136.

zionato, *incommensurabile*³⁷. Il rispetto, quindi, lo si deve alle persone in quanto individui autonomi, liberi e dignitosi, portatori in prima persona della moralità. Questa nozione non può estendersi alle cose, che possono far nascere in noi la propensione a sentimenti positivi, ma giammai il rispetto. La forza di alcuni animali, la distanza e la brillantezza dei corpi celesti o ancora la magnificenza di un paesaggio al tramonto possono far nascere in noi una certa ammirazione, simile al rispetto, ma sostanzialmente differente: non essendo portatori della legge morale e dell'imperativo ad essa connessa, non potremo attribuire alle cose la nozione di rispetto. Per tale motivo parlare di *dignità* e *dignità umana* è la stessa cosa, poiché sinonimi entrambi riferibili esclusivamente alla persona. Ciò, a ben riflettere, ha conseguenze sostanziali anche nell'ambito lavorativo: il rispetto verso se stessi, verso i colleghi, verso gli impegni presi e gli obiettivi concordati. Kant, senza poterlo immaginare, ha offerto una chiave di lettura interessante alle dinamiche del lavoro del ventunesimo secolo.

Dopo Kant, numerosi pensatori hanno riflettuto sulla nozione di dignità, con rinnovato interesse: da Nietzsche ad Arendt, da Max Weber ad Elizabeth Anscombe, per giungere fino a Habermas e Nussbaum. Inoltre, il termine o, meglio, il suo significato³⁸, sino a questo punto della storia usato quasi esclusivamente in chiave filosofica o teologica, iniziò a comparire in alcuni documenti ufficiali settecenteschi³⁹. La *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, datata 26 agosto 1789 è forse l'esempio più evidente e conosciuto. Tutti i cittadini, seguendo i valori di libertà, eguaglianza e fratellanza, sono allo stesso modo posti dinnanzi allo Stato e saranno “*egualmente ammessi a tutte le dignità*”, intendendo con il termine le posizioni e gli impieghi pubblici; tuttavia, essi verranno giudicati anche in base “*alle loro capacità, virtù e loro talenti*”⁴⁰. L'idea che vi sia una onorabilità comune a tutti gli uomini, sottoscritta in un documento ufficiale e non solamente nelle parole o nella testa degli studiosi,

³⁷ Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., pp. 294-296.

³⁸ In alcuni casi il termine “dignità” non compare a vantaggio di perifrasi e sinonimi. Questo non deve stupire trovandoci storicamente in un periodo dove la forte concezione religiosa ed il giusnaturalismo erano profondamente radicati e con ciò anche i loro postulati più diretti, quale appunto quello della dignità dell'essere umano.

³⁹ Anche se la tradizione occidentale realizzò pienamente questa riflessione solamente nel XX sec.

⁴⁰ Si veda l'art. 6 al comma 2.

fu certamente un passo in avanti di grande ampiezza. Eppure, leggendo la *Dichiarazione*, vi è l'idea che qualcuno rimanga sempre “un po' più degno” di altri. L'idea, confermata anche dalla storia francese è quindi che questa rispettabilità dell'umano sia data costituzionalmente a tutti, ma vada nondimeno incrementata e perseguita con i propri talenti e le proprie qualità. Inoltre in quegli stessi anni, molti altri documenti giuridici⁴¹ si occuparono implicitamente o più esplicitamente del termine e delle sue implicazioni. Ciò che è possibile notare è che in tutte le riflessioni questa duplice natura della dignità umana, come *assoluta/donata* ma anche come *valore/conquistata*, sembra costituire un dato di fatto. Anche nei documenti più recenti (come la *Carta delle Nazioni Unite* del 1945 o la *Dichiarazione Universale dei Diritti Umani*⁴² del '48) sono molteplici i passi in cui si richiama il termine.

c. *La dignità dell'uomo-lavoratore: la Carta Costituzionale Italiana*

Un ultimo ma interessante spunto di riflessione che unisce le due visioni intorno alla dignità umana, intimamente connessa al mondo del lavoro, è quella presentata dalla *Costituzione Italiana*. In Essa (ma si potrebbe prendere ad esempio anche il *Grundgesetz* tedesco per una impostazione più assolutista) si racchiude la differenza e la tensione introdotta con le teorie della dotazione originaria e della prestazione valoriale. In Italia, la questione dell'onorabilità umana sembra maggiormente collegata a una particolare attitudine sociale dell'uomo: il lavoro⁴³. Come avviene per la dignità nella Carta fondativa tedesca, il lavoro è inserito nel primo articolo nella nostra Costituzione. “*L'Italia è una Repubblica democratica, fondata sul lavoro*”, ed è proprio a questa attività umana che si ricollegano le tre situazioni in cui il termine “dignità” compare nella Costituzione⁴⁴. L'idea generale è che sia proprio il lavoro a realizza-

⁴¹ Per citare i più famosi: la *Dichiarazione di Indipendenza degli Stati Uniti d'America* (4 luglio 1776), la *Declaration of Rights della Virginia* (12 giugno 1776), o ancora nella *Costituzione della Pennsylvania* (28 settembre 1776).

⁴² All'art. 1 si legge “tutti gli esseri umani nascono liberi in dignità e diritti”.

⁴³ F. Bartolomei, *La dignità umana come concetto e valore costituzionale*, Giappichelli, Torino 1987.

⁴⁴ A. Cataudella, *Dignità e riservatezza del lavoratore* (tutela della), in *Enciclopedia giuridica* Treccani, XI, Roma 1989; F. Politi, *La tutela della dignità dell'uomo quale principio fon-*

re pianamente la personalità dell'uomo e con ciò la sua dignità. Nell'Art. 3 si afferma che “*tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge*”, ossia che in un livello sociale quale il nostro, non conteranno più i titoli nobiliari (peraltro effettivamente non riconosciuti) o l'appartenenza a una specifica classe. La pari dignità è quindi volta a eliminare privilegi⁴⁵, dispense, immunità che garantiscano l'esenzione di alcuni dalle regole del diritto. La dignità consente appunto di svolgere un'attività o una funzione secondo le proprie possibilità e proprie scelte, purché adeguati alla condizione, come ricordato nell'articolo 36, ove si sostiene che il lavoratore abbia diritto a una retribuzione che “*sia sufficiente ad assicurare a sé e alla sua famiglia un'esistenza libera e dignitosa*”. In aggiunta, nell'articolo 41 si dice, analizzando l'iniziativa economica privata, che essa “*non può svolgersi in contrasto con l'utilità sociale o in modo da recare danno alla sicurezza, alla libertà, alla dignità umana*”. A ben vedere, i soggetti a cui queste tre diverse disposizioni si rivolgono, sono sempre soggetti *sociali*⁴⁶ (il cittadino, il lavoratore, l'imprenditore) e la Costituzione mira a rimuovere le difficoltà materiali che si oppongono alla realizzazione della loro dignità.

In conclusione, il concetto di dignità è nella nostra Carta connesso al singolo ruolo sociale di ciascuno, che trova nell'attività lavorativa il compimento: è un riconoscimento statale che viene ammesso e garantito ai cittadini in forza della loro appartenenza ed operosità nella comunità⁴⁷. La dignità è qualcosa che il cittadino-lavoratore, non l'uomo, si guadagna con le sue prestazioni sociali e questo trova un fondamento storico nella concezione politica classica romana.

damentale della Costituzione Repubblicana, in A.A. V.V., Studi in onore di Franco Modugno, vol. III, Esi, Napoli 2011, pp. 2261-2682.

⁴⁵ G. Ferrara, *La pari dignità sociale* (Appunti per una ricostruzione), in G. Zangari (a cura di), Studi in onore di Giuseppe Chiarelli, vol. II, Giuffrè, Milano 1974, in particolare pp. 1189-1105.

⁴⁶ Come ricorda P. Becchi in *La dignità umana nel “Grundgesetz” e nella costituzione italiana*, in *Ragion pratica*, 28 (2012) pp. 25-43.

⁴⁷ V. Ferrante, *Dignità dell'uomo e diritto del lavoro*, in A.A.V.V., *Dignità e diritto nei rapporti economici-sociali*, Libellula, Tricase (LE) 2010, pp. 47-55. Egli ritiene superflua un qualsiasi riferimento alla dignità in ambito costituzionale poiché perfettamente sovrapponibile al diritto dei lavoratori.

Perché il puro utilitarismo in azienda fallisce

Nelle pagine precedenti, abbiamo esplorato il concetto di *dignità umana* ponendolo al centro della riflessione etica in ambito aziendale. In questa parte ci spingeremo oltre, immaginando un contesto produttivo distopico dominato dal puro utilitarismo, dove il rispetto per la dignità del lavoratore è assente o, meglio, irrilevante, e ogni principio *etico* può esser sacrificato sull'altare del profitto. Attraverso questa analisi, avvaloreremo l'idea di come tale approccio, lungi dal massimizzare l'efficienza e la produttività, sia destinato al fallimento. L'umanesimo all'interno delle organizzazioni aziendali è un tema cruciale che spesso viene trascurato a favore di una focalizzazione esclusiva sulla massimizzazione del profitto e sull'efficienza operativa. Tuttavia, ignorare l'importanza della dignità umana benintesa e dei principi etici nel contesto aziendale può portare a conseguenze dannose sia per i lavoratori che per l'azienda stessa.

Inutile negarlo: l'idea di un'azienda dominata dal puro utilitarismo, dove la massimizzazione del profitto regna sovrana, può sembrare allettante per ogni imprenditore. Tuttavia, la mancanza di una *bussola morale* rivela le profonde crepe che affliggono questo modello, dimostrando come esso sia destinato al fallimento nel lungo termine. L'utilitarismo puro, nella sua ricerca sfrenata del profitto, ignora la dimensione etica del lavoro riducendo i collaboratori a meri strumenti al servizio della massimizzazione. Come sottolinea Michael Sandel nel suo libro "*La giustizia: un caso contro l'etica utilitarista*"⁴⁸, questa visione disumanizzante mina la dignità del lavoratore, creando un ambiente alienante e privo di significato. Privati di un senso di appartenenza e di una visione comune, i lavoratori in un sistema utilitarista puro perdono la loro naturale motivazione. L'assenza di principi guida e di fattori motivanti intrinseci li rende meno produttivi e inclini all'insoddisfazione. Come sostiene Frederick Herzberg nella sua teoria "dei due fattori", la *mera*

⁴⁸ J.M. Sandel, *La giustizia: un caso contro l'etica utilitarista*, Feltrinelli Editore, Milano 2011.

retribuzione non basta a stimolare la *vera motivazione*: gli individui necessitano di sfide, riconoscimento e crescita personale per prosperare nel proprio lavoro⁴⁹. L'ossessione per il profitto a breve termine innesca una competizione sfrenata tra i dipendenti, ostacolando la collaborazione e la fiducia reciproca. La mancanza di coesione e di reciprocità mina il capitale sociale aziendale, elemento chiave per la crescita e l'innovazione. Robert Putnam, nel suo libro "*Bowling Alone*", illustra come il declino del capitale sociale abbia effetti negativi sulla società in generale⁵⁰. L'utilitarismo senza limitazioni, focalizzato sul profitto immediato, porta a decisioni miopi che non tengono conto delle conseguenze a lungo termine. L'esternalizzazione dei costi ambientali e sociali, la ricerca di manodopera a basso costo e lo sfruttamento delle risorse naturali sono solo alcuni esempi di come questo approccio possa danneggiare l'azienda e la società nel suo complesso. Amartya Sen, ne "*L'idiota sociale*", critica l'utilitarismo per la sua incapacità di considerare le complessità del comportamento umano e le sue implicazioni sociali⁵¹.

L'economia cognitiva dimostra come le emozioni, i valori e le relazioni sociali influenzino le nostre scelte in modo significativo. Ignorare questi aspetti, come fa l'utilitarismo, significa privare l'azienda di una leva fondamentale per la crescita e il successo. Daniel Kahneman in "*Pensieri veloci, pensieri lenti*" evidenzia perfettamente come la razionalità umana sia limitata e soggetta a *bias*, fattori che l'utilitarismo non considera affatto⁵². L'umanesimo, con la sua attenzione alla dignità umana, alla cura dei lavoratori e alla responsabilità sociale, si configura come l'antidoto al fallimento del puro utilitarismo. Solo un'azienda che valorizza il capitale umano e si impegna a costruire un ambiente di lavoro etico e sostenibile può raggiungere la vera prosperità nel lungo termine. Per questo motivo vorremmo prima comprendere in maniera più articolata i due punti centrali di questo ragionamento, ovvero *che cosa* sia la teoria utilitarista e successivamente dedicarci ad esempi del

⁴⁹ F. Herzberg, *The motivation to work*, In H. J. Leavitt (Ed.), *The social problems of industrial society* (pp. 137-143). McGraw-Hill, New York 1965.

⁵⁰ R.D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Simon & Schuster, 2000.

⁵¹ A. Sen, *L'idiota sociale*, Laterza, Roma-Bari 2011.

⁵² D. Kahneman, *Pensieri veloci, pensieri lenti*. Mondadori, Milano 2012.

perché essa non possa esser presa come l'unica posizione attendibile in un contesto aziendale.

a. *La teoria utilitarista*

Prima di addentrarci nel comprendere più dettagliatamente *perché* la teoria utilitarista non sia la risposta corretta nel contesto produttivo, è opportuno richiamare i principi fondamentali di questa teoria. È difficile sintetizzare il pensiero di questa eterogenea categoria, ciò nonostante possiamo affermare che l'utilitarismo, elaborato da pensatori come Jeremy Bentham e John Stuart Mill, si fonda sul principio di *massimizzare la felicità del maggior numero di persone*⁵³. Questa teoria etica, applicata all'ambito aziendale, significa guidare le decisioni basandosi sulle loro conseguenze. In altre parole, l'azienda dovrebbe scegliere l'opzione che massimizzi il benessere complessivo per il maggior numero di persone interessate. Questo significherebbe considerare l'impatto di un'azione su tutti gli stakeholder, non solo sugli azionisti o sui profitti a breve termine. Gli stakeholder potrebbero includere dipendenti, clienti, fornitori, la comunità locale e l'ambiente. L'attrattiva dell'utilitarismo risiede nella sua promessa di prendere decisioni basate su prove e analisi, bilanciando interessi contrastanti e considerando l'impatto su tutti i soggetti coinvolti. Tuttavia, quando si applica questa teoria in ambito aziendale, emergono numerose critiche che ne mettono in discussione l'efficacia e l'adeguatezza.

L'utilitarismo presenta diverse varianti: alcune identificano il bene con il piacere collettivo o individuale, altre cercano di calcolare matematicamente il piacere, mentre altre ancora privilegiano la soddisfazione dei desideri o delle preferenze individuali⁵⁴. Alcune versioni considerano l'utilità delle conseguenze anche per gli animali non umani, mentre altre si concentrano sull'importanza del singolo atto piuttosto che sulla norma generale. Nonostante le numerose variabili, tutte con-

⁵³ J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, a cura di A. Tagliapietra, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 45.

⁵⁴ R. Crisp, *Routledge Philosophy Guidebook to Mill on Utilitarianism*, Routledge, London-New York 1997, p. 34.

dividono il principio generale di *massimizzare al massimo l'utilità per il maggior numero di soggetti*.

Una delle prime questioni che emergono è la difficoltà di calcolare e misurare il benessere in una gamma complessa di scelte. La misurazione richiede un metodo per comparare i piaceri e le sofferenze di diversi individui, cosa che risulta estremamente complicata. Inoltre, quale peso dovrebbe essere dato ai diritti individuali e alla giustizia? Un esempio classico è il marketing ingannevole: sebbene possa portare grandi benefici a un ampio numero di persone, le sue implicazioni etiche e sociali potrebbero essere negative. L'utilitarismo aziendale potrebbe, quindi, giustificare azioni moralmente discutibili in nome del benessere collettivo.⁵⁵ L'utilitarismo è infatti una versione sofisticata del *conseguenzialismo*, che valuta le azioni in base alle loro conseguenze. Una forma tipica di consequenzialismo è quella massimizzante: un atto è giusto se produce le migliori conseguenze possibili. In ambito aziendale, ciò significa che l'atto doveroso è quello che produce il massimo numero di conseguenze positive. Come anticipato, questa posizione solleva alcune riflessioni: come determinare quali conseguenze sono positive? Chi è il soggetto di questo consequenzialismo?

Nella risposta a queste domande si fanno strada due forme complementari di consequenzialismo:

- a) *Egoismo etico*⁵⁶: È giusto fare ciò che massimizza il proprio interesse o benessere a lungo termine. Tuttavia, questa posizione è poco accreditata e spesso associata a figure come il Marchese de Sade o, in tempi moderni, Ayn Rand⁵⁷.
- b) *Utilitarismo classico*. Reso celebre da pensatori come R.M. Hare e John Harsanyi, mira a massimizzare l'utilità generale: un'azione è giusta se, e solo se, massimizza le conseguenze positive per tutti i coinvolti. Questo approccio riduce la morale a un problema matematico, offrendo una soluzione in ogni caso.

⁵⁵ M. Reichlin, *L'utilitarismo*, Il Mulino, Bologna 2013.

⁵⁶ J. Rachels, *Ethical Theory: Theories About How We Should Live*, Oxford University Press, Oxford 2007, p. 120.

⁵⁷ A. Rand, *La virtù dell'egoismo*, a cura di M. La Sorda, Liberilibri, Macerata 1994.

Jeremy Bentham, con la sua opera del 1789, ha inaugurato l'utilitarismo introducendo il calcolo utilitaristico, secondo il quale ogni azione dovrebbe essere valutata sulla base di sette caratteristiche fondamentali per calcolare il piacere. Tuttavia, non specifica quando queste conseguenze debbano essere calcolate: se sul momento o in un tempo successivo. L'utilitarismo, quindi, è una dottrina *teleologica*, secondo cui non esistono criteri di giustizia indipendenti dalle conseguenze; l'essere giusto dipende dal calcolo.

Dopo aver analizzato brevemente il quadro generale dell'utilitarismo, si sollevano prontamente diversi problemi. La prima domanda epistemica è: *possiamo davvero calcolare tutto questo?*⁵⁸ Come è possibile comparare i piaceri personali e interpersonali? Il beneficio che un singolo può trarre da una certa scelta aziendale è difficilmente comparabile con quello di altri. L'utilitarismo richiede di calcolare non solo le conseguenze immediate, ma tutte quelle possibili, sia personali che universali. Questo non presuppone forse una sorta di onniscienza?

Un secondo problema è la distribuzione dell'utilità. L'utilitarismo mira a massimizzare l'utilità aggregata, ossia la somma dell'utilità individuale, senza considerare la distribuzione equa dei benefici. Poniamo il caso di un'azienda che in un'ottica di distribuzione di premi produttività preveda queste due ripartizioni:

- **l'opzione A** prevede che X riceva 100€, Y riceva 100€ e Z riceva 90€
- **l'opzione B** prevede che X riceva 250€, Y riceva 30€ e Z riceva 20€

L'utilitarista, senza indugi dovrebbe scegliere l'opzione B, nonostante la distribuzione sia estremamente iniqua. Bentham aveva riconosciuto questo problema e i marginalisti lo affrontarono con la teoria della "*decrescita al margine*", secondo cui l'utilità decresce man mano che la quantità aumenta⁵⁹. Tuttavia, questo risolve solo parzialmente il problema.

Una terza critica è che l'utilitarismo aziendale permette di violare qualsiasi regola morale, a patto che ciò aumenti il benessere complessi-

⁵⁸ B. Williams, *Utilitarianism: For and Against*, a cura di J.J.C. Smart e B. Williams, Cambridge University Press, Cambridge 1973.

⁵⁹ A. Marshall, *Principi di economia*, a cura di R. Fiorentini, UTET, Torino 1972, p. 188.

vo. Ad esempio, umiliare e brutalizzare un dipendente non è sbagliato se questa azione è finalizzata al salvataggio di altre cinque vite. Bernard Williams ha esemplificato questa posizione con il caso di Jim⁶⁰, mentre Philippa Foot ha sottolineato che l'utilitarista sarebbe disposto a fare di tutto sotto minaccia, anche uccidere 20 persone per salvarne altre 100⁶¹.

La quarta obiezione è che l'utilitarismo richiede troppo. Secondo la teoria della *demandingness*⁶², non possiamo accontentarci di fare qualcosa di buono, ma dobbiamo sempre cercare di fare il meglio possibile. Peter Singer sostiene che dovremmo donare fino a quando dare un dollaro in più ci metterebbe nella stessa condizione di chi stiamo aiutando⁶³. Questo non è forse un consiglio di perfezione piuttosto che un dovere morale? Utilizzando il linguaggio aziendale, l'utilitarismo non distingue tra doveri morali e atti supererogatori, che sono meritori ma non obbligatori. Questo porta a un continuo aumento delle richieste, senza una chiara distinzione tra ciò che è moralmente richiesto e ciò che è moralmente lodevole. Fino a quanto una azienda dovrebbe spingersi per rispettare questi precetti?

Infine, l'utilitarismo riconosce solo ragioni agente-neutrali, ignorando le ragioni agente-relative. Le prime sono ragioni per agire che qualunque individuo possiede, mentre le seconde sono ragioni relative a un individuo specifico. Ad esempio, salvare un collega da un incendio potrebbe avere un valore maggiore rispetto a salvare degli estranei che stanno visitando l'azienda, ma l'utilitarismo non riconosce questo tipo di parzialità. Donare un giorno di ferie ad un collega senior dopo anni di onorato lavoro, piuttosto che all'ingegnere neo laureato assunto da tre giorni, è perfettamente (e moralmente) la stessa cosa. Esistono ragioni di parzialità che non possono essere ignorate senza compromettere il senso comune della moralità.

⁶⁰ B. Williams, *Problemi dell'io*, Il Mulino, Bologna 1985, p. 112

⁶¹ P. Foot, *Virtues and Vices*, Oxford University Press, Oxford 2002, p. 23. Si veda anche della stessa autrice: *Moral Dilemmas and Other Topics in Moral Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2002, p. 45.

⁶² P. Singer, *Etica pratica*, a cura di F. Bacchini, L. Boniolo, e M. Mori, Einaudi, Torino 1989, p. 176.

⁶³ P. Singer, *Fame, affluenza e morale*, a cura di G. De Sanctis, Mimesis, Milano 2010, p. 78.

Nel contesto aziendale, queste critiche diventano particolarmente rilevanti. Ad esempio, consideriamo un'azienda che deve decidere se delocalizzare la produzione in un paese con costi del lavoro inferiori. Dal punto di vista utilitarista, la decisione potrebbe essere giustificata se porta a un aumento complessivo del benessere, riducendo i costi di produzione e aumentando i profitti per gli azionisti. Tuttavia, questa decisione potrebbe avere conseguenze negative significative – anche se quantitativamente minoritarie – per i lavoratori locali che perdono il lavoro, per la comunità locale che subisce un declino economico e per l'ambiente se i nuovi siti di produzione hanno standard ambientali più bassi. Un altro esempio riguarda l'uso di pratiche di marketing aggressive. Un'azienda potrebbe giustificare una campagna di marketing ingannevole che aumenti significativamente le vendite, argomentando che il benessere complessivo è aumentato grazie ai maggiori profitti e alla creazione di nuovi posti di lavoro. Tuttavia, questa pratica potrebbe danneggiare i consumatori che sono indotti a comprare prodotti di cui non hanno realmente bisogno o che non rispondono alle loro aspettative, ma potrebbe anche danneggiare la fiducia del pubblico nell'azienda e nel mercato in generale. Un esempio concreto di utilitarismo aziendale mal applicato è il recente scandalo delle emissioni di Volkswagen⁶⁴. L'azienda ha utilizzato un software per manipolare i test delle emissioni dei loro veicoli diesel, presentando risultati falsi. Dal punto di vista utilitarista, i manager potrebbero aver giustificato questa azione come un modo per mantenere competitività e profitti, proteggendo posti di lavoro e beneficiando gli azionisti. Tuttavia, le conseguenze negative di questa decisione sono state enormi: danni ambientali, perdita di fiducia dei consumatori, sanzioni legali e un grave danno alla reputazione dell'azienda. Questo esempio dimostra come l'adozione di una prospettiva utilitarista possa portare a decisioni eticamente discutibili e dannose a lungo termine.

Un altro aspetto da considerare nel mondo contemporaneo è certamente la sostenibilità⁶⁵. Le aziende sono sempre più chiamate a conside-

⁶⁴ Si tratta di un episodio che ha riguardato la scoperta della falsificazione di dati in merito alle emissioni delle automobili diesel (da qui il nome *dieselgate*) prodotte dalla ditta Volkswagen e vendute negli Stati Uniti d'America e in Europa.

⁶⁵ Unione Europea, *European Green Deal*, disponibile su: https://ec.europa.eu/info/strategy/priorities-2019-2024/european-green-deal_en

rare l'impatto ambientale delle loro operazioni. L'approccio utilitarista puro potrebbe spingere le aziende a prendere decisioni che massimizzano i profitti a breve termine a scapito della sostenibilità a lungo termine. Ad esempio, un'azienda potrebbe decidere di utilizzare risorse naturali in modo intensivo per massimizzare i profitti, senza considerare l'esaurimento delle risorse e i danni ambientali a lungo termine, giungendo a conseguenze negative per le future generazioni e per l'ambiente, mostrando i limiti dell'utilitarismo nel considerare le implicazioni a lungo termine delle azioni aziendali. Considerando le critiche e i problemi dell'utilitarismo, è importante esplorare alternative che possano offrire una guida etica più robusta per le decisioni aziendali. Non è questo il luogo per affrontare la disamina, ma ci basti accennare che una di queste alternative è fornita dalla *teoria deontologica*⁶⁶ che si basa su principi morali fissi e diritti. Secondo la deontologia⁶⁷, alcune azioni sono intrinsecamente giuste o sbagliate, indipendentemente dalle loro conseguenze. Questo approccio può offrire una guida più chiara per le decisioni etiche, proteggendo i diritti degli individui e assicurando che le azioni siano moralmente giustificate.

Un'altra alternativa è *l'etica delle virtù*⁶⁸, che si concentra sul carattere e sulle qualità morali degli individui. Invece di concentrarsi solo sulle conseguenze delle azioni o su principi morali fissi, l'etica delle virtù incoraggia le persone a sviluppare virtù come l'onestà, la giustizia, la benevolenza e la saggezza. Questo approccio può essere particolarmente utile in contesti aziendali, dove la cultura aziendale e il comportamento dei leader possono avere un impatto significativo sulle decisioni etiche. Promuovendo una cultura delle virtù, le aziende possono creare un ambiente in cui le decisioni etiche sono parte integrante delle operazioni quotidiane.

In conclusione, mentre l'utilitarismo offre una prospettiva interessante e rigorosa per la valutazione delle azioni, presenta diverse problematiche che ne limitano l'applicabilità pratica, soprattutto in contesti complessi come quello aziendale. La difficoltà di misurare il benessere,

⁶⁶ Sarebbe più corretto affermare *teorie deontologiche*, poiché ne esistono di molte tipologie. Non potendo qui affrontarle dettagliatamente si utilizzerà il singolare.

⁶⁷ W.D. Ross, *La deontologia*, a cura di S. Socrate, Il Mulino, Bologna 1999.

⁶⁸ A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, a cura di P. Capriolo, Feltrinelli, Milano 1988.

la distribuzione iniqua dell'utilità e le implicazioni morali delle azioni rendono questa teoria insufficiente come guida esclusiva per le decisioni etiche. Le alternative come la deontologia e l'etica delle virtù offrono prospettive che possono integrare o sostituire l'approccio utilitarista, fornendo una guida più robusta per le decisioni aziendali etiche. Le aziende devono quindi considerare un approccio etico più integrato e sfaccettato, che tenga conto delle conseguenze, dei diritti e delle virtù, per navigare attraverso le complesse sfide etiche del mondo contemporaneo⁶⁹. Questo è il ruolo del consulente filosofico aziendale: un professionista che conoscendo il contesto complesso della filosofia (anche morale) e del mondo possa orientare di volta in volta il consultante nella presa di consapevolezza rispetto al reale.

b. Esempi del fallimento

Il puro utilitarismo risulta quindi inapplicabile e controproducente all'interno di un'azienda. Tale approccio, basato sul calcolo razionale di costi e benefici, ignora le dinamiche umane e sociali che influenzano in modo determinante la produttività e il benessere aziendale. Successivamente all'aver analizzato questa visione dal punto di vista teorico, proveremo ora ad avvalorare questa tesi grazie all'aiuto di tre esempi concreti:

- a) Il *Crowding-Out* e la *Traslazione degli Incentivi*: L'utilizzo di incentivi, ad esempio monetari, per aumentare la produttività può generare un fenomeno paradossale chiamato "crowding-out"⁷⁰. Come dimostra l'esempio dei donatori di sangue⁷¹, l'introduzione di un compenso economico può tramutare un'azione motivata da ideali e altruismo in un mero scambio commerciale. La motivazione intrinseca, spinta da valori e sen-

⁶⁹ T. Beauchamp e N. Bowie (a cura di), *Ethical Theory and Business*, Prentice Hall, Upper Saddle River, New Jersey 1997.

⁷⁰ D. Ariely, *Predictably Irrational: The Hidden Forces That Shape Our Decisions*, HarperCollins, New York 2008.

⁷¹ In un esperimento, i ricercatori hanno offerto un compenso di 10 dollari ai donatori di sangue abituali. Inizialmente, si è verificato un aumento delle donazioni. Tuttavia, nel lungo periodo, il numero di donatori è tornato ai livelli precedenti e in alcuni casi è persino diminuito. Questo perché i donatori abituali erano motivati da ideali altruistici e non dal denaro.

so di appartenenza, viene sostituita da una mera valutazione costi-benefici, con effetti negativi sul lungo termine. I lavoratori, ridotti a strumenti per la massimizzazione del profitto, perdono la loro individualità e la loro autonomia, diventando meno coinvolti e meno produttivi. Ciò significa che non sempre la soluzione utilitarista è lungimirante: la traslazione da un *fine reale* ad un *fine economico* allontana la partecipazione di chi possiede idee nette e chiare. La massimizzazione del profitto erode quindi la propria autonomia ed individualità. Gli studi di psicologia dimostrano che gli incentivi monetari possono effettivamente aumentare la produttività nel breve termine. Tuttavia, nel lungo periodo, l'effetto positivo tende a diminuire o addirittura a svanire. Questo perché il lavoratore si "abituava al premio" e la sua motivazione intrinseca, ovvero il piacere di svolgere il proprio lavoro per la sua soddisfazione personale, viene gradualmente erosa.

- b) *Il Paradosso della Infelicità Opulenta e la Distruzione del Capitale Sociale*. L'economista Richard Easterling ha evidenziato il paradosso della "felicità opulenta"⁷²: l'aumento del benessere economico porta ad un incremento della felicità, ma solo fino ad un certo punto. Oltre questa soglia, la felicità tende a stagnarsi o addirittura a diminuire. Un ambiente aziendale dominato dall'utilitarismo puro mina la fiducia e la collaborazione tra i dipendenti, ostacolando la creazione di un solido capitale sociale. La competizione sfrenata e l'individualismo dilagante, tipici di un ambiente utilitaristico, impediscono la condivisione di conoscenze e la collaborazione, elementi essenziali per la crescita e l'innovazione. I dipendenti si sentono in competizione tra loro, piuttosto che collaborare per il raggiungimento degli obiettivi comuni. Questo porta ad una diminuzione della produttività, un aumento del turnover e un clima lavorativo negativo. Il *capitale sociale* rappresenta la rete di relazioni di fi-

⁷² R.A. Easterlin, *Does Economic Growth Improve the Human Lot? Some Empirical Evidence*, in *Nations and Households in Economic Growth: Essays in Honor of Moses Abramovitz*, edito da P.A. David and M.W. Reder, Academic Press, New York 1974, pp. 89-125.

ducia e collaborazione tra i dipendenti. Un ambiente aziendale utilitaristico distrugge questo capitale sociale, con conseguenze negative sulla produttività, l'innovazione e il benessere dei dipendenti.

- c) *L'Asino di Buridano e il Limite della Razionalità Economica.* L'asino di Buridano, incapace di scegliere tra due mucchi di fieno identici, rappresenta il limite della razionalità economica⁷³. Il puro utilitarismo assume che le scelte siano sempre basate su un calcolo razionale di costi e benefici, trascurando le emozioni, le relazioni e i valori. Tuttavia, non tutte le decisioni possono essere prese esclusivamente sulla base di criteri economici. La cortesia, ad esempio, non ha un prezzo definito, ma rappresenta un valore relazionale fondamentale per un ambiente lavorativo positivo. La disponibilità, la cordialità, il sorriso di un/una collega non è monetizzabile. Io non posso pagare per quella caratteristica: il denaro è collegato all'*utilità*, non alla *relazione*. Ciò non significa che sia gratuito, ma semplicemente senza prezzo.

Il puro utilitarismo fallisce all'interno dell'azienda perché ignora le dinamiche umane e sociali che influenzano la produttività e il benessere. Un approccio più olistico, che valorizzi la motivazione intrinseca, la collaborazione e il capitale sociale, risulta più efficace nel raggiungimento di una crescita sostenibile e di un ambiente lavorativo positivo per tutti i dipendenti. Questo è ciò che noi abbiamo definito nei compiti del consulente filosofico aziendale: una figura professionale, attenta e preparata, atta a salvaguardare la *dignità* della persona umana nel suo senso più completo.

Prima di proseguire oltre e concentrarsi sulla figura del consulente, ritengo particolarmente importante il concentrarsi su un paragone filosofico chiarificatore in questo senso. Il modello dell'"*homo oeconomicus*"⁷⁴, centrale nell'utilitarismo puro, rappresenta un'idea

⁷³ A. Sen, *Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory*, Philosophy & Public Affairs, Vol. 6, No. 4, 1977, pp. 317-344.

⁷⁴ J.S. Mill, *Utilitarianism*, a cura di G. Sher, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1979, p. 56

semplificata e riduttiva del comportamento umano nelle aziende⁷⁵. Ignorando le dimensioni etiche, emotive e sociali dell'individuo, questa visione fallisce nel cogliere la complessità delle decisioni aziendali. Questo modello neoclassico è stato messo in crisi proprio perché non tiene conto degli aspetti umani e umanistici, risultando così insufficiente nel cogliere la realtà delle scelte aziendali. Per approfondire questa critica, possiamo fare riferimento alla filosofia di Tommaso d'Aquino, che offre una visione più completa e sfaccettata del processo decisionale umano. L'"*homo oeconomicus*" viene spesso criticato per la sua razionalità limitata e la sua incapacità di considerare fattori *non economici*. Come sottolinea Amartya Sen, la visione unidimensionale dell'utilitarismo ignora la molteplicità delle motivazioni umane, riducendole unicamente al calcolo di costi e benefici⁷⁶. Il modello di "bounded rationality" di Herbert Simon evidenzia come la razionalità umana sia intrinsecamente limitata da vincoli cognitivi, informazioni incomplete e incertezza⁷⁷. Queste limitazioni rendono difficile, se non impossibile, per gli individui prendere decisioni perfettamente razionali in base al solo calcolo utilitaristico. La teoria dell'*electio* di Tommaso d'Aquino⁷⁸ offre un'alternativa più completa all'utilitarismo, considerando l'uomo nella sua totalità, includendo le sue dimensioni razionali, emotive e morali. Il processo decisionale, secondo d'Aquino, si articola in tre atti:

- *Deliberazione/discernimento*: Questo primo atto riguarda la ricerca del modo migliore per realizzare il fine desiderato. Si tratta di un ragionamento complesso e multilivello in cui si esplorano diverse possibilità e si considerano vari aspetti della situazione. La ricerca e l'analisi di diverse opzioni, non solo quelle che massimizzano l'utilità. La prudenza gioca un ruolo

⁷⁵ E. Casadei, *Rational Choice ed Electio Tommasiana*, in *Divus Thomas*, Vol. 121, No. 3 2018 - settembre/dicembre, pp. 330-335.

⁷⁶ A. Sen, *The Impossibility of a Just Liberalism*, *American Economic Review* 83, no. 2 1993, pp. 393-394.

⁷⁷ H. A. Simon, *Bounded Rationality and Organizational Learning*, in *Organization Science* 2(1), 1991, pp.125-134.

⁷⁸ J. Finnis, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press, Oxford 1998.

fondamentale nel valutare le conseguenze di ogni scelta, non solo i benefici immediati.

- *Giudizio della prudenza e della coscienza*: La coscienza, guidata dai principi morali, interviene per vagliare la bontà e l'eticità delle opzioni. Questo aspetto è assente nell'utilitarismo, che si concentra esclusivamente sull'efficacia e sulle conseguenze. In questa fase, si verifica la validità delle conclusioni raggiunte durante la deliberazione. La domanda cruciale è: *ho ragionato bene?* Questo giudizio riguarda non solo l'efficacia pratica, ma anche la bontà morale dell'azione proposta.
- *Scelta*: L'esito di un processo deliberativo complesso che integra razionalità, emozioni e valori morali. La scelta non è solo il risultato di un calcolo costi-benefici, ma un atto libero e consapevole che tiene conto di molteplici fattori. Infine, si arriva all'atto di scegliere, che Tommaso descrive come un atto di libertà intelligente o di desiderio consigliato. È la decisione finale su quale azione intraprendere.

Il mondo aziendale è costellato ogni giorno di decisioni: concentriamoci perciò sul primo atto, *il discernimento*. Nella dinamica della decisione vi è sempre:

- *Una premessa maggiore* (universale), che rappresenta l'ideale o il valore che si desidera realizzare. Ad esempio, trovando la chiavetta del caffè abbandonata per terra in sala bar, il valore ideale potrebbe essere la restituzione dell'oggetto (alla reception o al legittimo proprietario se indicato)
- *Una premessa minore* (particolare), che riguarda l'atto specifico da compiere per realizzare quel valore in una situazione concreta (*hic et nunc*). Ad esempio, trovare il modo di restituire la chiavetta al legittimo proprietario.
- *Conclusione*, ovvero decidere come realizzare concretamente l'azione nel qui e ora.

Applicare questi concetti al contesto aziendale non è affatto fuori luogo. Le decisioni aziendali richiedono spesso un discernimento che va oltre il semplice calcolo economico. Esse coinvolgono considerazioni

etiche e umane che un modello puramente razionale non può catturare adeguatamente. Ad esempio potrei usufruire della chiavetta del caffè smarrita, prima di riconsegnarla. L'approccio di Tommaso d'Aquino ci offre una lente preziosa per comprendere *perché* la teoria utilitarista pura non sia la risposta adeguata. Essa trascura la complessità del processo decisionale umano, che include una *deliberazione morale e pratica* che non può essere ridotta a semplici calcoli economici. Questa prospettiva interdisciplinare e olistica ci permette di riconoscere l'importanza di considerare gli aspetti umanistici nelle scelte aziendali, per rendere le decisioni non solo efficaci, ma anche *eticamente valide*. La teoria dell'Aquinate è estremamente rilevante nel contesto aziendale: considerare le dimensioni umane e umanistiche nelle decisioni aziendali può portare maggiore eticità. Le aziende che considerano le implicazioni morali delle loro scelte possono evitare comportamenti dannosi per i dipendenti, le comunità e l'ambiente.

Non solo, anche una maggior sostenibilità è presa in considerazione: decisioni che considerano l'impatto a lungo termine sulle persone e sul pianeta possono promuovere pratiche aziendali più sostenibili, così come una maggiore responsabilità sociale: la responsabilità sociale d'impresa (CSR) incarna i principi di Tommaso, promuovendo un approccio aziendale che va oltre la massimizzazione del profitto e considera il benessere di tutti gli stakeholder. Il pensiero di Aristotele rafforza ulteriormente l'argomento. Nell'"*Etica Nicomachea*", Aristotele distingue tra *intelletto teoretico*, focalizzato sulla conoscenza astratta, e *intelletto pratico*, che guida le azioni umane⁷⁹. La virtù, per Aristotele, è la capacità di scegliere il bene e agire di conseguenza, concetto chiave nella teoria Tommasiana e assente nell'utilitarismo. L'integrazione delle riflessioni di Tommaso d'Aquino e Aristotele permette di superare i limiti dell'utilitarismo puro nell'azienda. La loro enfasi sulla complessità dell'uomo e sulla centralità dell'etica offre una base filosofica solida per promuovere un modello di business più umano, etico, sostenibile e socialmente responsabile. Le aziende che abbracciano questa visione avranno maggiori probabilità di successo a lungo termine e di contribuire a un futuro migliore per tutti.

⁷⁹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2002, Libro VI, Capitoli 5-7.

Il Consulente in azienda: ovvero ridurre la distanza tra utilitarismo e dignità umana

Il counseling filosofico emerge come una disciplina utile nel tentativo di colmare la distanza tra teoria e pratica, specialmente in contesti aziendali dove l'etica e la filosofia applicata possono offrire prospettive critiche e trasformative. In un ambiente sedotto dall'utilitarismo e dalla massimizzazione del profitto, il counselor filosofico si inserisce come figura chiave che promuove la riflessione critica sulle varie opinioni e pone chiarezza riguardo alla visione del mondo personale e al nostro modo di *esser-nel-mondo*. Questo approccio non solo può arricchire l'analisi etica all'interno delle organizzazioni, ma anche guidare l'implementazione di idee innovative, metodologie e soluzioni che sfidino i processi tradizionali e promuovano una cultura aziendale più eticamente informata.

Il *filosofo-consulente* può essere distinto in quattro aspetti, paralleli ai principi di bioetica ampiamente riconosciuti nel contesto biomedico, formulati da Beauchamp e da James Childress⁸⁰: *autonomia, beneficenza, non maleficenza e giustizia*. Nel panorama sempre più complesso e interconnesso del mondo aziendale contemporaneo, la consulenza filosofica emerge come un approccio innovativo per affrontare le sfide etiche e decisionali che le organizzazioni devono affrontare. Al centro di questo approccio sta l'applicazione dei principi fondamentali della bioetica, che offrono un quadro robusto per orientare le decisioni nel campo della medicina e della ricerca biomedica. Tuttavia, questi principi possono essere altrettanto rilevanti e trasformativi nel contesto aziendale, dove la complessità delle dinamiche organizzative richiede una riflessione approfondita e una guida etica.

Il primo principio, *l'autonomia*, assume un significato cruciale nella consulenza filosofica aziendale. Promuovere l'autonomia significa non solo rispettare la capacità decisionale degli individui all'interno dell'azienda, ma anche incoraggiare un dialogo aperto e inclusivo che consenta a tutte le parti interessate di contribuire al processo decisionale. Questo principio sottolinea l'importanza di un consenso informa-

⁸⁰ T. Beauchamp e J.F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York 2009.

to e consapevole, dove i dipendenti e gli stakeholder siano pienamente informati riguardo alle decisioni aziendali e abbiano la possibilità di influenzarle in modo significativo. Il consulente filosofico, quindi, funge da facilitatore di questo processo, fornendo strumenti e metodologie per promuovere una leadership consapevole e responsabile che rispetti l'autonomia individuale e collettiva.

Il secondo principio, la *beneficenza*, si traduce nella consulenza filosofica aziendale nel perseguire il bene comune all'interno dell'organizzazione. Ciò implica non la massimizzare il profitto, ma la più ampia considerazione del benessere dei dipendenti, la sostenibilità ambientale e l'impatto sociale dell'azienda, giusto per citarne alcune. Il consulente filosofico collabora con i leader aziendali per integrare questi obiettivi etici nella strategia aziendale, promuovendo pratiche di gestione che riflettano un impegno genuino per il miglioramento della qualità della vita all'interno e all'esterno dell'organizzazione. Questo approccio non solo migliora la reputazione aziendale, ma contribuisce anche a costruire relazioni più solide con i clienti, i fornitori e la comunità più ampia.

Il terzo principio, la *non maleficenza*, pone l'accento sull'obbligo etico di evitare danni e pregiudizi non necessari. Nel contesto aziendale, questo principio richiede una valutazione critica delle implicazioni etiche delle decisioni e delle politiche aziendali. Il consulente filosofico lavora per identificare potenziali rischi etici e per sviluppare strategie preventive che proteggano i dipendenti, gli stakeholder e l'ambiente. Ciò include la promozione di una cultura aziendale che valorizzi l'integrità e la responsabilità sociale, e che adotti pratiche di governance trasparenti ed eticamente informate. Inoltre, il consulente può facilitare la gestione etica dei conflitti all'interno dell'azienda, promuovendo una cultura del dialogo e della risoluzione pacifica delle ostilità che rispetti i diritti e le dignità di tutti gli interessati.

Infine, il *principio di giustizia* richiede un impegno per l'equità nelle decisioni aziendali, nella distribuzione delle risorse e nella gestione delle opportunità. Questo principio si riflette attraverso la promozione di politiche di diversità e inclusione che assicurino che tutte le persone coinvolte nell'azienda abbiano pari opportunità di sviluppo e di crescita. Il consulente collabora con i leader aziendali per identificare e

affrontare le disparità esistenti, garantendo che le politiche aziendali siano equamente applicate e che tutte le decisioni rispettino i principi di equità e giustizia sociale.

Alla luce di queste considerazioni potremmo affermare che la Consulenza Filosofica aziendale applica i principi della bioetica nel contesto aziendale, fornendo una guida etica fondamentale per le decisioni e le pratiche aziendali⁸¹. Questo approccio non solo migliora la responsabilità sociale e etica dell'azienda, ma contribuisce anche a costruire una cultura organizzativa basata sui valori, che promuova il benessere dei dipendenti, il rispetto per gli stakeholder e un impatto positivo sulla società nel suo complesso.

Abbiamo approfondito il ruolo fondamentale del counseling filosofico nell'ambito aziendale, esplorando come questa disciplina possa offrire una prospettiva critica e trasformativa in contesti dominati dall'utilitarismo e dalla massimizzazione del profitto. Attraverso l'analisi dei principi bioetici e delle implicazioni etiche, il consulente filosofico emerge come una figura chiave che facilita una riflessione profonda e articolata sulle decisioni aziendali, promuovendo un'etica applicata che consideri sia il benessere individuale che quello collettivo. La bioetica e la filosofia morale rappresentano un terreno fertile per il counseling filosofico aziendale. Entrambe le discipline si concentrano sull'importanza delle parole e sull'analisi coscienziale nella valutazione delle decisioni etiche. Questo reciproco dialogo consente di approfondire la comprensione delle implicazioni morali delle azioni aziendali, fornendo strumenti teorici robusti per affrontare le sfide etiche contemporanee. Il consulente filosofico, con la sua formazione multidisciplinare, può integrare queste prospettive per guidare l'azienda verso decisioni più informate e eticamente fondate. L'etica permea ogni aspetto della vita aziendale, influenzando non solo le decisioni strategiche ma anche la cultura organizzativa e le dinamiche interpersonali. Come suggerito da Volpone⁸², l'etica nasce da condizioni umane e solleva questioni fondamentali sull'identità e l'essenza delle organizzazioni. Ad esempio, la domanda

⁸¹ M. Schwartz, *Ethics and Corporate Governance: An Australian Handbook*, Federation Press, Sydney 2005.

⁸² G. Volpone, *Ethics and the Construction of Organizational Reality: A Heideggerian Approach*, *Journal of Business Ethics*, Vol. 48, No. 2, 2003, pp. 159-167.

cartesiana sull'essenza⁸³ potrebbe esser posta anche in ambito aziendale: qualora cambiassero tutti i dipendenti, tutti i comportamenti, tutte le norme morali, potremmo ancora parlare della stessa azienda? Ecco, quindi, l'importanza di considerare l'impatto umano e morale delle decisioni aziendali. Il consulente filosofico si propone di affrontare queste sfide mantenendo l'integrità delle tre dimensioni cruciali dell'azienda: *posizione, prestazione e potenziale*. Queste rappresentano rispettivamente il presente, il passato e il futuro dell'organizzazione, e il consulente filosofico può contribuire a integrare queste dimensioni per sostenere una visione aziendale eticamente informata e culturalmente coesa.

Nonostante l'interesse dei modelli utilitaristi e della scelta razionale nel contesto aziendale, il nostro studio ha dimostrato che essi non rappresentano gli unici strumenti validi per valutare la complessità e la responsabilità dei ruoli all'interno dell'organizzazione. Il consulente filosofico, con la sua capacità di considerare sia gli interessi individuali che quelli organizzativi, può facilitare decisioni che promuovono il bene sia dei singoli individui che dell'azienda nel suo insieme. Questo approccio integrato non solo contribuisce a migliorare la reputazione aziendale e la fiducia delle parti interessate⁸⁴, ma anche a creare un ambiente di lavoro più eticamente consapevole e socialmente responsabile. In conclusione, il counseling filosofico rappresenta un'importante risorsa per le aziende moderne, offrendo una guida etica che integra teoria e pratica. Attraverso una profonda riflessione sui principi etici, l'analisi delle implicazioni morali e il sostegno alla visione etica delle organizzazioni, il consulente filosofico si posiziona come un *agente di cambiamento positivo*. Promuove una cultura aziendale responsabile, innovativa e sostenibile nel lungo periodo, preparando le aziende ad affrontare le sfide etiche complesse e a perseguire obiettivi che rispettino il valore umano e contribuiscano al benessere della società nel suo insieme.

⁸³ Cartesio, *Meditazioni Metafisiche*, a cura di M. Dal Pra, Bompiani, Milano 2010.

⁸⁴ T. Donaldson e T.W. Dunfee, *Toward a Unified Conception of Business Ethics: Integrative Social Contracts Theory*, *Academy of Management Review*, Vol. 19, No. 2, 1994, pp. 252-284.

CONCLUSIONI

Lo sviluppo integrale del lavoratore

Nel corso di queste pagine, abbiamo esplorato l'importanza della Consulenza Filosofica aziendale da un punto di vista morale, analizzando come questa pratica possa favorire lo sviluppo della persona e del lavoratore all'interno del contesto produttivo. Abbiamo analizzato come l'approccio filosofico possa aiutare a superare una visione settoriale dell'etica, estendendo il concetto di dignità umana⁸⁵ oltre i limiti degli estremi drammatici della vita e applicandolo alla quotidianità lavorativa. La Consulenza Filosofica aziendale non si limita a risolvere problemi pratici, ma mira a promuovere una riflessione profonda sui valori, significati e obiettivi personali dei lavoratori, facilitando così la loro *auto-realizzazione*. In questo contesto, il consulente filosofico agisce come guida, aiutando gli individui a esplorare e comprendere le dinamiche esistenziali che influenzano la loro vita professionale.

Lo sviluppo integrale del lavoratore non è solo un obiettivo desiderabile, ma una necessità imprescindibile per il successo delle organizzazioni moderne. Nel contesto aziendale odierno, caratterizzato da rapide trasformazioni tecnologiche e da una crescente complessità, il benessere e la realizzazione personale dei lavoratori diventano elementi fondamentali per garantire un ambiente produttivo e sostenibile⁸⁶. Il consulente filosofico, con la sua capacità di applicare concetti filosofici alla vita quotidiana, svolge un ruolo cruciale in questo processo. Egli aiuta i lavoratori a sviluppare una consapevolezza più profonda di sé, favorendo la riflessione su valori e significati che trascendono l'aspetto meramente utilitaristico del lavoro. Questo approccio integrale promuove una cultura aziendale più etica e umana, dove il lavoratore è visto non solo come una *risorsa produttiva*, ma come una persona con

⁸⁵ M. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2006.

⁸⁶ E. L. Deci e R. M. Ryan, *Intrinsic Motivation and Self-Determination in Human Behavior*, Plenum Press, New York 1985.

bisogni, aspirazioni e *dignità* propria. Il rispetto della dignità del lavoratore è strettamente legato alla promozione del suo sviluppo integrale. La dignità umana, come abbiamo visto, è un concetto complesso che ha radici profonde nella filosofia e nella storia dell'umanità. Essa si manifesta non solo nel riconoscimento del valore intrinseco di ogni persona, ma anche nel trattamento rispettoso e nella valorizzazione delle sue capacità e potenzialità.

Nel contesto aziendale, questo significa creare condizioni che permettano ai lavoratori di esprimere al meglio se stessi, di sentirsi apprezzati e di vedere riconosciuto il proprio contributo. Il consulente filosofico, attraverso un processo di *maieutica etica*, aiuta a mettere in luce quei valori e quelle dinamiche che sostengono il rispetto della dignità del lavoratore. Solo in un ambiente in cui la dignità è compiuta i lavoratori possono realmente sentirsi parte di un progetto più grande, trovando motivazione e senso nel loro operato quotidiano. Il consulente filosofico dispone di strumenti unici che lo rendono particolarmente adatto a facilitare questo processo di sviluppo. Attraverso dialoghi strutturati, riflessioni guidate e l'applicazione di principi filosofici alla vita lavorativa, egli può aiutare i lavoratori a navigare le sfide professionali e personali con maggiore consapevolezza e saggezza. Egli può fungere da *mediatore etico* all'interno delle organizzazioni, promuovendo una cultura del dialogo e della riflessione critica. Questo ruolo è particolarmente importante in un'epoca in cui le decisioni aziendali sono spesso guidate da logiche economiche, trascurando gli aspetti umani ed etici. Attraverso l'adozione di un approccio filosofico, le aziende possono sviluppare politiche e pratiche più inclusive e rispettose, che tengano conto del benessere e della dignità dei lavoratori.

In conclusione, la Consulenza Filosofica aziendale rappresenta un'opportunità straordinaria per promuovere lo sviluppo integrale del lavoratore e garantire il rispetto della sua dignità. In un mondo del lavoro in continua evoluzione, la figura del consulente filosofico emerge come un alleato prezioso, capace di guidare le persone e le organizzazioni verso una maggiore consapevolezza e umanità. Il successo di un'azienda non può essere misurato solo in termini di profitti e produttività,

ma deve includere anche la qualità della vita lavorativa e il benessere dei suoi membri. Solo attraverso un approccio che tenga conto della dimensione etica e umana del lavoro, potremo costruire organizzazioni veramente sostenibili e giuste, dove ogni lavoratore possa trovare non solo un impiego, ma anche una fonte di realizzazione e dignità.

Spunti per il futuro: una banca dati globale

Nel panorama contemporaneo della consulenza aziendale, la disponibilità di dati pubblici gioca un ruolo fondamentale nello sviluppo e nella validazione delle pratiche professionali. La Consulenza Filosofica aziendale, una disciplina ancora emergente, potrebbe trarre enormi benefici dall'adozione di un approccio basato sui dati. La raccolta e l'analisi di dati anonimi relativi a casi concreti rappresenterebbe un'opportunità unica per far fiorire questa disciplina e migliorare l'efficacia degli interventi⁸⁷. Proporre la raccolta di dati anonimi sulla Consulenza Filosofica aziendale potrebbe sembrare una mossa inusuale o bizzarra, ma offrirebbe enormi potenzialità. I dati anonimi permetterebbero di preservare la privacy dei soggetti coinvolti, garantendo al contempo accesso a informazioni cruciali per l'analisi e il miglioramento delle pratiche consulenziali.

Questi dati potrebbero includere dettagli su contesti aziendali, le problematiche affrontate, le metodologie utilizzate e i risultati ottenuti. Analizzare questi dati consentirebbe ai consulenti filosofici di identificare modelli ricorrenti, valutare l'efficacia degli interventi e sviluppare nuove strategie basate su evidenze concrete. Uno degli aspetti più interessanti dell'adozione di dati pubblici è la possibilità di creare una banca dati di *case study*. Questi esempi concreti offrirebbero una risorsa inestimabile per la formazione e la ricerca. Analizzare casi di successo e fallimento permetterebbe di comprendere meglio le dinamiche in gioco e di sviluppare best practices che possono successivamente essere condivise con la comunità professionale. Ad esempio, un case study potrebbe descrivere un intervento di Consulenza Filosofica in un'azienda manifatturiera che ha affrontato problemi di morale basso e alta rotazione

⁸⁷ J. Hadley e S. Roediger, *Thinking Through Cases: A Course in Philosophical Case Analysis*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 2003.

del personale. I dati potrebbero rivelare come l'approccio filosofico ha aiutato a migliorare la comunicazione interna, a rafforzare la coesione del team e a ridurre i tassi di abbandono. Altri *case study* potrebbero riguardare interventi in settori diversi, mostrando l'adattabilità e la versatilità della Consulenza Filosofica.

La disponibilità di dati pubblici non è solo un vantaggio pratico per i consulenti, ma rappresenta anche un'opportunità per la ricerca accademica. Gli studiosi potrebbero utilizzare questi dati per condurre studi approfonditi sugli effetti della Consulenza Filosofica aziendale, contribuendo a legittimare la disciplina e a espanderne le basi teoriche. Inoltre, i dati potrebbero aiutare a identificare le sfide comuni che le aziende affrontano e a sviluppare approcci innovativi per risolverle. Questo tipo di ricerca è fondamentale per rispondere filosoficamente ai bisogni in continua evoluzione del mondo del business. Certamente un aspetto cruciale nella raccolta di dati anonimi è garantire la trasparenza e il rispetto dei principi etici. È essenziale che la raccolta e l'uso dei dati avvengano in modo responsabile, con il consenso informato delle aziende e dei lavoratori coinvolti. Inoltre, i dati dovrebbero essere gestiti in modo sicuro per prevenire qualsiasi rischio di de-anonimizzazione. La creazione di linee guida etiche per la raccolta e l'analisi dei dati è un passo necessario per assicurare che la consulenza filosofica aziendale mantenga i suoi valori fondamentali di rispetto e dignità umana. La proposta di raccogliere dati pubblici anonimi sulla Consulenza Filosofica aziendale rappresenta un potenziale punto di svolta per la disciplina. Come anticipato, questi dati offrirebbero una base solida per la ricerca, l'innovazione e lo sviluppo delle pratiche consulenziali, permettendo di migliorare l'efficacia degli interventi e di legittimare ulteriormente l'uso della filosofia nel contesto aziendale. Guardando al futuro, è chiaro che l'adozione di un approccio basato sui dati può offrire ai consulenti gli strumenti necessari per affrontare le sfide complesse del mondo del lavoro moderno. Con dati concreti a disposizione, potrebbero continuare a promuovere lo sviluppo integrale dei lavoratori, rispettandone la dignità e contribuendo al successo sostenibile delle organizzazioni.

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV, *Human Cloning and Human Dignity. An Ethical Inquiry*. The President's Council on Bioethics, Washington DC, 2002.
- AA. VV, *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, The President's Council on Bioethics, Washington DC, 2008.
- AA. VV, *La Legge Fondamentale Tedesca*, trad. it. di Anzon e Luther, *Introduzione* di P. Häberle, Giuffrè, Milano 1997.
- Anscombe G.E.M., *Intenzione*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2004.
- Auer A., *Morale autonoma e fede cristiana*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990.
- Beauchamp T. e Childress J.F., *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York 2009.
- Becchi P., *Il principio dignità umana*, Morcelliana, Brescia 2013.
- Bentham J., *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, a cura di A. Tagliapietra, Laterza, Roma-Bari 2000.
- Casadei E., *Rational Choice ed Electio Tommasiana*, in *Divus Thomas*, Vol. 121, No. 3 2018 - settembre/dicembre.
- Finnis J., *Etica, basta la maggioranza?*, intervista a cura di E. Castagna, in *Avvenire*, 9 marzo 2012.
- Frankena W.K., *Etica. Una introduzione alla filosofia morale* (1973), tr. it. a cura di M. Mori, Edizioni di Comunità, Milano 1996.
- Kahneman D., *Pensieri veloci, pensieri lenti*, Mondadori, Milano 2012.
- Lecaldano E., *Prima lezione di filosofia morale*, Laterza, Roma-Bari,
- MacIntyre A., *Dopo la virtù*, a cura di P. Capriolo, Feltrinelli, Milano 1988.
- Mordacci R., *L'etica è per le persone*, Edizioni San paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2015.
- Rand A., *La virtù dell'egoismo*, a cura di M. La Sorda, Liberilibri, Macerata 1994.
- Reichlin M., *L'utilitarismo*, Il Mulino, Bologna 2013.
- Ross D.W., *The Right and the Good*, Clarendon Press, Oxford 1930 (trad. it. *Il giusto e il bene*, Bompiani, Milano 2004).
- Ross W.D., *La deontologia*, a cura di S. Socrate, Il Mulino, Bologna 1999.
- Sandel J.M., *La giustizia: un caso contro l'etica utilitarista*, Feltrinelli Ed., Milano 2011.
- Scheffler S., *The Rejection of Utilitarianism*, Oxford University Press, Oxford 1982.
- Sen A., *L'idiota sociale*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- Simon H.A., *Bounded Rationality and Organizational Learning*, in *Organization Science* 2(1), 1991.
- Spaemann R., *Essere persone*, Editrice La Scuola, Brescia 2013, a cura di G. Brotti.
- Spaemann R., *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, Laterza, Roma-Bari 2007 (ed. or. *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen 'etwas' und 'jemand'*, Klett-Cotta, Stuttgart 1996).
- Szostek A., *La questione antropologica: esiste la verità assoluta sull'uomo?*, in AA. VV, *Natura e dignità della persona umana a fondamento del diritto alla vita. Le*

- sfide del contesto culturale contemporaneo. Atti dell'ottava assemblea generale della pontificia accademia per la vita (città del Vaticano, 25 – 27 febbraio 2002)*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2003, pp. 37-49.
- Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, trad. it. a cura dei Domenicani italiani, *La Somma teologica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1984.
- Vigna C., *Sulla dignità della vita umana in prospettiva bioetica*, in (a cura di) P. Cattorini, E. D'Orazio, V. Pocar, *Bioetiche in dialogo. La dignità della vita umana e l'autonomia degli individui*, Zadig, Milano 1999.
- Volpone G., *Ethics and the Construction of Organizational Reality: A Heideggerian Approach*, *Journal of Business Ethics*, Vol. 48, No. 2, 2003.
- Von Rad G., *Teologia dell'Antico Testamento I*, Paideia, Brescia 1972 (ed. or. *Theologie des Alten Testaments*, I, Monaco 1957).
- Williams B., *Utilitarianism: For and Against*, a cura di J.J.C. Smart e B. Williams, Cambridge University Press, Cambridge 1973.

KALITSA FILIOUSI

**LE SFIDE DELLA MEDICINA MODERNA:
TRA CURA, MEDICALIZZAZIONE E POTENZIAMENTO.
UN APPROCCIO FILOSOFICO**

INTRODUZIONE

Nonostante le loro differenze disciplinari, medicina e filosofia hanno avuto un legame profondo sin dalle loro origini nell'antica Grecia. Ambedue si incontrano nel campo comune dell'essere umano, che in entrambe assume il ruolo sia di soggetto che di oggetto. Tuttavia, questa realtà apparentemente indiscutibile, presenta delle sfide ai giorni nostri poiché sia la medicina che la filosofia hanno seguito percorsi molto diversi rispetto alle loro origini con l'avvento dell'età moderna e della rivoluzione scientifica.

La filosofia, un tempo considerata l'arte della vita e della saggezza, si è gradualmente trasformata in una materia accademica distante dalla sfera esistenziale dell'uomo. Dall'altra parte, la medicina è stata sempre più assorbita dalla tecnica, che ora la domina, perdendo l'aspetto umanistico che un tempo la caratterizzava. Dinanzi all'esigenza di riportare il dialogo filosofico nella vita quotidiana dell'uomo, nasce in Germania nel 1981 per iniziativa del filosofo Gerard Achenbach la Consulenza Filosofica (*Philosophische Praxis*) come tentativo di richiamare il ruolo "pratico" che ha avuto la filosofia nella Grecia classica. D'altro canto, la continua tecnicizzazione della medicina ha contribuito alla creazione di un movimento negli Stati Uniti degli anni '60, le *Medical Humanities*, che aveva lo scopo di compensare l'unilaterale accentuazione del ricorso alla medicina da parte delle scienze naturali con la conseguente oggettivazione dell'uomo.

Hans-Georg Gadamer, nei suoi saggi dedicati alla filosofia della medicina, ha evidenziato la "rimozione del soggetto" come un aspetto cruciale dell'agire medico contemporaneo. Questo processo, intrapreso dalla medicina moderna nel suo passaggio da *ars* a *scientia*, si rivela in realtà un ossimoro. Non possiamo dimenticare che l'oggetto stesso della medicina è un soggetto, e chi la pratica è anch'esso un soggetto.

Le realtà umane, come il corpo, la salute e la malattia, sfuggono a una completa oggettivazione. Allo stesso modo, la "rimozione del senso della vita nel suo legame con la morte" e la considerazione della morte

come un a priori oggettivo dell'osservazione medica, comportano il rischio della disumanizzazione. Gadamer suggerisce che la medicina, per rimanere fedele all'umano, dovrebbe affiancare al paradigma biomedicale anche un paradigma umanistico, che comprenda la metafisica, l'etica e l'antropologia.¹

Oggi si parla di una profonda crisi della medicina che in realtà sembra essere stata innescata dal trionfo stesso del suo aspetto "scientifico". In un'epoca in cui la biomedicina ha raggiunto alti livelli in termini di diagnosi e trattamento delle malattie, sembra che non riesca a svolgere i suoi compiti fondamentali: assistere i pazienti, alleviare la sofferenza e creare un ambiente in cui anche la morte possa avere un significato più profondo e un aspetto più umano. Si ritiene che diversi fattori siano alla base del divario tra i successi della medicina e l'insoddisfazione espressa dai pazienti, tra cui un approccio clinico tecnico che depersonalizza e oscura il ruolo del medico, la frammentazione del sapere e la riduzione del 'carisma' nell'immagine stessa del medico stesso.

La medicina è diventata prigioniera del suo successo. Avendo sconfitto molte gravi malattie e cambiato il modo in cui gli esseri umani affrontano le antiche minacce di malattia, infermità e morte, il suo mandato è diventato confuso. Quali sono i suoi obiettivi? Dove deve fermarsi? È suo dovere primario mantenere in vita le persone il più a lungo possibile, a prescindere dalle circostanze? È suo compito di "curare" o "prendersi cura" delle persone? O è solo un'industria di servizi, pronta a soddisfare qualsiasi fantasia e desiderio dei suoi clienti, sia che si tratti di chirurgia estetica e "su misura", o del desiderio di maternità di donne in post-menopausa?

Porsi delle domande etiche sull'agire medico è già fare filosofia. La prassi medica non può essere considerata a prescindere dell'etica. Oltre che parte intrinseca della prassi, essa ne è il fondamento, il terreno su cui si costruisce la relazione di cura, una relazione che dovrebbe guardare oltre la semplice applicazione di protocolli e trattamenti, per toccare le corde più intime dell'esistenza umana. In questo senso, l'etica

¹ Si vedano le due conferenze *Teoria, tecnica e prassi* (1972) e *Apologia dell'arte medica* (1965) in *Dove si nasconde la salute*, Raffaello Cortina, Milano 1994.

non è qualcosa di esterno o di aggiunto alla medicina, ma è il cuore stesso dell'agire medico.

Oggi assistiamo ad un notevole squilibrio tra le competenze scientifiche e la riflessione etica, nonché il quadro normativo che dovrebbe governare l'uso di tali conoscenze. La riflessione filosofica può fornire una bussola al medico in questa esplorazione, aiutandolo a ponderare i motivi e i significati delle sue azioni. L'iper-specializzazione è un fenomeno irreversibile; la ricerca scientifica continua ad espandere la nostra conoscenza e abilità tecnica, e i metodi diventano sempre più sofisticati. C'è l'aspettativa di avere tutto sotto controllo, ma si trascura il fatto che l'essere umano non può essere programmato e programmabile, ma rimane imprevedibile.

La crescente tendenza alla medicalizzazione, ossia la tendenza a considerare le normali condizioni umane come malattie da trattare, spesso attraverso l'uso eccessivo di farmaci o interventi invasivi, solleva a sua volta, importanti interrogativi sul confine tra normalità e patologia, sulla medicalizzazione dell'esperienza umana e sulle implicazioni per la salute pubblica e individuale.

Parallelamente, assistiamo ad un crescente interesse per il potenziamento umano, attraverso l'uso di tecnologie e sostanze che mirano a migliorare le prestazioni fisiche, cognitive o emotive delle persone. Se da un lato il potenziamento può offrire nuove opportunità per migliorare la qualità della vita dei pazienti e affrontare sfide mediche, dall'altro solleva profonde questioni etiche riguardanti l'equità, l'autenticità e l'alterazione dell'identità umana.

In questo contesto, il ruolo del medico si è notevolmente evoluto, passando dalla figura tradizionale del guaritore alla figura di un professionista impegnato in complesse dinamiche socioculturali, tecnologiche ed etiche. La sua responsabilità di curare, alleviare il dolore e promuovere il benessere, si intreccia con sfide etiche sempre più complesse, richiedendo una riflessione critica sulla natura e lo scopo della pratica medica. Credo che, in questo periodo storico, ci sia un urgente bisogno di una profonda riflessione di fronte a tutti questi cambiamenti rapidi.

CAPITOLO I

LA CURA COME CONCETTO FILOSOFICO

1. Fenomenologia della cura

Iniziamo questo capitolo esplorando come la filosofia ha trattato il tema della cura, nelle sue varie sfumature, cura di sé e cura dell'altro. L'approccio filosofico serve a ricondurre il concetto di cura alla sua origine, come parte integrante dell'esistenza umana e, quindi, molto più ampia di quella limitata ai soli termini "clinici".

Nella nostra tradizione occidentale, troviamo solo momenti isolati di attenzione alla cura che nel loro insieme non hanno prodotto importanti sviluppi o riflessioni sistematiche. La cura non ha avuto l'onore di comparire nella sfera pubblica insieme ai principi fondativi della nostra civiltà come la libertà, l'uguaglianza, o la giustizia. Infatti, nel pensiero moderno il 'topos' della cura viene quasi esclusivamente riportato alla sfera privata e intima, legittimando anche essa a sua volta la separazione pubblico/privato che corrisponde ad uno dei tanti dualismi della filosofia occidentale.

Elena Pulcini definisce la cura una specie di Cenerentola il cui valore è stato avvertito fortissimamente negli anni recenti a causa della pandemia che ci ha portato a fare i conti con la nostra vulnerabilità.

«è innegabile che, dal momento in cui la cura viene riconosciuta come una qualità eminentemente femminile -nell'accezione che viene oggi ben sintetizzata dal termine inglese "care"- , essa subisce un processo di svalutazione e di marginalizzazione che accomuna il suo destino con quello delle donne».²

2. La cura come essere-nel-mondo

L'uomo, costantemente immerso nel suo essere nel mondo, deve affrontare la sua condizione fragile, che si manifesta in diverse forme e dimensioni: nasciamo vulnerabili e fragili, viviamo con la costante pos-

² E. PULCINI, *La cura, le emozioni e il soggetto vulnerabile*, «Il tema la cura», I castelli di Yale online VIII, 2020, 2, pp. 3-24.

sibilità della malattia e sperimentiamo il declino con l'avanzare dell'età, fino alla morte. Nessuno può considerarsi completamente autonomo o indipendente. Ed è precisamente la dignità dell'essere umano a porre sempre una domanda: quella della cura. E non ci può essere nessuna altra risposta tranne quella del 'prenderci a cuore' la fragilità umana.

È innegabile che la cura rivesta un ruolo fondamentale nell'esistenza umana. Senza di essa, la vita non può prosperare. Nessuna società può assicurare una buona qualità di vita se le persone non si occupano reciprocamente l'una dell'altra. Sono questi gesti di cura che ci hanno accolto nella vita e permesso di reggere la fragilità come neonati. Con gesti di cura accompagniamo i nostri morti al loro ultimo riposo.

Dice a proposito Luigina Mortari: «La cura costituisce la qualità essenziale della condizione umana. Poiché la cura non è qualcosa che ci appartiene, come il corpo e la mente, ma è il modo di esserci cui si deve dare forma, si può dire che la condizione umana è quella di essere chiamati a qualcosa di essenziale che sempre manca: la cura. L'esserci è sempre una tensione continua a procurare ciò che è necessario per conservare la vita, ciò che la fa fiorire e ciò che ripara le ferite che accadono nel tempo.»³

«*Das Sein des Daseins ist die Sorge*» (L'essere dell'esserci è la cura). Con queste parole, Martin Heidegger, nel suo celebre lavoro "Essere e tempo", affronta il concetto di cura (*Sorge*). Il filosofo tedesco dedica ampio spazio al concetto della cura, attribuendole un carattere primariamente ontologico. Secondo Heidegger, la cura assume una valenza ontologica, costituendo parte integrante dell'essere umano. Per affrontare autenticamente il mondo della vita, l'uomo è chiamato a adottare un atteggiamento di cura.⁴

Riportando alla luce la favola di Igino, Heidegger fonda il concetto della cura nel mito. La Cura dà forma all'uomo e lo conserva finché vive, mentre corpo e spirito sono affidati alla Terra e a Giove rispettivamente:

«Du, Jupiter, weil du den Geist gegeben hast, sollst bei seinem Tode den Geist, du, Erde, weil du den Körper geschenkt hast, sollst den Körper empfangen. Weil aber die Sorge dieses Wesen zuerst gebildet, so möge, solange es lebt, die

³ L. MORTARI, *Aver cura di sé*, Raffaello Cortina, Milano 2019, p. 7.

⁴ M. INGROSSO, *La cura come sistema multidimensionale*, in *Riflessioni sistemiche*, n. 7, dicembre 2012, p. 35.

Sorge es besitzen. Weil aber über den Namen Streit besteht, so möge es homo heißen, da es aus humus (Erde) gemacht ist». (Tu, Giove, poiché hai donato lo spirito, dovrai riprendere lo spirito alla sua morte; tu, Terra, poiché hai donato il corpo, dovrai ricevere il corpo. Ma poiché è stata la Cura a formare per prima questo essere, possa, finché esso vive, la Cura possederlo. E poiché c'è disputa sul nome, che esso si chiami homo, essendo fatto di humus (terra)⁵

L'essere umano è intrinsecamente legato alla cura per tutta la sua esistenza, essendo una combinazione di corpo e spirito. Queste potenti suggestioni riguardanti l'appartenenza esistenziale ci permettono di andare oltre una visione puramente qualitativa dell'uomo. In questa prospettiva teorica, le idee di Heidegger continuano a fornire stimoli e motivi di riflessione, anche in termini etici, a partire dalla definizione di cura come radice fondamentale dell'essere umano. Questa 'radicalità' è presentata come una propensione naturale, nonché una forma particolare di conoscenza e di 'avvicinamento' agli altri.⁶

Heidegger, come è noto, utilizza linguisticamente il termine *Sorge*, che in tedesco significa 'preoccupazione' 'attenzione' o 'interesse', e che egli presenta come la traduzione diretta del latino 'cura'. Il termine "Sorge" descrive la trascendenza finita dell'esistenza, l'unità della struttura trascendentale del suo più intimo essere bisognoso (*Bedürftigkeit*). "Bedürftig" è l'uomo nella misura in cui deve costantemente "preoccuparsi" del suo poter essere, una prova della sua imperfezione, cioè della sua finitezza. La parola "Sorge" mostra anche una capacità positiva dell'esistenza, il suo "poter essere" (*Seinkönnen*). Può "preoccuparsi" di andare oltre sé stesso, cioè di essere consapevolmente nel mondo. Analogamente a questa struttura di "Sorge" dell'esistenza, il suo rapporto con le necessità quotidiane viene chiamato "Besorgen", il rapporto con gli altri, il "Mitdasein", viene chiamato "Fürsorge". Il "Mitsein" è un componente esistenziale inseparabile dell'essere-nel-mondo (*Dasein*). L'altro, il "Mitdasein", è co-originario con l'esistenza propria. Sulla base

⁵ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1977, p. 267.

⁶ F. VOLPI, *È ancora possibile un'etica? Heidegger e la "filosofia pratica"*, «Acta Philosophica», II (2002), 2, p. 301.

di questo *Dasein*, il mondo è sempre quello che condividiamo con gli altri. Il mondo dell'esistenza è un mondo condiviso.⁷

Il modo in cui ciascuno di noi intende il rapporto di cura con gli altri è costantemente legato alla scelta tra autenticità e inautenticità. Lo stesso principio vale anche per il nostro rapporto con noi stessi. Martin Heidegger sembra aver anticipato l'oggettivizzazione dell'altro come forma dominante delle relazioni ed interazioni umane moderne. L'altro viene considerato un ente diverso e separato, d'allontanare se considerato 'pericoloso' oppure da sfruttare e utilizzare come oggetto. L'inautenticità può emergere come paradosso quando si esercita una professione di cura quando ci si occupa degli altri come portatori di malattie e disabilità, ma non come persone con cui comunicare, formando un mondo comune.

Il rimedio, secondo il filosofo tedesco, è lo stesso tendere verso un *Dasein* autentico, una pratica che ci mette in guardia contro la tendenza a possedere gli altri come possediamo le cose. La cura autentica consiste nel prendersi cura dell'altro riconoscendolo come coesistente e privo di gerarchie ontologiche. Non lo sostituisce o ne prende il posto, ma gli concede la possibilità di essere sé stesso senza vincoli. Heidegger immagina l'altro come un doppiante di sé stesso, non riducibile a un semplice numero all'interno di un gruppo, ma come un individuo libero e autentico. Come scrive Heidegger: «Io non sono io nel senso del me stesso che mi è proprio, ma sono gli altri».⁸

3. Le parole della cura

Il concetto di cura si trova strettamente connesso a termini come terapia, salute, benessere, ma può anche indicare preoccupazione, sollecitudine, ansia così come essere usato per intendere attenzione, relazione, cura di sé e cura per gli altri.

Nell'antichità classica, la *techne medica* si concentrava sul corpo, strettamente associata alla malattia e alla salute fisica dell'uomo, lascian-

⁷ D. KIERNAN, *Heidegger: Mitsein, Fürsorge*, in *Esistenziale Themen bei Max Frisch: Die Existenzialphilosophie Martin Heideggers in den Romanen "Stiller, Homo Faber" und "Mein Name sei Gantenbein"*, De Gruyter, Berlin-Boston 1978, pp. 86-132.

⁸ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* (1927), Longanesi, Milano 2009, p. 161.

do alla filosofia la cura dell'anima. Nelle *Vite dei filosofi* Diogene Laerzio conferma questa distinzione tra medicina e filosofia, tra cura del corpo e cura dell'anima, facendo riferimento all'epigramma, inscritto sulla lapide di Platone: «Apollo fece nascere per gli uomini Asclepio e Platone: l'uno per la cura del corpo, l'altro per la cura dell'anima».⁹

Platone, denuncia questa separazione nella antica pratica medica quando nel *Carmide*, usando come pretesto la cefalea sofferta dal giovane protagonista del dialogo, sottolinea come non sia accettabile curare il corpo senza contemporaneamente curare anche l'anima: ὅπως, τῷ φαρμάκῳ τούτῳ μηδεὶς σε πείσει τὴν αὐτοῦ κεφαλὴν θεραπεύειν, ὃς ἂν μὴ τὴν ψυχὴν πρῶτον παράσχη τῇ ἐπωδῇ ὑπὸ σοῦ θεραπευθῆναι (che nessuno ti convinca a curare la propria testa con questa medicina, se prima non avrà affidato la sua anima alla cura dell'incantamento).¹⁰

La cura rivolta al corpo, veniva chiamata *θεραπεία* (therapeia), e il verbo corrispondente *θεραπεύειν*, mentre per per la cura dell'anima, termine e verbo corrispondenti erano *ἐπιμέλεια* (Epiméleia) ed *ἐπιμελεῖσθαι*. Tale distinzione tra *θεραπεία*, e *ἐπιμέλεια* intesa piuttosto come un intervento etico-pedagogico orientato alla formazione del carattere dei giovani, corrisponde ai due verbi inglesi to “cure” e to “care”, ampiamente richiamati dalle odierne “Etiche applicate” della cura, ossia le *Care Ethics*.¹¹

La parola “therapeia” nell'antichità si presenta come un termine carico di una serie di molteplici significati. Oltre al significato della cura può denotare il servizio, il rispetto e persino il culto. Ad esempio, Platone, nel quarto libro della *Repubblica*, fa riferimento alla fondazione dei templi e agli altri sacrifici dedicati agli dèi come “θεῶν τε καὶ δαιμόνων θεραπείαι,” ovvero il culto verso gli dei e i demoni.¹² In questo contesto, il verbo “θεραπεύω” (therapeuo) innanzitutto significa servire ed ono-

⁹ DIOGENE LAERZIO, III, *Vite dei filosofi III*, Laterza 1983 p. 45.

¹⁰ PLATONE, *Charmide*, 157a3-b1, trad. Pucci, 1984.

¹¹ R.L. CARDULLO, *La “cura di sé” come prima tappa del progresso spirituale dell'uomo nei commentari neoplatonici all'Alcibiade primo*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 231 (2020), p. 10.

¹² cf. Platone, *Politeia* 427b. A cura di G. Reale.

rare le divinità, ma lo ritroviamo anche nelle Leggi di Platone, indicando il profondo rispetto e onore dovuti ai genitori.¹³

Così potremmo dire che l'atto di prendersi cura dell'altro (oltre che degli dèi o dei genitori) deriva da questa concezione primaria: il rispetto verso gli dèi e il culto che si offre loro, sembrano costituire il modello di riferimento per l'azione terapeutica che mettiamo in atto nei confronti di un essere umano.

4. Cura di sé e cura per gli altri nell'epoca classica

*“La cura di sé, prende forma, e non può che formarsi,
a partire da qualche riferimento all'Altro.”*

M. Foucault *L'ermeneutica del soggetto*

La filosofia classica, essendo uno stile di vita pratico piuttosto che un discorso meramente teorico, vede nel concetto di cura quello strumento attraverso il quale il filosofo antico educa (παιδεύειν) i giovani. Il filosofo assume un ruolo fondamentale come guida psicagogica, prendendosi cura dell'anima del discepolo attraverso i bei discorsi che si intrecciano tra le anime. L'efficacia di questi discorsi è ben rappresentata da una straordinaria metafora visiva esposta nell'Alcibiade I.

«Dunque, se un occhio guarda un altro occhio e fissa la parte migliore dell'occhio, con la quale anche vede, vedrà se stesso [...]. Se allora un occhio vuol vedere se stesso, bisogna che fissi un occhio, e quella parte di questo in cui si trova la sua eccellenza visiva [...] Ora, caro Alcibiade, anche l'anima, se vuole conoscere se stessa, dovrà fissare un'anima, e soprattutto quel tratto di questa in cui si trova l'eccellenza dell'anima, cioè la sapienza (σοφία) [...] possiamo noi indicare nell'anima una parte più divina di quella in cui risiedono la conoscenza e il pensiero?». ¹⁴

La paideia aveva lo scopo di trasmettere quei valori fondamentali della polis ai discepoli e mirava alla formazione di carattere e della personalità sul modello del καλὸς καὶ ἀγαθός (kalòs kai agathòs) e in vista

¹³ cf. Platone, *Nomoi* 886c. A cura di G. Reale.

¹⁴ Platone, *Alcibiade I*. A cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2016

della εὐδαιμονία (eudaimonia), intesa come piena fioritura dell'uomo in tutte le sue potenzialità.¹⁵

Dal dialogo platonico Alcibiade I apprendiamo che per raggiungere la bellezza dell'anima e della personalità, è essenziale prendersi cura di sé (ἐπιμελεῖσθαι). Tuttavia, per comprendere appieno cosa significhi questa cura di sé, Socrate fa riferimento al celebre detto “conosci te stesso”, inciso sul frontone del tempio del dio Apollo a Delfi. Egli afferma che colui che ci esorta a conoscere noi stessi ci sta in realtà invitando a conoscere la nostra anima : “L'anima, dunque, ci ordina di conoscerla, colui che comanda di conoscere se stessi” (ψυχὴν ἄρα ἡμᾶς κελεύει γνῶρισαι ὁ ἐπιτάττων γνῶναι ἑαυτόν), collegando così la conoscenza di sé alla cura. Solo attraverso la consapevolezza di noi stessi e la scoperta della nostra essenza interiore, ovvero dell'anima, possiamo veramente comprendere che prendersi cura di sé significa prendersi cura della nostra natura più autentica.¹⁶

Socrate, rivolgendosi ad Alcibiade, afferma che la questione è chiara: se conosciamo noi stessi, saremo in grado di comprendere anche come prenderci cura di noi stessi (τὴν ἐπιμέλειαν ἡμῶν αὐτῶν); tuttavia, se non c'è la conoscenza di sé, non potremo nemmeno comprendere che tipo di cura avremo bisogno.¹⁷

Dunque, il dettame morale della ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ andava intesa come un modo di considerare se stessi, uno “sguardo interiore” rivolto al nostro modo di agire, di discernere e di stare al mondo. Il concetto di cura di sé è stato riportato all'attenzione dei nostri tempi soprattutto per opera di Michel Foucault. Per il filosofo francese l'Alcibiade rappresentava il “dialogo della cura”, considerato dai neoplatonici come il testo propedeutico per eccellenza alla lettura di tutti gli altri dialoghi di Platone. Cita a proposito, un testo di Proclo del v secolo: “Questo dialogo costituisce il principio di tutta la filosofia, esattamente come lo è, inoltre, la conoscenza di noi stessi [...]”.¹⁸

¹⁵ R.L. CARDULLO, *La “cura di sé” come prima tappa...*, in «Bollettino della Società Filosofica Italiana», 231 (2020), p. 8.

¹⁶ PLATONE, *Alcibiade I*, 130e8-9, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano.

¹⁷ PLATONE, *Alcibiade I*, 129a7-9.

¹⁸ M. FOUCAULT, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 149, Bompiani, Milano 2005.

Nell'ermeneutica del soggetto, corso tenuto al Collège de France nell'anno 1981-82, Foucault sottolinea il profondo legame tra la cura di sé (ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ) e la massima delfica “conosci te stesso” (γνῶθι σεαυτόν) come punto di partenza per analizzare il «problema dei rapporti tra soggettività e verità». Secondo Foucault nel mondo antico, in generale, regna una concezione secondo la quale il soggetto, senza paideia, non è in grado di accedere alla verità. Bisogna occuparsi dello sviluppo di quelle che il filosofo chiama le “condizioni di spiritualità”, frutto di un lavoro su di sé.¹⁹

Il concetto della cura dopo l'età classica ha trovato una distinta elaborazione in Epitteto, che definisce l'uomo come quell'ente incaricato dalla stessa natura alla cura di sé: ἄνθρωπος ἐπιμελητῆς ἑαυτοῦ γίγνεται, φησὶν²⁰ per coltivare “un animo grande e coraggioso” καὶ τὸν μέγαν καὶ ἀγαθὸν ψυχῆς ἐπιμελητὴν ποιεῖ.²¹ Secondo Epicuro, ogni essere umano, per tutto il corso della vita, deve aver cura della sua anima, a essa dedicare attenzione ogni giorno e del giorno ogni attimo.²²

Per secoli la cura di sé era considerata, una pratica valutata positivamente costituendo la matrice generativa dei modelli di vita proposti dalle filosofie ellenistiche ma anche per certi aspetti dalla cultura protocristiana. Invece, nell'età contemporanea la cura di sé come filosofia di vita assume spesso una connotazione negativa evocando un atteggiamento egoistico e individualistico. Foucault ritiene che questa riduzione della cura di sé a un modo d'essere individualistico sia una misinterpretazione.²³ La cura di sé costituisce prima di tutto la creazione e il governo di sé. Richiede una pratica continua di introspezione che allo stesso tempo consente un senso realistico di ciò che ci circonda. Tale pratica, anziché essere un approccio solipsistico, si presenta come punto di partenza per la libertà individuale, le relazioni positive con gli altri e, potenzialmente, la partecipazione etica alla politica.

¹⁹ M. FOUCAULT, *L'Herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France, 1981-82, a cura di F. Gros, Gallimard-Seuil, Paris 2001; tr. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 4.

²⁰ EPITTETO, *Diatribes*, I, 16, 1-3 *Tutte le opere. Diatribe-Manuale-Frammenti-Gnomologio*, a cura di Giovanni Reale, 2009.

²¹ EPITTETO, *Diatribes* I, 6, 43.

²² EPICURO, *Lettera a Meneceo*, 122.

²³ M. FOUCAULT, *La cura di sé*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1996, pp. 55-57.

5. Cura medica: la nascita della τέχνη ιατρική (arte medica)

Per gli antropologi, le espressioni di rispetto e memoria degli uomini per i loro defunti sono strettamente collegate al primo momento sicuro dell'emergere di un senso religioso. Onorare i propri cari, garantendo loro una sepoltura o un incenerimento dignitoso, arricchire e decorare i loro resti mortali con oggetti che amavano molto in vita e ricordare il momento della nascita e della morte di una persona nel corso del tempo, sembravano la conseguenza più naturale possibile per allontanare la paura di essere dimenticati a loro volta, di scomparire nel vortice infinito del passaggio delle generazioni. Da queste radici di dolore e anche a volte di disperazione, come afferma Federico Perozziello, è nato il processo di cura.²⁴

Nel periodo che va dall'ultimo quarto del V secolo a.C. all'inizio del IV secolo a.C., il mondo antico ha assistito alla nascita della filosofia e della medicina. Mentre Platone (428-347 a.C.) è riconosciuto come il padre della ragione scritta, l'avvio della medicina occidentale è associato ad Ippocrate (460-377 a.C.), noto per il suo impegno nel trattare la medicina in modo empirico. Durante questa epoca, sia la filosofia che la medicina erano considerate e rappresentate come forme d'arte, o 'τέχνη' τέχνη. La filosofia si dedicava allo studio dell'anima, mentre la medicina si concentrava sulla salute fisica.²⁵

Cercando di prevenire la morte che potrebbe essere evitata, ovvero quella causata dall'ignoranza, la medicina è la prima tecnica che si distacca dal sacro e dalla superstizione. Secondo Ippocrate, distanziarsi dal divino significa distanziarsi dall'ignoranza, e l'empietà, prima di essere una ribellione contro gli dèi, è la condizione necessaria per acquisire conoscenza. Ippocrate inizia il suo trattato sulla "malattia sacra" Περὶ ἱερῆς νόσου, termine con cui un tempo si indicava l'epilessia, scrivendo:

«Circa il male cosiddetto sacro questa è la realtà. Per nulla – mi sembra – è più divino delle altre malattie o più sacro, ma ha struttura naturale (φύσιν) e cause razionali (πρόφασιν): gli uomini, tuttavia, lo ritennero in qualche modo opera divina per inesperienza (ἀπειρίας) e stupore (θαυμασιότητος), giacché per nes-

²⁴ A. SCANNI, *Manuale di medicina umana e narrativa*, Tecniche Nuove, 2016, p. 55.

²⁵ ILHAM IBNOU ZAHIR, *Hippocrates: Philosophy and Medicine*, <http://dx.doi.org/10.19044/esj.2016.v12n26p199>.

sun verso assomiglia alle altre. E tale carattere divino viene confermato per la difficoltà che essi hanno a comprenderlo».²⁶

Tuttavia, il termine “medicina”, nella sua connotazione moderna, non veniva effettivamente utilizzato nell’antica Grecia. In realtà, veniva impiegato il termine “iatrike” (ιατρική) o “la techne iatrike” (ιατρική τέχνη). “Medicina” è, infatti, una traduzione tardolatina del termine greco antico. Da un lato, il significato di “medicina” si riferisce alla conoscenza anatomica del corpo delineata dai medici greci/ellenistici, dal III secolo a.C. fino al Rinascimento, dall’altro, è correlato alla scienza e alla pratica della diagnosi, del trattamento e della prevenzione delle malattie, che ebbe inizio con la scoperta della circolazione sanguigna nel XVII secolo e con la sua riabilitazione della cura medica. Tutto ciò ha favorito la rapida trasformazione delle conoscenze mediche nei secoli XX e XXI, con la medicina, la biologia e la genetica.

Confrontando la genealogia della storia della “medicina” con la sua antica inaugurazione ippocratica, non è esatto utilizzare questo termine al posto della sua trascrizione greca, “iatrike”, soprattutto perché quest’ultimo, nel V secolo a.C., rappresentava un’arte, una techne, piuttosto che una *scientia*.²⁷

Grazie a Ippocrate, la medicina ha potuto evolvere da una fase pre-scientifica, dominata da pratiche e credenze magiche e religiose, a una fase più concreta e razionale, basata su una metodologia che può essere definita empirica per la prima volta.

Ippocrate, distanziandosi dalla religione e da quelle idee filosofiche che ancora riguardavano l’arché (ἀρχή) come principio e origine di tutte le cose, è stato il primo nella storia a sostenere che il cervello, e non il cuore, fosse al centro delle sensazioni, delle emozioni, dei sentimenti e del pensiero. Basandosi sul pensiero del medico-filosofo pitagorico Alcmeone di circa un secolo prima, stabilisce che la conoscenza medica risiede nel “tekmairestai” (τεκμαίρεσθαι), cioè nell’utilizzare i segni per cercare di capire ciò che non può essere immediatamente percepito con i sensi.²⁸

²⁶ IPPOCRATE, *Male sacro*, in Opere, Utet, Torino 1976, p. 297.

²⁷ ILHAM IBNOU ZAHIR, *Hippocrates: Philosophy and Medicine*, <http://dx.doi.org/10.19044/esj.2016.v12n26p199>.

²⁸ U. GALIMBERTI, *Phiche e techne*, 2002, p. 332.

Così nasce quella specifica *téchne* (τέχνη), la scienza che, identificando le cause comuni delle malattie, sviluppa i rimedi, ovvero il ritorno alla normalità rafforzando gli elementi opposti quando uno di essi tende a dominare e a diventare perturbatore. Sia per gli scienziati ippocratici che per i filosofi e i fisici, la materia è composta da quattro elementi: fuoco (con il caldo e il secco), aria (con il freddo e l'umido), terra, acqua. Dalla loro combinazione nascono quattro umori che costituiscono il corpo umano, ciascuno con proprietà specifiche: il sangue, la bile gialla, la bile nera, la pituita (ovvero il flegma); il sangue proviene dal cuore, il flegma dal cervello, la bile gialla dal fegato, l'atrabile dalla milza, con altrettanti temperamenti: sanguigno, flemmatico, biliare, atrabiliare.²⁹

Scritto in dialetto ionico ci è stato tramandato il *Corpus Hippocraticum* il complesso delle opere mediche, anticamente attribuite a Ippocrate. Include circa sessanta opere di varia lunghezza, stile e contenuto. Ancora oggi rappresenta una risorsa inestimabile per studiosi e studenti non solo della medicina antica, ma anche riguardo la vita greca dell'epoca in generale.

Galeno di Pergamo medico e filosofo greco di epoca romana è stato considerato dopo Ippocrate il più celebre rappresentante nel campo della cura nell'antichità e giustamente uno dei padri di Medicina Occidentale. L'aggettivo "galenico" è ancora oggi usato in riferimento ai medicinali. Gli studi di Galeno hanno stabilito le basi di anatomia e di fisiologia per le generazioni successive. Le sue teorie hanno dominato la medicina occidentale per tredici secoli, fino al Rinascimento.³⁰

Durante il Medioevo, la medicina era influenzata dal principio di beneficenza, promuovendo il bene del paziente secondo il Codice Ippocratico e la visione cristiana, come interpretata da San Tommaso d'Aquino. La pratica medica seguiva la potestà medica, soggetta a evoluzione e criteri di ragionevolezza. L'epidemia di peste del 1347-1351, la Morte Nera, ha causato la morte di oltre il 30% della popolazione europea, portando a cambiamenti nell'approccio etico alla medicina.

²⁹ C. CARENA, *Ippocrate, l'arte della medicina*. Einaudi 2023, p.6.

³⁰ G. COSMACINI, *Galeno e il galenismo. Scienza e idee della salute*, Angeli, 2012, p.7.

La medicina di stampo Ippocratico e Galenico si dimostra ora inefficace contro la peste. A causa dell'epidemia, la medicina accademica si trovava costretta a cercare nuove metodologie di ricerca e insegnamento, diverse da quelle riportate nei testi dei classici. Il concetto stesso di malattia subisce una lenta trasformazione nei suoi aspetti descrittivi. Per Thomas Sydenham, maggiore esponente inglese della scienza medica del XVII secolo, le malattie coinvolgevano l'intero organismo e venivano considerate come fenomeni complessivi, secondo una visione olistica della persona.

Dall'altro canto per Giovan Battista Morgagni l'anatomista forlivese, noto per aver posto le basi della moderna anatomia patologica, l'evento morboso consisteva in un'alterazione locale che modificava la struttura anatomica di uno o più organi. Le diverse patologie non potevano più essere semplicemente descritte attraverso sintomi, ma richiedevano una conoscenza accurata delle lesioni anatomiche che le caratterizzavano. Per la prima volta si introduce una visione speculativa legata al meccanicismo locale dell'organo, che poteva essere riparato con l'aumentare delle conoscenze. Lentamente, si capisce che le malattie erano processi e non oggetti direttamente osservabili come piante o animali.

Spesso, molti segni clinici erano presenti in malattie apparentemente diverse tra loro. I sintomi non furono più considerati come una malattia a sé stante, ma l'evento morboso fu valutato come un insieme di vari sintomi e segni che agivano simultaneamente o si susseguivano, interconnessi tra loro.³¹

6. Etica della cura

Ὅμνυμι Ἀπόλλωνα ἰητρὸν καὶ Ἀσκληπιὸν καὶ Ὑγίαν
καὶ Πανάκειαν καὶ θεοὺς πάντας τε καὶ πάσας...

(Giuro per Apollo medico e Asclepio e Igea
e Panacea e per tutti gli dèi e tutte le dee)

Ippocrate, Giuramento

La pratica medica, fin dalla sua origine, richiede dai medici di perseguire il bene del paziente. Questo dovere è già presente nel Giura-

³¹ F.E. PEROZZIELLO, *L'Etica Medica - Storia, evoluzione e futuro* - Parte 2, *Rassegna Di Patologia dell'Apparato Respiratorio*, 30(6), 354-359. <https://doi.org/10.36166/2531-4920-2015-30-72>

mento Ippocratico, in cui il medico si impegna a prescrivere solo rimedi che apportino beneficio al paziente, evitando di causargli danni o ingiustizie. Secondo la formulazione aristotelica potremmo dire che la cura medica, rappresenta una forma di razionalità diversa da quella scientifica. Si tratta di un sapere in cui la conoscenza della causa è finalizzata all'azione stessa. Aristotele distingue tra "poiesis" (l'agire tecnico o produttivo finalizzato alla produzione) e "praxis" (l'agire pratico con un fine immanente all'azione), guidato dall'ideale del bene e basato sulla capacità di giudizio prudente e consapevole (*phrónesis*) φρόνησις.

«Il genere dell'azione (*praxeôs*) è altro da quello della produzione (*poiêseôs*), perché il fine della produzione è diverso (dalla produzione stessa), mentre quello dell'azione non lo è; il fine dell'azione, infatti, è la stessa azione buona (*eupraxia*)». ³²

Per lo Stagirita la *phrónesis* rappresenta una disposizione pratica della mente una virtù (*areté*), cioè la capacità di individuare le azioni più idonee, per la realizzazione di un fine che è il bene per sé stessi, per la propria famiglia e per la propria città. ³³ La *phronesis* è strettamente legata alla capacità di discernimento e quella guida intellettuale diversa dall'arte e dalla scienza poiché si basa sull'esperienza e sulla saggezza pratica, piuttosto che su regole universali.

Avendo nel cuore della sua azione il benessere del paziente la cura medica si basa su un pensiero razionale diverso da quello puramente strumentale e calcolante. Questa razionalità pratica, che concilia l'ἦθος (*ethos*) e il λόγος (*logos*) guida l'azione.

La filosofia pratica offre una metodologia dialettica per affrontare le questioni filosofiche che emergono nella scienza medica. Aristotele fu il primo a utilizzare l'espressione "filosofia pratica", distinguendola dalla filosofia teoretica, che si concentra sulla pura conoscenza e la ricerca della verità. La filosofia pratica si occupa delle cose "praticabili" e ha come obiettivo l'azione in situazioni ben precise:

«È giusto anche chiamare la filosofia (*philosophian*) scienza della verità, poiché di quella teoretica (*theôrêtikês*) è fine la verità, mentre di quella pratica (*praktikês*) è fine l'opera (*ergon*); se anche, infatti, i (filosofi) pratici indagano

³² ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VI, 1140 b 3-7, cit. da E. BERTI, *Filosofia pratica*, Alfredo Guida editore, Napoli, 2004, p. 7.

³³ *Ibid.*, p. 11.

come stanno le cose, essi non considerano la causa per sé, ma in relazione a qualcosa ed ora».³⁴

Aristotele ricorre alla medicina come termine di confronto per spiegare il livello del probabile e del vero in riferimento alle azioni rivolte al bene:

«Ciò che rientra nel campo della prassi e dell'utile non ha nulla di stabile, come non lo ha nemmeno ciò che rientra nel campo della medicina. E se i discorsi in universale hanno queste caratteristiche, il discorso sui casi singoli mancherà anche più di precisione, infatti il discorso sul caso singolo non rientra in nessuna arte né in alcuna serie di precetti, ma è necessario, sempre, che chi agisce prenda in esame ciò che riguarda l'occasione presente, proprio come si dà nel caso della medicina e dell'arte del pilota».³⁵

Inoltre, presta attenzione all'importanza della unicità di ciascun individuo invitando a considerare le differenze e le esigenze individuali nei pazienti:

«Il medico non guarisce l'uomo se non per accidente, ma guarisce Callia o Socrate o qualche altro individuo che porta un nome di questi, al quale, appunto, accade di essere uomo».³⁶

Nel XX secolo, il filosofo tedesco Hans Jonas enfatizza il concetto che per il medico la materia su cui egli esercita la sua arte, la materia che egli elabora, è anche il suo scopo ultimo e cioè l'organismo umano vivente come fine a sé stesso:

«Il paziente, quest'organismo appunto, è l'alfa e l'omega della finalità della cura [...] al medico lo scopo è dato dalla finalità interna del suo oggetto, la materia prima è già l'ultimo e il tutto, e cioè il paziente, e il medico si deve identificare con la finalità proprio di quest'ultimo. Questa è di volta in volta la salute».³⁷

L'obiettivo della medicina è intervenire sulle malattie per trasformarle e neutralizzarle, permettendo così al soggetto di manifestare la sua essenza e progettare la sua esistenza nel mondo. Quindi, si comprende che l'obiettivo dell'intervento medico non è la malattia in sé, ma piuttosto utilizzarla come strumento per stimolare una riflessione che si traduce in un'azione concreta sull'essere umano.

³⁴ Ibid., p. 5.

³⁵ ARISTOTELE, *Metafisica*. A 1, 981a 18-20

³⁶ Ibid.

³⁷ H. JONAS, *Tecnica, medicina ed etica, prassi del principio di responsabilità*, Einaudi, Torino 2006, pp. 109-110.

La medicina deve innanzitutto definire cosa si intende per “bene del paziente” e cosa si intende per “bene” in generale. Secondo il pensiero di Hans Jonas, la medicina non mira al dominio dell’ambiente naturale come le tecniche, ma piuttosto a perseguire il bene del suo oggetto: il paziente. Lo scopo principale della medicina è combattere le malattie, guarirle e alleviare la sofferenza umana. Questo ragionamento è stato a lungo considerato eticamente indiscutibile per gran parte dell’umanità. Tuttavia, oggi le immense possibilità offerte dalla tecnologia mettono a dura prova l’agire etico del medico, e non è affatto scontato valutare quale bene la medicina debba perseguire.³⁸

Nella sua opera *Tecnica, medicina ed etica, prassi del principio di responsabilità*, Jonas evidenzia che «la tecnica è entrata oggi giorno a far parte di quasi tutto ciò che riguarda l’uomo - vivere e morire, pensare e sentire, agire e patire, ambiente e cose, desideri e destino, presente e futuro - in breve, poiché è divenuta un problema centrale e pressante per l’intera esistenza dell’uomo sulla terra, essa concerne anche la filosofia e deve esistere perciò una sorta di filosofia della tecnologia.³⁹

Jonas evidenzia che i progressi tecnologici e lo sviluppo della società pongono interrogativi non solo sull’ambiente in cui l’uomo agisce, ma anche sulla sua stessa esistenza e natura. Ad esempio, le possibilità attuali di agire sui geni attraverso l’ingegneria genetica, modificare le nascite con l’eugenetica, migliorare l’aspetto fisico con l’aiuto della chirurgia estetica o potenziare le capacità umane (enhancement), mettono in discussione il fine etico della medicina.

Fino a poco tempo fa, la medicina non si confrontava con tali questioni etiche, ma oggi, a causa dei progressi tecnologici, emergono numerosi dilemmi riguardanti il bene da perseguire e persino la stessa natura umana. La medicina, quindi, deve agire per il bene del paziente, ma ha a disposizione una vasta gamma di tecniche che non solo possono garantire una vita priva di dolore e sofferenza, ma potrebbero anche rivoluzionare la progettazione dell’essere umano. In questo contesto, la medicina si basa su principi morali, ma deve anche riflettere sulla definizione stessa del bene e su quanto possa essere realizzato dal medico.

³⁸ Ibid., p. 22.

³⁹ Ibid., p. 6.

7. La *Hybris* della cura

“La medicina, come scienza, è la conoscenza della proporzione giusta tra desideri opposti; come pratica, è l’arte di saperli ricondurre alla retta misura e metterli d’accordo”
Platone “Il Simposio”

La *Hybris* della cura si manifesta nell’uso di un approccio strettamente riduzionista e meccanicista al sapere medico, e nella ricerca di un impossibile controllo unilaterale degli eventi di cura.

La medicina contemporanea si è evoluta in una disciplina scientifica basata su principi strettamente oggettivi, derivanti dal modello fisico-matematico predominante nella scienza moderna. Questo approccio meccanicistico, applicato alla medicina, insieme all’avanzamento della conoscenza scientifica e della tecnologia, ha offuscato il ruolo del dialogo e dell’individuo nel processo di cura. Il malato diventa per la scienza priorità secondaria alla malattia che assume un significato ontologico. Cartesianamente il corpo diventa *res extensa* separato e distinto dalla mente *res cogitans*. La medicina si occupa del corpo quando esso devia dal suo funzionamento normale. La mente è affidata alla gestione da parte di altre discipline. Così, per la medicina scientifica la soggettività del paziente non suscita più alcun interesse. Il corpo viene visto come una “macchina”, la malattia come un “difetto” da correggere e il medico ha il compito di “ripararla”.

Da questa prospettiva, la medicina diventa una scienza basata su dati quantitativi, interessata a grandezze misurabili, e la natura è vista come un insieme di fatti che esistono indipendentemente da qualsiasi soggetto e che possono essere descritti in modo univoco e veritiero. Dare alla medicina lo status di scienza esatta comporta implicazioni etiche e pratiche nel rapporto tra medico e paziente nel processo di cura, poiché tale visione tende a sottovalutare gli aspetti soggettivi che entrano in gioco nella relazione terapeutica. Secondo questa prospettiva, la verità del paziente e le sue preferenze sono meno importanti rispetto alla verità oggettiva che emerge dagli esami diagnostici e dalle migliori prove scientifiche disponibili in letteratura.⁴⁰

⁴⁰ Cfr. G. ISRAEL, *Per una medicina umanistica: Apologia di una medicina che curi i malati come persone*, Lindau, Torino, 2010.

8. La medicina moderna e il senso del limite

La vita degli esseri umani si svolge nella consapevolezza di essere circondati da limiti e confini di vario tipo, accompagnata però da una volontà determinata e ostinata a non accettare queste restrizioni. Questo atteggiamento si traduce non solo nel desiderio di superare ogni limite, ma anche nella spinta a spostarli sempre più avanti, talvolta riproponendoli in maniera ancora più rigida attraverso la restaurazione dogmatica di credenze, mentalità e comportamenti del passato. Secondo Bodei, ci troviamo di fronte al dubbio se sia possibile, e a quali condizioni, infrangere i limiti fisici, scientifici, intellettuali, etici o politici, e quali pericoli questo comporti per il nostro modo di concepire la libertà e di regolare le nostre aspirazioni.⁴¹

Nel mondo greco il concetto di limite πέρας ha un forte significato non solo ontologico-metafisico, ma anche politico etico ed estetico. Ogni limite, confine e delimitazione venivano attribuiti alla divinità. La finitudine dell'universo, che lo rende perfetto e completo, è considerata opera del divino, così come la natura con le sue leggi e confini fisici invalicabili. Anche la capacità umana di conoscere le cose, che non può essere infinita, è vista come un dono divino, così come la sorte degli uomini, che rimane imponderabile e misteriosa. Il significato di ogni oggetto è determinato da ciò che lo delimita, un'azione attribuita al divino in base a un progetto noto solo a esso. Tentare di oltrepassare questo disegno, cercare di romperlo o modificarlo – e talvolta anche solo cercare di comprenderlo – è considerato un oltraggio pericoloso, un atto di ὕβρις (hybris) contro l'armonia prestabilita che mantiene l'ordine delle cose.

Sono celebri le massime attribuite ai Sette Sapienti scolpite sul tempio di Apollo di Delfi: Μηδὲν ἄγαν (niente di troppo) ; Φρόνει θνητά (pensa come un mortale); Εὐχου δυνατά (prega per cose possibili); Δικαίως κτῶ (guadagna in maniera giusta); Κτῶμενος ἡδου. (sii felice con quello che hai); Πέρας ἐπιτέλει μὴ ἀποδειλιῶν (giungi al termine senza avere paura); Εὖ πάσχε ὡς θνητός (felice come un mortale).

Risulta dunque che per essere felice, l'uomo antico deve rispettare un ordine preesistente, un'armonia insita nelle cose, e deve trovare un equilibrio all'interno delle proprie possibilità. Cercare di andare oltre

⁴¹ R. BODEI, *Limite*, Il Mulino 2016, p. 12.

queste possibilità e superare i limiti del lecito è considerato un atto di hybris, punito come un'irrazionale pretesa di modificare lo stato delle cose stabilito dagli dèi. Da questo principio ideologico-morale nasce il concetto di nemesi, la personificazione della giustizia distributiva, che punisce chi, eccedendo la *κατὰ μέτρον*, la giusta misura, disturba l'ordine dell'universo. Chi agisce con misura è colui che sa prendersi cura di sé stesso, governare sé stesso con consapevolezza delle proprie capacità e, soprattutto, dei propri limiti.⁴²

Il limite è visto come un'ancora di salvezza, una bussola che permette all'uomo di orientarsi nel mondo e trovare il proprio posto. Per gli antichi il limite non era visto come un divieto, un ostacolo o qualcosa da aggirare, superare o oltrepassare per realizzarsi. Il limite è un alleato, non un nemico. Ciò che ostacola il raggiungimento della felicità è la superbia e il desiderio insaziabile dell'individuo e, importante, non c'è giudizio negativo verso chi è capace di accettare il proprio destino.

Nell'epoca contemporanea, la spinta prometeica dell'uomo si estende, a tutti gli aspetti della vita umana, e l'assenza di confini caratterizza ogni ambito dell'esperienza umana. Tuttavia, non si può affermare che ogni superamento di ciò che appare come vincolante e limitante sia automaticamente positivo, come dimostrano gli eccessi e i relativi danni sempre più evidenti sia in ambito economico che ambientale.

La medicina moderna è spesso vista come un mezzo per superare i limiti biologici e fisici dell'essere umano. Con interventi come i trapianti d'organo, le terapie genetiche e l'ingegneria biomedica, la medicina tenta di risolvere problemi che una volta erano considerati insormontabili. Questo desiderio di superare i limiti naturali porta a chiedersi fino a che punto possiamo, o dovremmo, spingerci.

La ricerca di una vita più lunga e più sana, paradossalmente, ha condotto a farci perdere di vista l'importanza di accettare la mortalità e la fragilità umana come parte integrante della nostra esistenza.

⁴² C. MATTIUZZO, *L'ápeiron, l'illimitato, l'infinito e l'idea di «limite» nella filosofia greca*, ARETÉ - VOL. 8, 2023 - ISSN 2531-6249, p. 280.

CAPITOLO II MEDICALIZZAZIONE

1. La medicalizzazione dell'esistenza umana

*La ricerca medica ha fatto tali e tanti passi avanti
che quasi quasi non ci sono più persone sane.*
Aldous Huxley

«Oggi, il mondo sta evolvendo verso un modello ospedalizzato, e il governo acquisisce una funzione terapeutica. La funzione dei leader è quella di far adattare gli individui ai processi di sviluppo, secondo una reale ortopedia sociale [...] Il mondo è un grande asilo, dove i governanti sono gli psicologi, e il popolo, i pazienti. Più passano i giorni, più il ruolo dei criminologi, degli psichiatri e di tutti coloro che studiano il comportamento mentale dell'uomo acquisisce sempre più importanza. Questo si deve al fatto che il potere politico sta acquisendo una nuova funzione, quella terapeutica».⁴³

La medicalizzazione è un fenomeno sociale che impone il sapere medico e psicologico come punto di vista privilegiato per analizzare le esperienze umane.⁴⁴ Un evento che un tempo veniva considerato normale nella vita umana e problemi comuni dell'essere umano vengono definiti in termini medici, descritti usando il linguaggio medico, compresi attraverso l'adozione di un quadro medico o "trattato" con un intervento medico. Ogni fase della vita è ormai medicalizzata. Madri surrogate, fecondazione in vitro, uteri in affitto, costituiscono la risposta a un forte desiderio di genitorialità, quando i limiti fisiologici sembrano impedirlo. Anche la gravidanza è diventata una patologia da curare. Molteplici esami e visite ricorrenti scandiscono freneticamente i mesi della gestazione. La sessualità è anch'essa sottoposta a bombardamenti farmacologici e chirurgici che arrivano fino al cambiamento di sesso. I

⁴³ M. FOUCAULT, *Le monde est un grand asile*, in *Dits et Écrits*, V. I, Gallimard, Parigi 2001, p. 130.

⁴⁴ Cfr. P. CONRAD, *The medicalization of society: on the transformation of human conditions into treatable disorders*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2007, p. 23.

disturbi della menopausa trovano una risposta nelle pillole, come pure la vecchiaia. La malattia, la sofferenza e la morte vengono così esorcizzate.

Il campo medico diventa il principale interesse di varie istituzioni che hanno cominciato a sorgere durante il XX secolo come i sistemi sanitari nazionali pubblici e privati, associazioni di professionisti sanitari, ma anche organismi sovranazionali come l'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS). Queste istituzioni diventano il veicolo attraverso cui la questione della salute privata e pubblica entra nell'agenda del dibattito politico e pubblico delle società moderne. Nello stesso periodo il concetto di salute diventa onnicomprensivo grazie anche alla nuova definizione dell'OMS come lo 'stato di completo benessere fisico, mentale e sociale 'e non esclusivamente l'assenza di malattia o infermità',⁴⁵ creando la base per una medicalizzazione della vita sempre più invasiva.

Il concetto di medicalizzazione è emerso dal fermento intellettuale e sociale degli anni Cinquanta e Sessanta come critica alla medicina e all'espansione del suo concetto modello per l'analisi dei mali sociali e delle relative politiche.

Negli anni Settanta il termine medicalizzazione assume una connotazione piuttosto negativa in quanto essa descrive l'iniziativa da parte della medicina di assoggettare alla propria conoscenza e alle proprie pratiche sempre più numerosi ambiti di vita. Basandosi sulla fiducia pubblica nella scienza e nel progresso umano, la medicina moderna si trasforma in una nuova forma di biopotere che, nell'accezione foucaultiana, ambisce ad esercitare il controllo sulla società.

Nel 1974 uscì il libro "Nemesi medica" di Ivan Illich, ponendo degli interrogativi importanti sul ruolo della medicina e proponendo una visione radicale su di essa e sull'estensione del suo potere sulla società. Andando contro la percezione comune e colpendo la fede diffusa nella necessità e nella bontà della medicina, apre il suo saggio con una affermazione piuttosto sconvolgente:

⁴⁵ Preambolo alla costituzione dell'Organizzazione Mondiale della Sanità come adottato dalla Conferenza Internazionale della Sanità, New York, 19-22 giugno 1946; sottoscritto il 22 luglio 1946 dai rappresentanti di 61 stati (Official Records of the World Health Organization, no. 2, p. 100) ed entrato in vigore il 7 aprile 1948.

«La corporazione medica è diventata una grande minaccia per la salute” e, per non lasciar dubbi, prosegue: “L’effetto inabilitante prodotto dalla gestione professionale della medicina ha raggiunto le proporzioni di una epidemia”, il cui nome è “iatrogenesi” dal greco *ιατρός* (medico) e *Γένεσις* (origine)».⁴⁶

Secondo Illich, il potere e il monopolio medico sulla terapia e sulle definizioni di patologie e di normalità ha minacciato severamente il benessere dell’uomo. I danni prodotti dalla inflazione diagnostica e dall’eccesso delle pratiche mediche superano i vantaggi. Ciò che era progettato per portare beneficio all’uomo risulta essere una ulteriore sofferenza. Per il filosofo austriaco la medicina ha smesso di valorizzare la natura come ‘sommo curatore’ e pretende di avere un dominio totale sui processi naturali e sui meccanismi biologici:

«[...] I greci nelle forze della natura vedevano delle divinità. Per essi la nemesi era la vendetta divina che colpiva i mortali quando questi usurpavano le prerogative che gli dèi riservavano gelosamente a sé. Nemesi rappresenta la risposta della natura alla *ubris*, alla presunzione dell’individuo che cercava di acquistare gli attributi del dio. La nostra moderna *ubris* sanitaria ha determinato la nuova sindrome della nemesi medica».⁴⁷

Illich delinea tre forme distinte di iatrogenesi: clinica, sociale e culturale. La iatrogenesi clinica si verifica quando il trattamento medico diretto causa più male che bene, spesso attraverso effetti collaterali o complicazioni. La iatrogenesi sociale emerge quando il sistema sanitario, nel suo insieme, crea una dipendenza e una fiducia eccessiva nei confronti della medicina professionale, portando a una medicalizzazione della vita che può erodere l’autonomia personale e la resilienza. Infine, la iatrogenesi culturale si manifesta quando la medicalizzazione pervade la cultura, alterando il modo in cui la società comprende e gestisce il concetto di salute, malattia e morte, spesso riducendo l’esperienza e la stessa esistenza umana a meri termini tecnici e privando l’uomo della capacità di affrontare e dare significato al dolore e alla sofferenza.

La tesi di Illich che sembrava radicale allora è diventata, in qualche misura, convenzionale oggi. La sua critica ha aperto un dialogo importante sul ruolo della medicina nella società moderna e sulle sue implicazioni etiche e filosofiche. Illich ci invita a riflettere sulla natura della

⁴⁶ I. ILLICH, *Nemesi medica. L’espropriazione della salute*, Feltrinelli 2013 p. 10.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 31.

salute e della cura, e sulle strutture di potere che definiscono cosa significa essere sani in una società sempre più medicalizzata.

La sua analisi offre una prospettiva critica che rimane rilevante oggi, in un'epoca in cui la medicina e la tecnologia continuano a progredire a ritmi senza precedenti. In uno dei suoi ultimi testi, Illich affermò che “Nei paesi sviluppati, l'ossessione di avere e mantenere una salute perfetta è diventata il fattore patogeno prevalente”.⁴⁸

Il concetto di medicalizzazione della vita si basa sull'idea che tutti noi siamo più o meno malati e che abbiamo bisogno di assistenza medica per recuperare la nostra capacità di esprimersi pienamente nel mondo. Peter Conrad ha suddiviso il termine “medicalizzazione” in tre significati distinti mostrando come essa agisca sull'intera esistenza umana. Chiama il primo medicalizzazione “concettuale” riferendosi all'uso di termini medici per descrivere qualcosa che non rientra nel campo della medicina, ad esempio considerare un bombardamento come un'azione terapeutica per combattere il “cancro” del terrorismo.

Il secondo significato riguarda la medicalizzazione “istituzionale”, che si verifica quando i medici assumono incarichi di potere, per esempio, dirigono istituzioni in cui sono presenti personale non medico, come una casa di cura per tossicodipendenti o un ospedale psichiatrico.

Il terzo significato è la medicalizzazione “interpersonale”, in cui i problemi sociali vengono ridefiniti come problemi medici attraverso le parole dei medici, ad esempio una crisi coniugale viene affrontata tramite una terapia di coppia con uno psicoterapeuta.⁴⁹ Questa suddivisione evidenzia come la medicalizzazione non si limiti a definire arbitrariamente una situazione come malattia, ma richieda di creare un mondo basato sulle spiegazioni e le categorie della medicina. In altre parole, la medicalizzazione non solo considera gli eventi di vita come patologie, ma cambia il modo in cui affrontiamo il mondo e concepiamo la vita quotidiana.

⁴⁸ I. ILLICH, *L'obsession de la santé parfaite*. Le Monde diplomatique, mars 1999; pp. 28. <http://www.monde-diplomatique.fr/1999/03/ILLICH/11802>

⁴⁹ P. CONRAD, *Deviance and Medicalization: From Badness to Sickness*, Temple University Press, 1992.

Uno dei filosofi del Novecento che ha maggiormente contribuito all'analisi del concetto della medicalizzazione è stato Michel Foucault. Per il filosofo francese la medicalizzazione rappresenta un processo che trascende la semplice applicazione della medicina. La medicalizzazione è un fenomeno strettamente legato al potere dello stato che trasforma la salute e la malattia in questioni non solo mediche, ma anche politiche e sociali. La sua analisi si basa sull'idea che la medicalizzazione serve come strumento di normalizzazione, imponendo standard di salute che definiscono e limitano ciò che è considerato normale o anormale nella società.⁵⁰

Foucault ritiene che il corpo umano non sia semplicemente una realtà biologica, ma piuttosto sia immerso in un complesso sistema di rapporti tra potere e conoscenza che ne influenzano costantemente la trasformazione. In particolare, tra il Settecento e l'Ottocento, il corpo diventa sempre più una risorsa utile, sottomessa alle innovazioni tecniche e ai processi economici, al fine di supportare lo sviluppo della società industriale contemporanea. Il potere non opera sul corpo tramite la repressione, ma piuttosto attraverso l'implementazione di dispositivi scientifici e disciplinari che, nel momento stesso in cui lo osservano e lo studiano, lo modificano in maniera costante. Le scienze del corpo, la medicina, così come la psicologia, la psichiatria e l'educazione moderne, nascono e si sviluppano tramite il sottomettere il corpo stesso.⁵¹

Proprio agendo sul corpo, la scienza moderna e la tecnologia sviluppano ciò che Foucault definisce discipline. Le discipline sono metodi e procedure che scaturiscono dall'organizzazione dell'esercito, degli ospedali, delle scuole e delle fabbriche. In questi luoghi i corpi vengono osservati, analizzati, addestrati, rispettando schemi sempre più rigorosi. Il corpo diventa oggetto e bersaglio del potere proprio grazie allo sviluppo di procedure disciplinari, che non solo portano alla sua sottomissione, ma anche alla sua comprensione. Già a partire dal Seicento, il grande 'progetto' dell'uomo-macchina di Cartesio a livello anatomico-metafisico, viene completato a livello tecnico-politico dalle discipline.⁵²

⁵⁰ P. NAPOLI, *Medicina e biopolitica: La salute pubblica e il controllo sociale di Michel Foucault*, Donzelli, Roma 2021, p. 11.

⁵¹ M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire*, trad. it. di Alcesti Tarchetti, Einaudi 1976, p. 32.

⁵² *Ibid.*, p. 357.

Nel 1974 Foucault tiene a Rio de Janeiro una serie di conferenze sulla storia della medicina sociale e sui modelli di politica sanitaria sviluppati nei principali stati europei. Andando contro la convinzione tradizionale secondo cui l'avvento del capitalismo ha portato all'affermazione di una medicina centrata sul rapporto privato e individualista tra medico e paziente, Foucault sostiene che, al contrario, essa abbia una natura profondamente sociale. Sostiene che la medicina moderna sia una medicina sociale, basata su una determinata tecnologia del corpo sociale.

Questa medicina sociale si rivela funzionale al capitalismo per la produzione di una forza lavoro sana ed efficiente, in linea con una politica che riguarda i corpi e la loro gestione, nota come "biopolitica". È proprio in quell'occasione che fa la sua comparsa per la prima volta il termine di *biopolitica*. La biopolitica si configura come un processo di medicalizzazione autoritaria che viene applicata all'intera popolazione. Nel contesto del pensiero foucaultiano il termine "biopolitica" è strettamente legato all'emergere e allo sviluppo dei saperi biomedici ed è costantemente mantenuto in relazione ad essi.⁵³

Come fenomeno storico la biopolitica prende avvio nella seconda metà del diciottesimo secolo attraverso il quale il capitalismo per svilupparsi pienamente trova un alleato formidabile nell'affermazione di una medicina collettiva che tratti la popolazione come un'entità d'insieme formata dai corpi dei singoli. Il corpo diventa una realtà biopolitica e la medicina, secondo l'analisi foucaultiana, una strategia funzionale allo sfruttamento della forza lavoro.

Scrivo a proposito Paolo Napoli:

«Il controllo della società sugli individui non si effettua solo attraverso la coscienza o l'ideologia, ma anche nel corpo e con il corpo. Per la società capitalista è il biopolitico a essere importante prima di tutto, il biologico, il somatico, il corporale. Il corpo è una realtà biopolitica; la medicina è una strategia biopolitica».⁵⁴

⁵³ P. NAPOLI, *Medicina e biopolitica: La salute pubblica e il controllo sociale di Michel Foucault*, p. 31.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 46.

Nella sua opera *Nascita della Clinica*, Foucault sostiene che il cambiamento fondamentale in ambito clinico sarebbe avvenuto verso la fine del XVIII secolo, con la «razionalizzazione» dei saperi biomedici che conduce sia all'incremento del sapere stesso, sia all'estensione del campo d'agire del potere medico. Così la medicina viene correlata sempre più direttamente con il potere politico e la sua pratica di gestione della popolazione. Secondo Foucault ci troviamo verso la fine del XVIII secolo di fronte a una medicina strettamente legato allo Stato:

«Bisognerebbe concepire una medicina sufficientemente legata allo Stato per poter, d'accordo con esso, praticare una politica costante, generale ma differenziata, dell'assistenza; la medicina diviene compito nazionale».⁵⁵

Inoltre, cambia lo statuto del medico che diventa un'autorità politico-amministrativa. Il suo ruolo è sempre più richiesto nell'adozione di misure concrete che riguardano il benessere di una comunità. In tale senso non è più colui che detiene il sapere terapeutico rispetto ad una malattia ma diventa anche un esperto in materia di salubrità dell'aria di sanità urbanistica, di canalizzazione delle acque e degli scarichi diventando un esperto di igiene. Cambia anche lo statuto sociale e scientifico dell'ospedale; non è più un ricovero per la sofferenza bensì una sorta di apparato di medicalizzazione e di osservatorio per il controllo della popolazione.⁵⁶

Tutto ciò è possibile grazie al supporto di un sapere statistico che fornisce al medico inserito sempre più nel presidio ospedaliero quel sapere necessario e quei dati essenziali per conoscere e predire lo sviluppo della malattia all'interno di un corpo sociale. Così la medicalizzazione diventa un mezzo attraverso il quale il potere si insinua nelle pratiche quotidiane, influenzando la percezione dell'individuo sulla propria salute, identità ed esistenza.⁵⁷

Il periodo della pandemia di Covid-19 ha visto il pensiero di Foucault e specificamente i concetti di biopotere e di biopolitica riacquistare una notevole rilevanza nel discorso pubblico, riflettendo la tensione

⁵⁵ M. FOUCAULT, *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico* (1972), trad. it. di A. Fontana, M. Bertani, Torino, Einaudi, 1998, p. 32.

⁵⁶ P. NAPOLI, *Medicina e biopolitica: La salute pubblica e il controllo sociale di Michel Foucault*, p. 11.

⁵⁷ M. FOUCAULT, *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, p. 34.

tra la gestione della salute pubblica e la libertà individuale. Durante la pandemia, il biopotere si è manifestato attraverso le misure di contenimento, come i lockdown, l'obbligo di mascherine e il 'green pass', che hanno sollevato questioni su come e fino a che punto lo stato può intervenire nella vita privata dei cittadini per il bene collettivo.

2. L'inflazione diagnostica: il caso del DSM-5

«Ci stiamo trasformando in una società di ingurgita-pillole. Un adulto americano su cinque usa almeno un medicinale per problemi psichiatrici; l'11 per cento di tutti gli adulti ha preso un antidepressivo nel 2010 (...); quasi il 4 per cento dei bambini americani fa uso di stimolanti (.....), mentre il 4 per cento degli adolescenti prende antidepressivi (.....); al 25 per cento dei residenti in case di cura vengono somministrati antipsicotici».⁵⁸

Allen Frances

Nel suo libro "Primo, non curare chi è normale" uscito nel 2013, Allen Frances, un medico psichiatra americano solleva gravi accuse nei confronti della sua stessa disciplina. Malattie inventate, diffuse epidemie di disturbi mentali inesistenti e l'abuso di psicofarmaci creano un quadro allarmante ma incredibilmente realistico riguardo al trattamento dei disturbi mentali nella società contemporanea.

L'epicentro della sua critica diventa il DSM-5 (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, quinta edizione), il manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali pubblicato dall'American Psychiatric Association (APA). Essendo egli stesso alla guida della task force responsabile della edizione DSM-IV, riconosce come il DSM che ormai è diventato la 'bibbia' della psichiatria stia delineando un'idea sempre più irraggiungibile di salute, identificando una vasta gamma di situazioni come oggetto di intervento terapeutico, inclusa la timidezza, l'egoismo, l'infelicità, la tristezza e persino i comportamenti sessuali. Il DSM ha subito modifiche nel corso del tempo, passando da 25 disturbi psichici identificati nel 1952 ai 400 elencati nella sua ultima edizione del 2013. Secondo l'autore stiamo assistendo ad un proliferarsi di diagnosi,

⁵⁸ A. FRANCES, *Primo, non curare chi è normale: Contro l'invenzione delle malattie*, Bollati Boringhieri, 2013, p. 10.

non sempre affidabili, che includono l'autismo, il disturbo da deficit di attenzione e iperattività (ADHD), il disturbo bipolare infantile e adulto, la depressione, il disturbo schizoaffettivo, il disturbo di personalità borderline e così via.⁵⁹

Non solo i criteri per effettuare tali diagnosi sono diventati più flessibili, ma sono state inventate anche malattie che in realtà non esistono. Ad esempio, la timidezza è una caratteristica comportamentale e probabilmente un risultato dell'evoluzione umana, non una malattia. L'ansia quotidiana, l'eccentricità, la dimenticanza e le abitudini alimentari non sane non devono necessariamente essere considerate disturbi psichici. Allo stesso modo, le passioni e gli interessi personali non possono essere classificati, come avviene con superficialità, come dipendenze patologiche o vere malattie psichiatriche. Gli stupratori e gli omicidi non sono, rigorosamente parlando, persone malate che necessitano di cure, ma criminali.⁶⁰

Come strumenti i DSM pongono una sfida epistemologica sulla natura della conoscenza psichiatrica. Le categorie diagnostiche del DSM-5 sono il risultato di consenso tra esperti basato su osservazioni cliniche e ricerche, ma non sempre riflettono una comprensione completa delle cause sottostanti dei disturbi mentali. Questo porta a riflettere sulla validità e affidabilità delle diagnosi psichiatriche e sulla necessità di ulteriori ricerche per comprendere meglio la mente umana. Come sottolinea Frances: "L'epistemologia in gran parte si riduce a un conflitto di opinioni sulla nostra capacità di capire la realtà".⁶¹

L'autore esprime la sua preoccupazione sulla potenza dello strumento:

«Il DSM è diventato troppo potente per il suo stesso bene e per il bene della società. Anche cambiamenti minimi potevano avere un impatto disastroso. E, invece, adesso, il DSM-5 sembrava chiaramente destinato a fare errori macroscopici. Riuniti tutti quanti assieme, i nuovi disturbi promossi a cuor leggero dai miei amici avrebbero creato milioni di nuovi pazienti. Avevo davanti agli occhi tutta quella gente, mediamente normale, catturata nelle maglie troppo

⁵⁹ Ibid., pp. 152-159.

⁶⁰ Ibid., pp. 110-126.

⁶¹ Ibid., p. 36.

larghe del DSM- 5, e pensavo con preoccupazione che molti di loro sarebbero stati sottoposti a cure farmacologiche inutili». ⁶²

Questa situazione può essere osservata, ad esempio, nel cambiamento significativo riguardante la diagnosi di depressione. Il DSM-5 ha eliminato la possibilità di concedere più tempo prima di diagnosticare la depressione ad una persona che ha subito la perdita di un proprio caro. Parallelamente, ha posto maggiore attenzione sulle circostanze che permettono di considerare depressa una persona che ha subito un intervento chirurgico delicato, come un trapianto. ⁶³

Secondo Frances i risultati dei DSM sono stati ambivalenti. Da un lato, hanno contribuito notevolmente a migliorare l'affidabilità delle diagnosi psichiatriche e a stimolare una rivoluzione nella ricerca in questo campo. D'altro canto, hanno avuto l'effetto collaterale inaspettato di provocare e sostenere un aumento dell'inflazione diagnostica, che rappresenta un pericolo per la normalità e porta a un uso eccessivo di farmaci psichiatrici. ⁶⁴

L'inflazione diagnostica si verifica quando l'espansione dei criteri diagnostici porta a un aumento del numero di individui identificati come aventi una particolare condizione o disturbo. Questo può avere implicazioni profonde non solo per la salute e il benessere degli individui, ma anche per la società nel suo insieme. In un'epoca in cui la conoscenza medica è in continua evoluzione e l'accesso alle informazioni è senza precedenti, si pone la domanda di come definire e trattare il patologico. La linea tra il normale e l'anormale diventa sempre più sfumata e, con essa, la nostra comprensione di ciò che significa essere in buona salute. Per Allen Frances non è stata la psichiatria ad inventare l'inflazione diagnostica, ma piuttosto la medicina generale con il nobile obiettivo della prevenzione. Il controllo preventivo prima che la malattia possa manifestarsi e causare implicazioni irreversibili, ma anche la terapia preventiva, sono stati sviluppati come strategie mediche di grande rilievo negli ultimi decenni. Individuare la malattia on-

⁶² Ibid., p. 10.

⁶³ L.W. REICHENBERG, *DSM-5, guida ai nuovi criteri diagnostici*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015, p. 131.

⁶⁴ A. FRANCES, *Primo, non curare chi è normale: Contro l'invenzione delle malattie*, p. 92.

cologica prima che essa possa diffondersi; intervenire sui minimi rialzi della pressione arteriosa per prevenire patologie cardiache; monitorare attentamente la glicemia per scongiurare l'insorgenza del diabete clinico; prevenire la perdita di calcio per evitare che l'osteoporosi porti a fratture ossee. Ma come osserva l'autore non è stato mai ben definito chi ne ha bisogno veramente. Invece lo screening e la prevenzione con gli anni sono stati introdotti come strategie per la massa, mirando alla popolazione generale.⁶⁵

Come nota Frances:

«La pubblicità esalta i benefici dello screening e fa terrorismo psicologico prospettando l'idea che la malattia possa dilagare indisturbata. Le tattiche terroristiche di promozione dello screening hanno goduto di un enorme successo commerciale per chi se ne è fatto promotore, ma a parte rare eccezioni (ad esempio il tumore ai polmoni per i fumatori e quello al colon per chiunque), le analisi non danno risultati positivi per i pazienti: non migliorano il decorso mentre, al contrario, accrescono il fardello di cure aggressive, costose e inutili. Lo spreco per la società americana ammonta a centinaia di miliardi di dollari l'anno, che potrebbero essere investiti molto meglio per curare persone davvero malate che attualmente non sono assicurate. La medicina preventiva è un obiettivo nobile, ma attualmente l'obiettivo è stato completamente stravolto dall'industrializzazione e dalla schiavitù al profitto e alle mode».⁶⁶

Secondo l'OMS, nel 2019, quasi un miliardo di individui globalmente, compreso il 14% degli adolescenti, hanno manifestato problemi di salute mentale. Le malattie mentali sono la principale causa di disabilità, e coloro che soffrono di gravi disturbi mentali tendono a morire da 10 a 20 anni prima rispetto alla popolazione generale, spesso a causa di malattie fisiche prevenibili. Le disuguaglianze socioeconomiche, le emergenze sanitarie, la guerra e la crisi climatica rappresentano minacce strutturali globali per la salute mentale. Durante il primo anno di pandemia, i casi di depressione e ansia sono aumentati di oltre il 25%. In ogni paese, le persone più povere e socialmente svantaggiate corrono un rischio maggiore di soffrire di malattie mentali e hanno meno probabilità di accedere a servizi adeguati.⁶⁷

⁶⁵ Ibid., p. 93.

⁶⁶ Ibid., p. 94.

⁶⁷ Fonte online: WORLD MENTAL HEALTH REPORT (who.int).

Assistiamo ad una crescente tendenza di considerare molte difficoltà della vita come malattie mentali da curare con farmaci. Ad esempio, i disturbi dell'umore durante l'infanzia e l'adolescenza sono aumentati di 40 volte, portando a un preoccupante incremento delle prescrizioni di farmaci per bambini, anche di soli 3 anni (a volte vengono prescritti farmaci antipsicotici, ritenuti adatti per alcune forme di disturbo bipolare).

Si può dire che si tratta di una vera e propria epidemia di malattie mentali. Frances non è d'accordo. Per lo psichiatra non è mai esistita una vera e propria pandemia di disturbi mentali, ma piuttosto una definizione di malattia più ambigua che ha reso più complesso definire la salute mentale. Ciò che è cambiato durante gli ultimi decenni sono le etichette diagnostiche, che diventano più flessibili. Problemi che una volta eravamo disposti a sopportare come parte della nostra esistenza vengono ora identificati e trattati come disturbi mentali. Creando una definizione intenzionalmente vasta e applicandola rigidamente, possiamo rapidamente arruolare un "esercito" di nuovi "pazienti", molti dei quali avrebbero probabilmente avuto una vita migliore se fossero stati lasciati alle loro scelte personali.⁶⁸

Come afferma l'autore, la grande popolarità del DSM si rivela anche come la sua rovina. La diagnosi basata sulle categorie del manuale era diventata predominante invece di essere solo una parte di una valutazione olistica del paziente. Presto, invece di capire il paziente nel suo intero contesto, ci si limitava a compilare una lista di sintomi. L'attenzione alla narrazione della 'biografia' del paziente e ai fattori influenzanti sulla sua vita, scompariva sempre di più. Per Frances questo non era un difetto intrinseco dello strumento ma piuttosto una conseguenza dell'eccessiva autorità che gli veniva attribuita da parte dei professionisti medici, insegnanti, studenti, ricercatori, compagnie assicurative, sistema scolastico, servizi per disabili e tribunali, nonché dal pubblico. Rapidamente, si passava dalla psicoanalisi al cercare di trovare una precisa etichetta per definire i disagi di natura psichica.⁶⁹

⁶⁸ A. FRANCES, *Primo, non curare chi è normale: Contro l'invenzione delle malattie*, p. 98.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 83.

3. Il concetto di salute e malattia

Il valore dell'uomo, sano o malato, va oltre il valore della salute o della malattia.

Quando il valore è l'uomo, la salute non può rappresentare la norma se la condizione umana è di essere costantemente fra salute e malattia."

F. Basaglia, *Crimini di Pace*

«Le idee di salute e malattia incarnano dimensioni antropologico-culturali fondamentali di una società, ovvero valori associati a diverse condizioni fisiche e psicologiche di sofferenza e/o benessere, ma anche sistemi di conoscenze e pratiche mediche evolute per alleviare e prevenire le sofferenze o promuovere il benessere». ⁷⁰

Il problema della concettualizzazione della salute non risiede tanto nell'incapacità di fornire una definizione universalmente riconosciuta, quanto piuttosto nella difficoltà di stabilire un criterio di normalità basandosi sulla logica binaria aristotelica. Infatti, non si è mai completamente sani o completamente malati, nonostante la metodologia scientifica tenti di categorizzare forzatamente gli esseri umani in queste due classificazioni artificiali. L'identificazione di questi due stati, salute e malattia, attraverso la logica del tutto o niente, si rivela una semplificazione statistica, ma un fallimento dal punto di vista epistemologico. Considerando che l'essere umano è un'entità che va oltre la somma delle sue cellule e dei suoi organi, dobbiamo tenere presente che nella sua dimensione di persona assistiamo a una valutazione di tipo culturale piuttosto che biologico. L'elemento organico si fonde con quello psicologico e sociale in modo indissolubile, all'interno di un contesto storico di riferimento inevitabile.

Nel 1948, l'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS) neofondata dopo la Seconda guerra mondiale, definì il concetto di salute come 'stato di completo benessere fisico, mentale e sociale' e non esclusivamente l'assenza di malattia o infermità.

Cercando di evidenziare i limiti di un certo concetto di salute, quello organicistico della medicina positivista che riduce l'uomo a *Körper* nella concezione Husserliana, cioè a una mera somma di organi, sicuramente questa definizione del 1948 appare rivoluzionaria. Ma nel suo tentativo di superare questo limite si potrebbe affermare che l'OMS si

⁷⁰ G. CORBELLINI, *Breve storia delle idee di salute e malattia*, Carocci, 2004, p. 9.

spinge “troppo oltre” quando sottolinea che il benessere, fisico, mentale e sociale, dovrebbe essere completo. La medicina diventa una “dottrina di salvezza”, chiamata a rispondere anche a domande esistenziali dell’uomo alla ricerca del suo benessere completo.

Si finisce così per pretendere troppo dalla medicina, la quale affronta ora il rischio di diventare “impossibile”, come scriveva Daniel Callahan, nel suo saggio omonimo.

«Il sogno della medicina moderna ha prodotto almeno tre effetti profondi sulla coscienza umana. Il primo è stato quello di instillare la credenza diffusa che nulla è più funzionale alla buona salute di una medicina migliore e di un sistema sanitario decente ed efficiente. Il secondo è stato quello di indurre sempre di più le persone a vedere nell’infermità e nella malattia altrettanti incidenti biologici che si sarebbero potuti evitare con un’assistenza sanitaria migliore, con più accurati screening preventivi e con maggiori conoscenze scientifiche. Il terzo effetto può essere individuato nell’incoraggiamento dal perfezionismo medico mediante crociate tese a eliminare tutte le fonti di rischio (combattendo quella che qualcuno ha chiamato una presunta epidemia di paura dei rischi) e tutte le cause note di malattia e di infermità, innescando così lo sforzo di ridurre a zero le possibilità di morte e di lesione legate a incidenti o a malattie. Avversione al rischio e perfezionismo aiutano a dar conto della crescente divergenza tra il reale stato di salute degli individui, in generale in fase di rapido miglioramento, e la percezione che essi hanno di una situazione in fase di peggioramento. Le persone, pur avendo complessivamente una vita più sana e più lunga che in qualsiasi altro periodo della storia umana e pur dovendo affrontare un minor numero di rischi per la salute, sono più preoccupate dei pericoli che corrono e meno disposte ad accettare altro che non sia la perfezione».⁷¹

È solo un breve passo da questa concezione variata della salute a una concezione alterata della vita stessa. Una durata della vita estesa invita innanzitutto a riflettere sulle sue fasi e sulle sue possibilità in nuovi modi. Non solo i fatti della vita sono cambiati, ma anche i significati ad essi associati. Al minimo, come sappiamo ora, il periodo tra la maturità dei propri figli e la fine della propria vita può riguardare, non anni ma decenni. Questo cambiamento, ovviamente, getta una luce diversa sulla procreazione e l’allevamento dei figli che diventa ora una fase temporale, non più una centralità della vita. Simili effetti si registrano sulle

⁷¹ D. CALLAHAN, *La medicina impossibile. Le utopie e gli errori della medicina moderna*, Baldini - Castoldi, Milano 2000 (trad. it. Di False Hopes, 1998), pp. 78-79.

concezioni di lavoro, svago e pensionamento. I vecchi punti di riferimento delle fasi della vita non si applicano più, o almeno richiedono una revisione radicale per continuare ad avere senso.

Questo crea confusione tra il senso comune e il significato normativo del concetto di salute, influenzando la riflessione sulla pratica medica e il benessere del paziente. Come nota Giorgio Cosmacini nel suo libro, *Concetti di salute e malattia*:

«Tale definizione (dell'OMS) non mai revocata, era rappresentativa, più che di una realtà concreta, di una astratta utopia. Riproponeva una visione sacrale, nella fattispecie biblica. Nella Bibbia, infatti, lo stato di completo benessere è visto come integrità corporea (benessere fisico), come attività virtuosa dell'anima (benessere mentale), come l'essere in pace con tutte le creature (benessere sociale)».⁷²

Anche Foucault nella *Nascita della clinica* fa riferimento al carattere quasi religioso della visione di salute dell'uomo contemporaneo. Per il filosofo francese la salute prende il posto della 'salvezza' in almeno due modi: Da un lato l'autorità dei medici collettivamente rimpiazza quella dei sacerdoti (che sono anch'essi esperti nel rapporto con l'invisibile, ma praticano una diversa connessione tra esperienza e discorso) e dall'altro... «la malattia si separa dalla metafisica del male a cui era associata da secoli».⁷³

Andando indietro nel tempo, gli scritti e le pratiche ippocratiche presentano una visione dinamica della malattia, diversa dall'approccio ontologico precedente. La natura (φύσις), sia all'interno (quindi la salute) che all'esterno dell'uomo, è vista come armonia ed equilibrio. L'armonia viene chiamata eucrasia (εὐκράσια) cioè 'buona miscela' contrapposta alla discrasia (δυσκράσια), l'equilibrio disturbato che conduce alla malattia. La malattia non è confinata a una specifica parte del corpo, ma coinvolge l'intero individuo. Le circostanze esterne agiscono come occasioni, non come cause dirette. L'equilibrio nell'uomo è mantenuto da quattro umori cioè dagli liquidi organici come il sangue, il flegma, la bile gialla e la bile nera, la cui fluidità permette variazioni e oscillazioni.

⁷² G. COSMANCINI, *Concetti di salute e malattia fino al tempo di coronavirus*, Pantarei 2020, p. 4.

⁷³ M. FOUCAULT, *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, Einaudi, Torino 1998, p. 222.

La malattia non è solo uno squilibrio, ma anche un tentativo naturale dell'organismo di raggiungere un nuovo equilibrio. La terapia dovrebbe rispettare e, se necessario, rafforzare queste reazioni spontanee del corpo. Inoltre, la pratica medica non dovrebbe ostacolare ma anzi, imitare l'azione naturale di guarigione (*vis medicatrix naturae*).⁷⁴

L'idea di armonia ha accompagnato nel corso dei secoli il pensiero, l'arte e la cultura antica, trovando in Aristotele un massimo esponente attraverso la sua celebre tesi "del giusto mezzo". Secondo Aristotele, l'uomo virtuoso evita gli eccessi e i difetti, cercando invece un "mezzo" equilibrato. Questo concetto di equità e giustizia è espresso anche nella sentenza latina "in medio stat virtus", che significa che la virtù risiede nella via di mezzo. Isidoro di Siviglia, un medico e vescovo del VII secolo nel IV libro della opera *Etymologiae* od *Origines*, ha persino collegato questa idea al termine "medicina", considerandola a un'arte del giusto equilibrio. Quindi, la ricerca della "via di mezzo" potrebbe rivelarci dove si nasconde la salute.⁷⁵

4. Dove si nasconde la salute

"La salute è la vita nel silenzio degli organi"
René Leriche

*La salute non è precisamente un sentirsi, ma è un esserci, un essere nel mondo,
un essere insieme agli altri uomini ed essere occupati attivamente
e gioiosamente dai compiti particolari della vita.*
Hans Georg Gadamer

Gadamer nel suo libro: *Dove si nasconde la salute*, suggerisce che la salute sia in qualche modo assente, poco evidente o comunque difficile da concepire. Per trovare la salute, non è necessario cercarla dietro un velo, come nella concezione greca di ἀλήθεια poiché la salute è, in realtà, inesistente. Essa segue piuttosto una definizione 'negativa' ossia viene definita come l'assenza di malattia. Sia il concetto di malattia che quello di salute derivano da astrazioni e oggettivazioni di qualcosa di invisibile e sfuggente.

⁷⁴ G. CANGUILHEM, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998, p. 85.

⁷⁵ G. COSMACINI, *Concetti di Salute e Malattia*, p. 6.

Leggiamo nella pagina 122:

«Nonostante il suo carattere segreto, la salute si percepisce come un senso di benessere e ancora di più quando, in presenza di tale sensazione, siamo intraprendenti, aperti alla conoscenza, dimentichi di noi e quasi non avvertiamo neppure gli strapazzi e gli sforzi: questa è la salute. La salute non consiste in una sempre crescente preoccupazione per sé stessi, nel timore che le proprie condizioni fisiche oscillino, e nemmeno nell'inghiottire pillole amare».

Gadamer sottolinea che sia la salute che la malattia sfuggono alla misurazione e al peso. Non si inseriscono, quindi, nel quadro del metodo scientifico e rimangono paradossalmente concetti sfumati nell'era post-cartesiana delle idee chiare e distinte. La cura della propria salute richiede un rapporto con il medico, che deve comprendere la complessità del paziente. Tuttavia, il pensiero scientifico strumentale ha negato questa possibilità, specializzando la conoscenza e dimenticando l'intero essere umano.

Il filosofo tedesco ci invita a riconoscere che l'espressione "sentirsi in salute" è fuorviante dal punto di vista linguistico. La salute non è qualcosa che si percepisce attraverso sensazioni, ma è piuttosto un modo di essere, una parte essenziale dell'esperienza umana che consente all'individuo di agire, di partecipare pienamente alla vita e alla società. Al contrario, la malattia limita le possibilità dell'uomo e lo allontana dalla sfera pubblica. Questo sottolinea quanto sia importante considerare il contesto sociale e comunitario nella definizione di salute e malattia. Ognuno di noi ha una responsabilità civica, quasi politica, nel mantenere l'equilibrio tra salute e cura delle eventuali malattie.⁷⁶

5. Il normale e il patologico

«La normalità è sottoposta a un pesante assedio ed è già, tristemente, in rapido declino. I dizionari non sono in grado di fornire una definizione soddisfacente; i filosofi discutono sul suo significato; chi si occupa di statistica e gli psicologi passano il tempo a misurarla, ma non riescono a catturarne l'essenza; i sociologi dubitano della sua universalità; gli psicoanalisti dubitano della sua esistenza; e i medici della mente e del corpo sono impegnati a eroderne i confini. La norma-

⁷⁶ H.G. GADAMER, *Dove si nasconde la salute*, Raffaello Cortina Editore, 1994, pp. 122-125.

lità è sotto esproprio – e se guardiamo con attenzione, forse noi tutti finiremo per scoprirci, chi più, chi meno, malati». ⁷⁷

Il concetto di malattia non è semplicemente l'opposto del concetto di salute, ma è anche in contrasto con il concetto di normalità. Quando siamo malati, oltre a non rispecchiare più la salute ci troviamo anche a non poter esprimere pienamente tutte le nostre potenzialità naturali. In altre parole, la malattia ci rende "anormali" rispetto alla traiettoria vitale ordinaria. Questa associazione tra malattia e normalità è profondamente radicata nella nostra esperienza, tanto che consideriamo del tutto normale desiderare di non essere malati. La salute, quindi, diventa una discriminante per la nostra funzionalità all'interno della società.

Esaminando la relazione tra le norme e i concetti di "normale" e "patologico" nella cultura medica, il filosofo francese Canquihem sottolinea che la distinzione tra normale e patologico ha senso solo in relazione a una specifica norma. Nonostante gli sforzi della medicina del XIX secolo di eliminare le differenze qualitative tra i due, persistono connotazioni qualitative nel linguaggio medico. La sfida principale è che il concetto di "normale" non ha una realtà intrinseca e oggettiva, ma è strettamente legato a una norma specifica. La norma serve a valutare e correggere l'esistenza, non a definire uno stato di salute perfetto. In altre parole, la salute perfetta non esiste come entità autonoma, ma è sempre in relazione a una norma specifica. Per Canguilhem la norma rappresenta l'attaccamento a un valore e stabilisce un collegamento tra le esigenze di quel valore e l'esistenza. In breve, la norma non è basata su una valutazione oggettiva della realtà, ma su una valutazione basata su valori soggettivi.

Canguilhem critica la medicina organicistica e positivista del tardo Ottocento, che presenta l'anomalia come qualcosa che esce dalla normalità e facilmente diventa patologica. Il filosofo francese esplora la natura del "patologico", non considerandolo una semplice variazione quantitativa del "normale", come proposto da Claude Bernard o dal positivismo di Auguste Comte, ma piuttosto come una "nuova normalità". In questa visione, la salute e la guarigione non sono viste come il

⁷⁷ A. FRANCES, *Primo, non curare chi è normale: Contro l'invenzione delle malattie*, Bollati Boringhieri, 2013. p. 21.

ritorno allo stato precedente della malattia, ma come l'instaurarsi di un nuovo equilibrio.

Nel suo approccio filosofico alla biologia e alla medicina, critica la visione di Claude Bernard riguardo alla vita e alla patologia. Dice a proposito:

“L'identità di normale e patologico viene affermata a beneficio della correzione del patologico. Infine, l'affermazione di identità resta in Comte puramente concettuale, mentre Claude Bernard tenta di precisare tale identità in una interpretazione di impostazione quantitativa e numerica”.⁷⁸

Bernard, noto per il suo metodo sperimentale nell'ambito della fisiologia, considerava gli organismi viventi in termini meccanicistici, quasi come macchine da studiare attraverso l'esperimento. Canguilhem, invece, sostiene che la vita ha una qualità autopoietica, ovvero è intrinsecamente auto-prodotta e non può essere pienamente compresa attraverso il solo metodo analitico di Bernard. Per Canguilhem, la conoscenza della vita richiede un approccio che tenga conto della soggettività e delle norme proprie dell'individuo vivente, un punto di vista che trova le sue radici nel vitalismo e che si contrappone al riduzionismo meccanicistico. Inoltre, Canguilhem critica la concezione bernardiana secondo cui il patologico è semplicemente una variazione quantitativa del normale. Al contrario, egli propone che il patologico rappresenti una nuova normalità, un nuovo equilibrio che l'organismo stabilisce in risposta a un cambiamento, sottolineando così la capacità creativa e normativa della vita stessa.

Canguilhem suggerisce di sostituire l'espressione “normale”, che è considerata ambigua, con “normatività biologica”. Quest'ultima rappresenta una normatività di tipo biologico, ma ha un fondamento strettamente individuale.⁷⁹

Questa concezione apre prospettive interessanti. Ad esempio, l'anomalia non deve essere confusa con l'anormale e non è immediatamente identificabile come malattia. Esistono malattie che si collocano al di fuori delle medie statistiche, ovvero al di fuori del concetto di “normale”.

⁷⁸ G. CANGUILHEM, *Il normale e il patologico*, p. 90.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 203.

Gli esseri viventi, tuttavia, sono caratterizzati da molte differenze e anomalie; eppure, riescono a vivere con forza ed esuberanza. Quando un individuo affronta un'anomalia, il suo organismo cerca di adattarsi: ad esempio, se colpito da artrosi, modifica le posture per compiere i movimenti essenziali. L'individualità prevale, consentendo all'individuo di continuare a vivere al meglio delle sue possibilità.

Nel variare storico dei concetti salute e malattia, si presenta un'occasione - un *kairòs* secondo la terminologia ippocratica - per riflettere su quanto abbiamo appreso nei secoli e su ciò che abbiamo perso nello stesso periodo. Da un lato un enorme guadagno di successi della scienza e numerosi trionfi della tecnologia applicata alla pratica, e dall'altro una perdita di certi valori, che sono stati sostituiti da disvalori che privano di significato l'esistenza umana. Questi considerano la morte non come il termine naturale della vita, ma come una sconfitta della medicina, che è stata resa schiava dell'illusoria pretesa di "essere più sani e più belli a ogni età della vita".

Per millenni l'umanità considerava la malattia e la salute componenti della stessa esperienza umana. La medicina moderna ha separato nettamente queste due dimensioni, creando una distinzione netta tra di loro. Prima di questa divisione, la vita e la morte erano regolate dagli dèi e dalla natura, e i rimedi per le sofferenze erano spesso empirici.

Oggi, la medicina cerca di combattere le malattie e promuovere la salute, mentre l'organizzazione della sanità pubblica si occupa di gestire il benessere della società nel suo insieme. Insieme al potere della medicina sulla malattia si è aumentato, pare nella stessa misura, anche il potere della malattia sull'uomo. Nello stesso tempo sembra che siano diminuite le risorse delle persone per farne fronte: risorse culturali, psicologiche, relazionali e spirituali.

La salute diventa la parola d'ordine che domina la vita dell'uomo occidentale contemporaneo, l'imperativo che stabilisce modi di essere e di sentire. L'uomo moderno vive nell'angoscia di una malattia imminente, avvolto in una sensazione di pericolo che lo spinge a sottoporsi a limitazioni, divieti, e ad un continuo monitoraggio del suo corpo e delle sue funzioni.

Scrive a proposito Franca Ongaro:

«Quando la salute come progetto prende il posto della vita, è la vita stessa a svuotarsi di significato [...]. E quando la morte viene messa tra parentesi per poter lottare contro una malattia che non è più automaticamente morte e ancora la vita a cambiare di significato. L'individuazione della malattia crea l'illusione che la morte non esista o che si possa rinviarla indefinitamente affidandola al medico. Tutto appare dominabile e rimediabile; sopportare dolore e sofferenza diventa inutile e privo di significato se c'è qualcosa in grado di eliminarli. Alla fine di una serie di rinvii, capita anche di morire, ma non si tratta più dell'incontro dell'uomo con la morte e con la propria finitudine, ma di un'operazione tecnica mal riuscita che lascia sul letto un cadavere: l'esperienza della morte è diventata il limite della medicina davanti alla malattia».⁸⁰

Secondo Byung-Chul Han, filosofo di origine sudcoreana e naturalizzato tedesco, durante la pandemia di Covid-19 il concetto di salute si è legato in modo stretto alla mera sopravvivenza. Il virus ha svelato la 'natura' della società in cui viviamo. Dice a proposito:

«Il virus è lo specchio della nostra società. Evidenzia in quale società viviamo. Oggi la sopravvivenza assume un valore assoluto, come se fossimo costantemente in guerra. Tutte le energie vitali vengono adoperate per allungare la vita. La società palliativa si rivela una società della sopravvivenza. Dinanzi alla pandemia, ecco che la strenua lotta per la sopravvivenza subisce un inasprimento virale. Il virus fa breccia nella zona di benessere palliativa e la trasforma in una quarantena in cui la *vita s'irrigidisce diventando mera sopravvivenza*. Più la vita è sopravvivenza, più si ha paura della morte. In fin dei conti, l'algofobia è tanatofobia. La pandemia rende di nuovo visibile la morte da noi meticolosamente rimossa e sfrattata. La sovraesposizione mediale della morte ci rende nervosi».⁸¹

Dall'inizio della pandemia si è usato spesso un linguaggio bellico per descriverla. Le metafore di guerra sono comuni e profondamente radicate nel nostro modo di parlare. Giornalisti, politici, medici e scienziati hanno utilizzato immagini belliche e un lessico militare per descrivere l'emergenza sanitaria. Il virus era diventando il nostro nemico invisibile, un avversario pericoloso da sconfiggere con tutti i mezzi a nostra disposizione.

⁸⁰ F.O. BASAGLIA, *Salute/malattia. Le parole della medicina*, Einaudi, Torino 1982, p. 4.

⁸¹ B-C. HAN, *La Società senza dolore*, Einaudi 2021 p. 19.

6. Dolore e sofferenza

«io sono convinto che l'uomo non rinuncerà mai alla vera, autentica sofferenza... Giacché la sofferenza è la vera origine della coscienza... In realtà io continuo a pormi una domanda oziosa: che cos'è meglio, una felicità da quattro soldi o delle sublimi sofferenze?

Dite su, che cos'è meglio?»

F. Dostoevskij, *Ricordi del sottosuolo*

La sofferenza e i suoi significati hanno segnato la storia della cultura occidentale, rivelando la vulnerabilità umana attraverso tutte le forme dello spirito e con diversi approcci filosofici, religiosi, letterari, medici, politici, linguistici.⁸² Nell'antichità classica, troviamo a riguardo due espressioni complementari: una per il dolore come fonte di conoscenza e della saggezza, *pathei mathos* (πάθει μάθος) nella tragedia attica e l'*apatheia* (ἀπάθεια) stoica ovvero l'apatia o l'imperturbabilità come una sorta di asceti nella sofferenza. Eschilo proclama in Agamennone: 'A Zeus che ha avviato i mortali a essere saggi τὸν φρονεῖν βροτοὺς ὁδῶσαντα, che ha posto come valida legge 'saggezza attraverso la sofferenza' πάθει μάθος. Invece del sonno stilla davanti al cuore un'angoscia memore di dolori μνησιπήμων πόνος: anche a chi non vuole arriva la saggezza'.⁸³

La medicina ippocratica introduce la visione naturalistica della patologia παθολογία, che letteralmente si riferisce alla teoria della sofferenza e alla terapia analgesica, riprendendo da Aristotele il concetto di catarsi κάθαρσις o purificazione delle passioni ed emozioni.⁸⁴ La visione del mondo naturalistica greca e quella antropocentrica cristiana hanno lasciato il posto alla visione scientifica della sofferenza della modernità, iniziata con il dualismo cartesiano e il suo modello meccanicistico del corpo. La conoscenza scientifica della sofferenza è stata seguita dallo sviluppo di armi per superarla e dalla conquista di nuovi significati. La

⁸² M. CASAS MARTÍNEZ, *The medicalization of life: An interdisciplinary approach*. <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2023.e16637>

⁸³ Eschilo, *Agamennone*, in Id., *Oresteia*, introd. di V. Di Benedetto, traduzione e note di E. Medda, L. Battezzato, M.P. Pattoni, Rizzoli, Milano 1997, vv. 160-183.

⁸⁴ M. CASAS MARTÍNEZ, *The medicalization of life: An interdisciplinary approach*. <https://doi.org/10.1016/j.heliyon.2023.e16637>.

natura fisica e quella spirituale della sofferenza sono state separate.⁸⁵ Nel corso del XX secolo si è intensificato il processo di medicalizzazione della sofferenza, riducendola ad un problema meramente scientifico con delle soluzioni tecniche.

Secondo Byung-Chul Han, il nostro tempo è caratterizzato da una profonda algofobia αλγοφοβία, una paura diffusa del dolore; questa algofobia è anche una tanatofobia θανατοφοβία, una paura altrettanto diffusa della morte. Il suo libro *La Società senza dolore* apre con il motto di Ernst Jünger: “Dimmi il tuo rapporto con il dolore e ti dirò chi sei”, ponendo il filosofo tedesco di origine sudcoreana nella condizione di svelare subito le sue carte.⁸⁶

Han affronta il tema del dolore con una prospettiva che sfida le convenzioni della società contemporanea. La sua tesi è che il nostro rapporto col dolore (*Schmerz*) riflette la società in cui viviamo. Ci invita ad effettuare un’attenta ermeneutica del dolore e della sofferenza per comprendere pienamente le caratteristiche di ogni società:

«Nell’odierna algofobia è insito un cambio di paradigma. Noi viviamo in una società della positività che tenta di sbarazzarsi di tutto ciò che è negativo. Il dolore è la negatività per antonomasia. Anche la psicologia segue questo cambio di paradigma e passa dalla psicologia negativa intesa come «psicologia della sofferenza» alla «psicologia positiva» che si occupa del benessere, della felicità e dell’ottimismo. I pensieri negativi vanno evitati e immediatamente sostituiti da pensieri positivi. La psicologia positiva subordina persino il dolore a una logica della prestazione. L’ideologia neoliberista della resilienza trasforma le esperienze traumatiche in catalizzatori di un aumento della prestazione. Si parla addirittura di crescita post- traumatica. L’allenamento della resilienza in quanto palestra dell’anima ha il compito di modellare l’essere umano nella forma di un soggetto di prestazione il più possibile estraneo al dolore, e sempre felice».⁸⁷

Han propone un’interpretazione del dolore come elemento cruciale per l’esperienza umana. Secondo Han, il dolore ha un valore etico, artistico e civile che non può essere ignorato; è attraverso il dolore che l’individuo acquisisce una maggiore consapevolezza di sé e del mondo circostante.

⁸⁵ X. ZUBIRI, *About Man. Madrid*, Alianza Editorial, Cap. VII: Man, Moral Reality (1986), pp. 343-435.

⁸⁶ B-C. HAN, *La Società senza dolore*, Einaudi 2021, p. 7.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 8.

La società moderna, tuttavia, tende a rimuovere il dolore dal proprio orizzonte, cercando di sopprimerlo con analgesici o altre forme di evasione, perdendo così l'opportunità di confrontarsi con la realtà in tutta la sua complessità.

«La società palliativa *spoliticizza* il dolore *medicalizzandolo e privatizzandolo*. In tal modo si opprime e si rimuove la *dimensione sociale del dolore*. Non risuona alcuna protesta dai dolori cronici che si lasciano interpretare quali *manifestazioni patologiche della società* della stanchezza. La stanchezza nella società neoliberista della prestazione è apolitica in quanto rappresenta una *stanchezza dell'Io*. È sintomo del soggetto di prestazione narcisistico e sfibrato. Essa isola gli esseri umani invece di riunirli in un *Noi*. Va quindi distinta da quella *stanchezza del Noi* capace di stimolare una comunità. La stanchezza dell'Io è la migliore profilassi contro la rivoluzione».⁸⁸

La società palliativa cerca l'anestesia permanente, la cui unica conseguenza politica è la democrazia palliativa. Una democrazia, cioè, che impone la positività e cerca di liberarsi in tutti i modi possibili del negativo: quindi, del dolore e della morte. L'uso frequente di termini metaforici nel libro di Han come "anestesia", "analgesico" e "palliazione" serve a sottolineare il processo di farmacologizzazione, a volte simbolico e a volte reale, a cui ci sottoponiamo volontariamente e con convinzione per evitare sofferenze fisiche e psichiche, sociali e culturali.

7. La medicalizzazione della morte

“La storia della morte nel XXI secolo è la storia di un paradosso”. Così inizia il report pubblicato dagli esperti della Lancet Commission nel pieno della pandemia di COVID-19, sul valore della morte. Gli autori del report evidenziano un paradosso particolare: da un lato, la morte è estremamente medicalizzata, mentre dall'altro, molte persone continuano a morire senza ricevere cure adeguate.

Il modo in cui le persone muoiono è cambiato radicalmente negli ultimi decenni. La morte arriva più tardi nella vita per molti e il morire stesso è spesso prolungato. La morte e il morire si sono spostati da un contesto familiare e comunitario al dominio dei sistemi sanitari. Trattamenti futili o potenzialmente inappropriati possono continuare fino

⁸⁸ Ibid., p. 17.

alle ultime ore di vita. I ruoli delle famiglie e delle comunità si sono ridotti, poiché la morte e il morire sono diventati meno familiari e si sono persi abilità di cura e sostegno, tradizioni e conoscenze. La morte e il morire sono diventati squilibrati nei paesi ad alto reddito e sempre più nei paesi a reddito medio-basso; c'è un'eccessiva attenzione agli interventi clinici alla fine della vita, a scapito di contributi e apporti più ampi.

La pandemia di COVID-19 ha reso la morte prominente nei media e i sistemi sanitari sono stati sopraffatti. Le persone sono morte in modo estremamente medicalizzato, spesso sole, incapaci di comunicare con la famiglia se non per via digitale. Questa situazione ha ulteriormente alimentato la paura della morte, rafforzando l'idea dei servizi sanitari come custodi dei morenti.⁸⁹

Nel mondo tecnicizzato la morte di un individuo non è vista come un evento inevitabile della vita, un processo inscritto nelle leggi naturali che inizia dal momento della nascita, ma piuttosto come il risultato specifico di una causa specifica. Questo modo di pensare è alla base della rimozione sociale del morire e della decostruzione della mortalità. Come osserva Zygmunt Bauman, sebbene la morte stessa non possa essere negata, può essere esclusa o evitata, partendo dal presupposto che è sempre una morte particolare e che questa particolarità può essere respinta, posticipata o addirittura evitata completamente:

«La morte come tale è inevitabile, ma ogni esempio concreto di morte è contingente. La morte è onnipotente e invincibile, ma nessuno dei suoi casi specifici lo è. Tutte le morti hanno delle cause, ciascuna morte ha una causa, ciascuna morte particolare ha la sua causa particolare [...] Non sentiamo di gente che muore di mortalità. Muoiono solo di cause individuali, muoiono perché c'è stata una causa individuale».⁹⁰

La nozione di privatizzazione della morte è inseparabile dalla sua medicalizzazione. Mentre fino alla seconda metà del XIX secolo la morte era un fenomeno pubblico, simbolicamente ancorato alla vita collettiva, successivamente è divenuto gradualmente un affare di individui

⁸⁹ The Lancet Commissions, *Report of the Lancet Commission on the Value of Death: bringing death back into life*, Lancet 2022; 399: 837-884.

⁹⁰ Z. BAUMAN, *Mortalità, immortalità e altre strategie di vita*, Il Mulino, Bologna 2012, p. 182.

isolati che doveva essere tenuto lontano dalla vita sociale. La morte viene ostracizzata e trova rifugio in ospedale. Ed è sempre più il medico a sostituire il sacerdote sul letto di morte, il cui compito non è tanto quello di accompagnare il moribondo, quanto piuttosto di “ritardare il più possibile la cesura fatale”. Scrive a proposito Philippe Ariès:

«La morte in ospedale non è più occasione di una cerimonia rituale che il moribondo presiede, in mezzo all’assemblea dei suoi parenti e amici (...). La morte è un fenomeno tecnico ottenuto con l’interruzione delle cure, cioè, in modo più o meno confessato, con una decisione del medico e dell’“équipe” ospedaliera. Da molto tempo, del resto, nella maggior parte dei casi, il moribondo ha perso conoscenza. La morte è stata scomposta, frazionata in una serie di piccole tappe di cui, in definitiva, non si sa quale sia la morte vera, quella in cui si è perduta la conoscenza, o quella in cui è venuto meno il respiro... Tutte queste piccole morti silenziose hanno sostituito e cancellato la grande azione drammatica della morte, e nessuno ha più la forza o la pazienza di attendere per settimane un momento che ha perduto parte del suo significato».⁹¹

La capacità di affrontare, grazie a tecniche mediche sempre più avanzate, malattie e condizioni igienico-sanitarie critiche, che per secoli hanno limitato la durata della vita delle persone, ha gradualmente allontanato il malato terminale dalla sua dimensione domestica, isolandolo all’interno dell’ospedale pubblico, che diventa “il luogo privilegiato della morte”. L’ospedale, quindi, non è più solo il luogo dove si va per guarire, ma soprattutto dove si conclude la propria vita, lontano dalle attività quotidiane della società. Perdendo gradualmente il carattere simbolico e rituale che aveva fino alla fine del XIX secolo, la morte diventa nel corso del Novecento “un fenomeno tecnico ottenuto con l’interruzione delle cure, cioè, in un modo più o meno dichiarato, con una decisione del medico e dell’équipe ospedaliera”.⁹²

La morte è un aspetto inevitabile dell’esistenza umana e il dovere del medico, a mio parere è di fornire assistenza al paziente in tutte le fasi della sua vita, compresa la morte. In passato, la società richiedeva ai medici di estendere la vita a tutti i costi. Tuttavia, oggi si sta iniziando a capire che, invece, è necessario esigere che la medicina non causi o interrompa sofferenze inutili quando il paziente non è più in grado

⁹¹ P. ARIÈS, *Storia della morte in Occidente*, Bur, Milano 2006, p. 77.

⁹² *Ibid.*, p. 70.

di sopportarle. Come sottolinea Giorgio Cosmacini: “La morte non è un fatto patologico. Il morire implica nel medico anche la capacità di riconoscere la creatività del morente che spesso reinterpreta la propria vita attraverso una comunicazione di senso che dev’essere raccolta”. Il morente è una persona con una biografia che merita rispetto. Quando si parla di arresto cardiaco o elettroencefalogramma piatto, ci riferisce alla vita “biologica” dell’uomo. Tuttavia, l’uomo possiede anche una vita “biografica”, basata su un patrimonio che il morente lascia in eredità ai posteri. Il medico deve mostrare il massimo rispetto per questo patrimonio. Questo atteggiamento è ben espresso dal termine latino “pietas”, nella concezione precristiana di Cicerone e Virgilio.⁹³

⁹³ G. COSMACINI, *Testamento Biologico: Idee ed esperienze per una morte giusta*, Il Mulino, Bologna 2010, p. 122.

CAPITOLO III LA SFIDA DEL POTENZIAMENTO

1. Dalla cura al potenziamento umano

La paura più profonda è che alla fine la tecnologia ci faccia perdere la nostra umanità, cioè l'imprecisata qualità essenziale che ha sempre costituito la base della nostra autocoscienza e dell'individuazione dei nostri scopi esistenziali, nonostante tutti i cambiamenti della condizione umana che hanno avuto luogo nel corso della storia.

Francis Fukuyama

Nel precedente capitolo abbiamo riconosciuto com'è difficile, definire la salute in modo univoco e definitivo. Questo non è possibile per vari motivi, tra cui le influenze storiche e culturali. Le sfide nel definire il concetto di salute emergono nel contesto del dibattito sul "potenziamento umano". Questo termine si riferisce a pratiche che non hanno una finalità curativa, ma mirano a migliorare le capacità e le funzioni del corpo umano, anche introducendo nuove abilità. Il potenziamento agisce su soggetti già sani per migliorarne le prestazioni, andando oltre la mera terapia e potrebbe essere considerato come un possibile sviluppo di nuovi compiti affidati alla medicina. In epoca contemporanea abbiamo già assistito a un progressivo ampliamento del campo d'azione della medicina. Basta pensare per esempio alla medicina preventiva e le vaccinazioni che non hanno una immediata finalità curativa. Lo stesso può valere più o meno per la medicina dello sport e la chirurgia estetica. Diventa sempre più complicato, all'interno del dibattito sull'*enhancement*, stabilire in che cosa consista il funzionamento normale degli organi e dei sistemi dell'organismo, e quando dovrebbe giustificarsi un intervento migliorativo.

Le nuove possibilità di miglioramento, rese possibili dal progresso scientifico e tecnologico, portano alla luce importanti dilemmi morali che stanno diventando sempre più il fulcro del pensiero bioetico.⁹⁴

⁹⁴ President's Council on Bioethics, *Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, Washington, 2003. <http://bioethics.georgetown.edu/pcbe/reports/beyondtherapy>

Dice a proposito Daniel Callahan:

«Dobbiamo modificare la nostra concezione della medicina o la nostra concezione della vita? A quanto prospetto, dobbiamo modificare entrambe, e in un certo modo dobbiamo farlo contemporaneamente. Una vita che dipendesse per il proprio significato dai puntelli e dal progresso della medicina non mi sembrerebbe vita, a dispetto del fatto che il nostro corpo continuerebbe a vivere per un po'. Una medicina che promettesse continuamente nuovi miracoli, nuovi corpi e nuovi "io" per veder finanziata la propria ricerca e per giustificare i propri colossali investimenti mi sembrerebbe una medicina che ha perduto la retta via, dimenticando di non essere affatto la via di accesso alla vita felice».⁹⁵

Il desiderio umano di migliorarsi superando le proprie limitazioni biologiche e la propria fragilità è una costante nella nostra storia, non certo una novità degli anni recenti. Gli esseri umani hanno sempre sviluppato metodi per rendere la vita più confortevole, sicura e produttiva, utilizzando la ragione per potenziare le proprie capacità biologiche e curare le malattie. Questa tendenza è evidente fin dai tempi antichi, come dimostra l'importanza data al mito di Prometeo. Il mito di Prometeo ritenuto il mito fondativo dell'occidente, occupa un ampio spazio nella riflessione etica e antropologica.⁹⁶

Arnold Gehlen, filosofo e sociologo tedesco, tra i massimi rappresentanti dell'antropologia filosofica del Novecento posiziona l'uomo come animale carente, o l'essere mancante, *Mängelwesen*, nel regno naturale. A differenza di tutti gli altri animali, la sua fisiologia non lo lega ad un ambiente particolare. L'essere umano non ha ali, non ha zanne, né pelliccia, né pinne. È una scimmia nuda. È assolutamente non adattato a nessun ambiente. A causa della sua incompiutezza l'uomo è costretto a strutturarsi attraverso la costante azione e nell'incessante intervento sull'ambiente circostante. Gehlen definisce l'uomo come un "essere da disciplinare" (*Wesen der Zucht*):

«[...]è possibile una definizione dell'uomo come *essere da disciplinare (Zuchtwesen)*. È una caratterizzazione che abbraccia tutto ciò che si può intendere con il termine di morale sotto l'aspetto *antropologico*: il bisogno di un'educazione, la necessità di una "formazione" in cui versa un "animale non definito," e della

⁹⁵ D. CALLAHAN, *La medicina impossibile. Le utopie e gli errori della medicina moderna*, Baldini - Castoldi, Milano 2000 p. 17.

⁹⁶ L. GRION, *Chi ha paura del post-umano*, Mimesis, p. 25.

quale l'educazione e l'autodisciplina, e anche l'essere improntati dalle istituzioni entro cui sono padroneggiati i compiti della vita, non sono che gli stadi più appariscenti. L'uomo, in se stesso, si trova di fronte a un compito straordinariamente "oneroso," che non può risolvere se non contemporaneamente al compito della sua vita, cioè agendo; egli deve sviluppare in se stesso delle norme che gli consentano di dominare e regolare i suoi bisogni e i suoi interessi e deve "stabilizzarsi" in un sistema di volontà orientata».⁹⁷

A differenza degli animali, l'uomo si distingue per la sua mancanza di istinti e specializzazioni, ma questa carenza viene compensata dalla sua capacità di creare cultura. In questo modo, l'artificio diventa la vera essenza della vita umana. Il linguaggio, la tecnologia e le istituzioni sono gli strumenti attraverso i quali l'umanità plasma il proprio destino.

Questo essere, sempre esposto al rischio e alla fragilità, è costantemente minacciato dalla possibilità innata di fallire.

«L'uomo è, infine, l'essere che *antivede e provvede (yorsehend)*. Come Prometeo, è obbligato a dirigersi su ciò che è lontano, su ciò che non è presente nello spazio e nel tempo; vive - a differenza dall'animale - per il futuro e non nel presente».⁹⁸

In questa prospettiva la natura carenziale non sarebbe solo un aspetto negativo, ma premessa per l'esercizio di quella libertà d'essere che distingue l'uomo dagli altri viventi. La sua grandezza è, per così dire, figlia della sua fragilità; in consonanza con il mito antico.

2. La questione della tecnica

πολλὰ τὰ δεινὰ κούδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει
(Molte sono le cose straordinarie, ma nulla è più straordinario dell'uomo).
Sofocle Antigone

«Molte potenze sono tremende ma nessuna lo è più dell'uomo. È lui che oltre il mare canuto procede nella tempesta invernale attraverso i flutti che gli si frangono intorno. È lui che anche la dea suprema tra tutti gli dèi, Gaia, inconsumabile, instancabile, rivoltando violenta anno per anno con gli aratri tirati dalla stirpe equina. È lui che cattura con attorte reti gli uccelli dalla mente alata e le fiere selvagge e gli animali del mare. È lui, l'uomo, capace di pensiero, che ha il potere sulle bestie dei campi e su quelle che vagano sui monti; è lui che aggioga

⁹⁷ A. GEHLEN, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Mimesis 2010, p. 87.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 58.

il cavallo crinito e l'infaticabile toro. È lui che la parola e il pensiero simile al vento ha imparato e l'impulso che porta alla legge e a fuggire gli strali tremendi dell'inabitabile gelo sotto l'etere aperto. Ovunque s'apre la strada, in nulla s'arresta. Così affronta il futuro. Da Ade solo non ha escogitato scampo, per quanti rimedi abbia inventato a inguaribili mali. Oltre ogni speranza e ogni attesa, conosce, fabbrica, inventa, a volte volgendosi al male, altre al bene».⁹⁹

Così comincia il coro nel primo stasimo dell'Antigone di Sofocle. Sofocle considera l'uomo come la personificazione e l'incarnazione più elevata del δεινόν, un essere intermedio tra la possibilità del bene e del male. Questo perché l'uomo, a differenza di tutte le altre creature non ha una natura intrinseca, una *physis* che gli permetta di esistere nel mondo. Pertanto, per adattarsi al mondo, per sopravvivere, l'uomo deve compensare la sua carenza naturale, tramite la *techne*, e il dominio tecnologico sulla natura. L'uomo non è in grado di adattarsi al mondo, quindi adatta il mondo a sé stesso. Questa rappresenta la grande questione della tecnica: la tecnica non è solo uno strumento, ma qualcosa che riguarda l'essenza del nostro essere.

L'uomo è tecnico per sua natura, per questo è *deinòn* e può esistere solo attraverso un sistema tecnologico, un dispositivo tecnico che gli permetta di vivere nel mondo. Altrimenti, l'uomo non riuscirebbe a far fronte al mondo. Il coro riconosce che l'uomo ha un potere illimitato e infinito nelle sue mani, attraverso la sua *techne*. Ma in questo potere infinito risiede la possibilità di superare la misura appropriata, di oltrepassare i propri limiti e confini. Tale atteggiamento veniva chiamato dai greci ὑβρις (*hýbris*), che significa in generale "insolenza" o "tracotanza". È quell'orgoglio che sorge dalla propria potenza o fortuna e si manifesta attraverso una costante sovrastima delle proprie capacità che di solito attirava l'ira e la *nemesi* degli dèi verso il trasgressore.¹⁰⁰

Nel mondo greco l'arte del saper fare (*techne*) nasce come dono degli dèi agli uomini e in seguito diventa una caratteristica propriamente umana che permette loro di sopravvivere e di progredire. La tecnica imitava la natura ed era esattamente il mondo naturale che regolava la vita sulla terra. Ad esso gli uomini guardavano per attingere le proprie leggi e la propria etica, come dimostrano le parole di Prometeo: «O arte

⁹⁹ SOFOCLE, *Antigone* (traduz. M. Cacciari), Einaudi, 2007, p. 24.

¹⁰⁰ <https://www.treccani.it/vocabolario/hybris>.

(techne), quanto più debole sei del destino (ananke)», che si riferiscono proprio alla necessità della natura, di fronte alla quale l'agire tecnico era debole, incontrando in essa il suo limite.¹⁰¹

Dice a proposito Umberto Galimberti:

«Quando nel mondo greco compare la tecnica, essi (i greci) si allarmano, si interrogano su di essa, e la mettono subito in scena, la rappresentano. I Greci non ideavano le tragedie per far piangere la gente o le commedie per farla ridere, ma per mettere in scena qualcosa di problematico che sorgeva nella città come oggetto di discussione. Così mettono in scena Prometeo, amico degli uomini, che dona ai mortali il fuoco, la capacità del calcolo, rendendoli ben difesi e padroni delle loro menti e alla domanda rivolta a Prometeo: “dimmi, è più forte la tecnica o è più forte la natura?”, Prometeo risponde: “la tecnica è di gran lunga più debole delle leggi della natura”. Anche Sofocle dice che l'aratro fende la terra, ma la terra si ricompone dopo il suo passaggio e anche il mare, attraversato dalla nave, ricompone la sua quiete. Quindi la natura è più forte della tecnica».¹⁰²

Nella tragedia del *Prometeo incatenato* di Eschilo questa visione della tecnica dà forma ai timori e alle conseguenze che ne derivano. Da un lato la tecnica si presenta come un dono di Prometeo agli uomini per impedire che tutta l'umanità perisca, dall'altra tale donazione è fatta contro la volontà di Zeus che teme la potenza che gli uomini potranno raggiungere una volta acquisita tale capacità. Il sapere tecnico ha una portata notevole sulla vita degli uomini rendendoli ὡς σφας νηπίους ὄντας τὸ πρὶν ἔννοους ἔθηκα καὶ φρενῶν ἐπηβόλους «da bambini quali erano, saggi e padroni della loro mente».¹⁰³ Nell'antico mito, il titano Prometeo viene punito dagli dèi per averlo donato agli uomini nella forma del fuoco.

A differenza della *techne* nell'epoca classica considerata strumento nelle mani dell'uomo, la tecnologia moderna emerge come protagonista nella storia e padrona del mondo, portando a un cambiamento nella società e nel rapporto dell'uomo con essa. Mentre la società industriale ribaltava il rapporto tra l'uomo e la natura, sottomettendo quest'ultima all'azione umana, la società tecnologica, nata attraverso l'evoluzio-

¹⁰¹ U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 52.

¹⁰² U. GALIMBERTI, *L'età della tecnica e la fine della storia*. Orthotes, 2021, p.8

¹⁰³ ESCHILO, *Prometeo incatenato*, trad. it. C. Carena, Einaudi, Torino 1995, p. 22.

ne della società industriale grazie al progresso tecnologico, comporta la totale subordinazione sia dell'uomo che della natura alla tecnologia. Quando la tecnologia si impone come condizione universale per la realizzazione di qualsiasi scopo, anche l'uomo finisce per cedere alla tecnologia.¹⁰⁴

Heidegger è stato uno dei pensatori più importanti nel riconoscere l'importanza della transizione dalla tecnica tradizionale alla tecnologia moderna. Ha contestato la neutralità teorica e pratica precedentemente attribuita alla tecnica, evidenziando invece il suo profondo carattere metafisico. Nel suo saggio "*Die Frage nach der Technik*", sostiene che la tecnica è intrinsecamente legata all'Essere. Infatti, la tecnica non solo è indipendente dall'uso che ne facciamo, ma rivela l'Essere attraverso il processo di produzione, ovvero la creazione di oggetti, strumenti e tutto ciò che è artificiale.¹⁰⁵

Il filosofo tedesco si interroga sulla natura della tecnica e conia termini come *herausforderndes Entbergen* (*provocare il disvelamento*), *Bestand* (*Ciò che sta (steht) nel senso del «fondo»*), e *Gestell* (*imposizione*). Heidegger non esamina le manifestazioni pratiche della tecnologia, ma piuttosto la sua vera natura, che sorprendentemente non è tecnica. Secondo Heidegger, la τέχνη è un modo dello ἀληθεύειν cioè la tecnica rappresenta un modo di rivelare la realtà. In origine, i Greci concepivano la tecnica come un processo di produzione nel senso della ποιήσις (poiēsis) che rendeva visibile ciò che prima era nascosto. La tecnologia moderna, invece, si manifesta come una provocazione: estrae materia prima ed energia dalla natura per immagazzinarla e utilizzarla. Mentre in passato la tecnologia si limitava a facilitare i processi naturali, oggi si traduce in un'accumulazione di energia e materia naturale a disposizione dell'uomo.

Questa provocazione tecnologica trasforma l'energia latente della natura in una risorsa disponibile attraverso la sua raccolta, trasformazione e distribuzione. L'energia così accumulata diventa una sorta di riserva dove ogni elemento trova il suo posto specifico, trasformandosi da semplice entità a fonte di energia pronta all'uso. Ad esempio, l'aria non

¹⁰⁴ U. GALIMBERTI, *Psiche e techne*, p. 338.

¹⁰⁵ M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1991, p. 11.

è più semplicemente vento ma diventa una fonte di ossigeno; il suolo non è più solo fertile ma diventa terreno per un'agricoltura pianificata e meccanizzata. Tutto si riduce a risorse, depositi e mezzi di riserva.

Per descrivere l'essenza della tecnologia, Heidegger utilizza il termine "Ge-Stell", che combina il prefisso "Ge-" (insieme) con il verbo "Stellen" (porre), indicando la totalità dell'imposizione tecnica. Questo concetto si materializza in una vasta macchina al servizio della volontà di potenza, dove l'uomo, posizionando le cose come oggetti da manipolare, è a sua volta stimolato a prestazioni sempre nuove, in un ciclo infinito. Il "Gestell" non è il risultato di un'iniziativa umana, ma piuttosto dell'essere e del suo destino. Heidegger respinge l'idea della tecnologia come strumento o attività controllata dall'uomo, sostenendo che l'imposizione è un mandato del destino, come ogni forma di rivelazione. L'uomo stimola la realtà, riducendola a una riserva, perché è lui stesso stimolato ad esistere in quel particolare modo di rivelazione che è il "Gestell".

L'essere umano, percependo ogni cosa come una risorsa, si manifesta unicamente come colui che utilizza e gestisce tale risorsa. Secondo il filosofo tedesco, il pericolo più grande della tecnica moderna risiede proprio nel carattere direttivo dell'imposizione, poiché questa può imporsi all'Essere come suo destino. Questo pericolo si manifesta in due modi. In primo luogo, riguarda i rapporti dell'uomo con sé stesso e con tutto ciò che esiste. Infatti, ciò che è stato rivelato non si presenta più all'uomo come un oggetto, ma solo come risorsa o materiale puro da utilizzare e, in assenza di oggetti, l'uomo è solo colui che utilizza la risorsa. Secondo Heidegger, "l'uomo cammina sull'orlo estremo del precipizio, cioè là dove egli stesso può essere preso solo come *Bestand* 'risorsa'".

E tuttavia, proprio quando è sotto questa minaccia, l'uomo si veste orgogliosamente del ruolo di padrone della terra. Così si diffonde l'illusione che tutto ciò che incontriamo esista solo in quanto è un prodotto dell'uomo. Questa illusione alimenta un'ulteriore ingannevole illusione. È l'illusione per cui sembra che l'uomo, ovunque vada, non incontri altro che sé stesso".¹⁰⁶

¹⁰⁶ Ibid., pp. 15-22.

3. La simbiosi tra uomo e macchina

La simbiosi (dal greco: vita in comune) è un'associazione stabile e strettamente integrata tra due organismi di cui uno, detto ospite, costituisce l'habitat dell'altro: l'insieme dei due si chiama simbiote. L'associazione simbiotica porta vantaggi reciproci ai due organismi, che possono essere due vegetali, due animali oppure un vegetale e un animale. [...]Di recente si è cominciato a parlare di simbiosi in termini generalissimi, con riferimento all'ibridazione tra biologico, meccanico ed elettronico. In questo senso l'essere umano è un simbiote di biologia e di tecnologia. Visti gli sviluppi della tecnologia il termine ha un significato molto più che metaforico.

Giuseppe. O. Longo

La tecnica ha sempre contribuito a modellare le caratteristiche dell'essere umano. Lo sviluppo tecnologico è stato compagno dello sviluppo dell'*Homo sapiens*, in un processo di coevoluzione dinamica. L'evoluzione culturale, e l'evoluzione biologica sono state strettamente intrecciate in un approccio evolutivo definito come "bioculturale" o "biotecnologico". Come afferma Giuseppe Longo, al centro di questa evoluzione si trova "l'*Homo technologicus*", un'unità evolutiva ibrida in costante trasformazione.¹⁰⁷

Pertanto, secondo Longo, l'*Homo sapiens* è sempre stato *Homo technologicus*.

«Poiché [...] la tecnologia (come il corpo), fa parte integrante dell'uomo, l'*homo technologicus* non è "homo sapiens più tecnologia", bensì "homo sapiens trasformato dalla tecnologia", dunque è un'unità evolutiva nuova, sottoposta a un nuovo tipo di evoluzione in un ambiente nuovo.¹⁰⁸

Il corpo umano nel corso della storia, è stato modificato da strumenti, protesi e dispositivi che hanno ampliato e moltiplicato le sue capacità di interazione con il mondo, sia a livello cognitivo che pratico. Questa trasformazione continua del simbiote, che in passato era poco evidente e permetteva una visione statica e fissa della natura umana, è oggi molto evidente grazie al costante potenziamento della tecnologia.

¹⁰⁷ G.O. LONGO, *Il nuovo Golem. Come il computer cambia la nostra cultura*, Edizioni Laterza 2014, p. 61.

¹⁰⁸ G.O. LONGO, *Homo technologicus*, Ledizioni 2001, p. 20.

L'evoluzione culturale ha superato quella biologica perché è stata molto più rapida, anzi accelera di continuo. Dagli albori della civiltà fino alla società globalizzata odierna, la cultura si è costantemente sviluppata, nonostante alcuni periodi di stasi in determinate epoche storiche. Attualmente, le innovazioni e le ultime scoperte tecnologiche vengono diffuse simultaneamente in tutto il mondo.¹⁰⁹

Quando si riflette sul rapporto tra l'uomo e la tecnologia, spesso si presume implicitamente che siano due entità distinte che interagiscono tra loro. Inoltre, si assume che l'evoluzione umana oggi sia molto lenta o addirittura ferma, mentre la tecnologia si sviluppa con grande rapidità. A volte ci sfugge che il fenomeno realmente interessante non è tanto la tecnologia stessa, quanto la relazione uomo-tecnologia. La nostra attenzione verso lo sviluppo tecnologico, gli entusiasmi e i timori che suscita, spesso ci fanno trascurare la necessità di riflettere criticamente su questi processi nel loro complesso.

Giuseppe Longo sostiene che non esiste una netta distinzione tra uomo e tecnologia, poiché da sempre la tecnologia contribuisce a plasmare l'essenza dell'essere umano. L'evoluzione della tecnologia contribuisce in modo significativo alla nostra evoluzione, tanto che ormai le due evoluzioni, biologica e tecnologica, sono quasi coincidenti. Queste due evoluzioni, biologica e tecnologica, sono strettamente legate in un processo evolutivo chiamato "biotecnologico", che ha al centro l'unità evolutiva dell'*homo technologicus*, un ibrido di biologia e tecnologia in continua trasformazione. Come afferma il pensatore: 'Homo sapiens è sempre stato contaminato dalla tecnologia, cioè è sempre stato *homo technologicus*'.¹¹⁰

Carlo Sini nel suo approccio filosofico va ben oltre sostenendo che:

«La tecnica e l'umano sono la stessa cosa, se si toglie la tecnica rimane un animale, non c'è più l'umano. La tecnica è una strumentalità esosomatica che si sviluppa negli ominidi, molto prima dell'*homo sapiens*».¹¹¹

¹⁰⁹ G.O. LONGO, *Il nuovo Golem. Come il computer cambia la nostra cultura*, pp. 16-17.

¹¹⁰ G.O. LONGO, *Uomo e tecnologia, una simbiosi problematica*, Mondo Digitale n. 2, Giugno 2005.

¹¹¹ C. SINI, *La questione del corpo*, Romanae Disputationes 2022.

Sini, sebbene apprezzi le posizioni di Giuseppe Longo sul rapporto uomo-tecnica, nella introduzione del suo libro: *L'uomo, la macchina, l'automa*, fa la seguente critica:

«Se l'essenza dell'uomo è da sempre tecnologica non c'è alcuna «contaminazione» (termine infelice) dell'homo sapiens da parte della tecnologia: come poteva essere sapiens senza di essa? per esempio senza la lingua?». ¹¹²

Tuttavia, il problema della tecnica e le sue implicazioni sull'uomo rimane uno dei temi centrali della riflessione filosofica contemporanea. La tecnologia amplifica o addirittura evidenzia alcune caratteristiche fisiche o cognitive dell'uomo, mentre indebolisce o elimina altre. In particolare, le tecnologie dell'informazione hanno migliorato le capacità di calcolo e ragionamento del simbiote uomo-macchina, a scapito della sfera emotiva, etica, estetica ed espressiva. Questo processo ha provocato uno squilibrio crescente nel simbiote, portando anche delle sofferenze. La velocità sempre maggiore dell'innovazione tecnica accentua tale squilibrio e spinge a delegare sempre più azioni, funzioni e persino decisioni alle macchine. Questa delega influenza profondamente l'attività cognitiva del simbiote, facilitando il passaggio dalla ricerca scientifica, che privilegia la conoscenza analitica e la capacità di previsione, all'attività tecnica, basata sull'intervento pratico e la capacità di agire.

Il progresso tecnologico avviene troppo rapidamente per le capacità di adattamento della parte biologica del simbiote. Pertanto, lo sforzo di analisi, che è necessario per comprendere le dinamiche in atto, non è sufficiente a guidarle. Questa situazione crea l'impressione che il progresso della tecnologia sia inarrestabile e fuori controllo. Il nostro intervento umano si inserisce in questo "destino", conscio ma limitato. A causa della nostra vasta capacità di intervento e della nostra limitata capacità di previsione, l'agire umano è carico di rischi che a lungo termine che potrebbero essere devastanti per l'intero sistema "uomo-ambiente". ¹¹³

¹¹² C. SINI, *L'uomo, la macchina, l'automa*, Bollati Boringhieri 2009, p. 25.

¹¹³ G.O. LONGO, *Uomo e tecnologia, una simbiosi problematica*, Mondo Digitale n. 2, Giugno 2005.

4. Postumano e transumano

*Se non c'è nulla di definitivo nella natura,
nessuna struttura nei suoi prodotti che risponda
a uno scopo, allora è lecito farne quel che si vuole
senza per questo violare la sua integrità,
perché non c'è alcuna integrità da violare.*

H. Jonas

Se l'uomo è di per sé un essere naturalmente artificiale come accennato prima, come possiamo impedire o rallentare il suo sviluppo verso il post-umano, e quindi interferire con un processo che, secondo questa prospettiva, sarebbe naturale? Si potrebbe sostenere che se l'uomo fa parte della natura, allora tutti i suoi prodotti, comprese le nuove forme di umanità, ne fanno parte legittimamente. L'uomo sarebbe quindi uno strumento che la natura utilizza per accelerare ed arricchire l'evoluzione, affidandogli il compito di prolungarla ulteriormente.

Al contrario, se riteniamo che l'umanità come è stata finora rappresenti un valore, allora il passaggio al post-umano potrebbe significare la scomparsa o l'atrofizzazione dell'umanità stessa, della biologia umana e della cultura umana.

La visione del mondo classico che abbiamo conosciuto fino ad ora sembra essere scomparsa già nello scorso secolo. Come afferma Ulrich Beck, nella prefazione del suo libro "La società del rischio", viviamo nell'epoca dei tanti 'post'. Il "post", non costituisce un mero suffisso ma diventa la parola chiave del nostro tempo. Tutto è "post". Dal "post-industrialismo", al "post-moderno" fino al "post-umano".

«“ Post” è la parola in codice per un disorientamento che si fa moda. Rinvia ad un “oltre” che non sa nominare, ma resta legato ai contenuti che nomina e nega, nell'irrigidimento di ciò che è noto. Passato più “post “: è questa la ricetta di fondo con cui noi, in verbosa e ottusa incomprensione, fronteggiamo una realtà che ci appare in disgregazione».¹¹⁴

Il concetto di postmodernità fa la sua apparizione nel dibattito filosofico e culturale a partire dal 1979, anno in cui Jean-François Lyotard pubblica la sua opera: *La condizione postmoderna*. La riflessione sulla

¹¹⁴ U. BECK, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci editore 2000, p. 13.

postmodernità nasce con l'obiettivo di comprendere lo spirito del nostro tempo e di spiegare il presente. L'epoca postmoderna è caratterizzata dalla perdita della fiducia tipica del periodo moderno nel progresso lineare e illimitato, nonché nella narrazione filosofica razionale e unitaria. Jean-François Lyotard coglie così l'essenza del termine postmodernità:

«Semplificando al massimo, possiamo considerare “postmoderna” l'incredulità nei confronti delle metanarrazioni. “Si tratta indubbiamente di un effetto del progresso scientifico; il quale tuttavia presuppone a sua volta l'incredulità. Al disuso del dispositivo metanarrativo di legittimazione corrisponde in particolare la crisi della filosofia metafisica, e quella dell'istituzione universitaria che da essa dipende».¹¹⁵

Secondo il pensatore francese, l'uomo nella condizione postmoderna tende a essere nichilista e si concentra sulla quotidianità, sulle conoscenze personali, le abitudini e i rituali. Non crede più in valori assoluti e non ritiene né opportuno né possibile giustificare e legittimare un ordinamento sociale basato su un'ideologia specifica. Pertanto, non crede più alla storia come paradigma di vita: la storia non è capace più a dare un senso all'esistenza umana e un orientamento all'agire. Inoltre, non riesce nemmeno a dare un fondamento solido o un significato chiaro alla propria vita individuale, né a motivare consapevolmente i propri comportamenti o quelli degli altri.¹¹⁶

È così, da questa crisi esistenziale dell'epoca postmoderna che nasce il postumanesimo, la corrente culturale eterogenea che racchiude in sé una pluralità di interpretazioni dell'umano, della sua esistenza e della sua natura liquida, appoggiandosi ad una sempre più diffusa simbiosi e ibridazione con gli artefatti digitali, robotici e cibernetici.¹¹⁷ La postmodernità fornisce il terreno fertile dal quale il postumanesimo germoglia esplorando le possibilità concrete per l'umanità di questa nuova era.

Il postumanesimo non è un abbandono dell'umanità, ma un'estensione della nostra comprensione di cosa significa essere umani in un'e-

¹¹⁵ J-F. LYOTARD, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli Editore Milano 2014, p. 7.

¹¹⁶ Ibid., p. 67.

¹¹⁷ C. BONITO, *Postumanesimo e filosofia. Responsabilità o funzionalità. Una questione antropologica*, Mimesis 2022, p. 10.

poca caratterizzata da rapidi cambiamenti e nuove possibilità. In questo contesto, l'umanità è vista come un progetto in corso, un'entità in continua evoluzione che si riadatta e si ridefinisce in risposta alle sfide e alle opportunità presentate dalla nostra interazione con la tecnologia e l'ambiente. Per Claudio Bonito "l'uomo del postumanesimo è sempre un uomo, ma un uomo che si è dovuto "adattare" a nuovi ambiti esistenziali che emergono anche come esiti di quella particolare condizione sociale, culturale e filosofica indicata come postmodernità".¹¹⁸

L'intreccio tra postmodernità e postumanesimo si manifesta nell'interrogativo fondamentale sulla condizione umana e la sua evoluzione in un contesto di rapidi cambiamenti tecnologici e culturali. La postmodernità, con le sue radici profondamente ancorate nel rifiuto delle grandi narrazioni dell'illuminismo e nella sua tendenza verso il relativismo epistemologico, ha aperto la strada a una visione del mondo in cui la realtà è vista come un costrutto sociale e culturale, piuttosto che come un dato oggettivo. D'altra parte, il postumanesimo si spinge oltre, sfidando i confini stessi dell'essere umano attraverso l'integrazione con la tecnologia, proponendo una nuova comprensione dell'identità umana non più limitata dalla biologia ma estesa attraverso l'ibridazione con il non-umano.

In questo senso, la postmodernità assume il carattere di una transizione, un periodo di decostruzione necessario per arrivare a una fase successiva di ricostruzione o, meglio, di costruzione di un nuovo tipo di umanità. Il concetto di "postumano" condivide con il "postmoderno" la critica nei confronti delle categorie filosofiche ereditate dal passato. L'individuo, sia come singolo che, come membro del genere umano, ha imparato a considerarsi non più come un dato statico ma come un processo in continua evoluzione.¹¹⁹ Il postumanesimo, non solo accetta la fluidità e la contingenza della conoscenza e dell'identità sottolineate dalla postmodernità, ma le abbraccia attivamente, cercando di superare i limiti umani attraverso l'uso della tecnologia.

Ihab Hassan, nel suo saggio intitolato *Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?*, descrive il postumanesimo come un mo-

¹¹⁸ Ibid., p. 12.

¹¹⁹ Ibid., p. 38.

vimento che mira a superare non solo la natura umana, ma di cancellare anche i 500 anni di umanesimo.¹²⁰

Il movimento postumano aspira a oltrepassare il semplice potenziamento medico. La sua meta ideale consiste nell'eliminare la dimensione biologica, che è il luogo della malattia e della morte, nonché l'intera concezione stessa della natura umana. Ciò mira a raggiungere una "condizione ultra-umana", in cui si abbandona la fragilità dell'esistenza attuale per intraprendere un futuro in cui un nuovo tipo di essere umano (e, in tal senso, un "oltre-uomo") sia in grado di riconfigurare sé stesso in maniera radicale, anche a livello cerebrale.¹²¹

Secondo Robert Pepperell autore del *The Posthuman Condition* (1995), viviamo già nell'epoca post-umana, un periodo definito dalla fusione di biologia e tecnologia, tanto che è diventato difficile distinguerle tra di loro. In risposta a questa confusione, il pensiero post-umano suggerisce di andare oltre la tradizionale definizione di "umano", accettando un nuovo essere ibrido, il cyborg, come simbolo della nostra nuova realtà. Il cyborg diventa così un elemento centrale nell'antropologia post-umana, riflettendo la nostra evoluzione oltre l'umanità.¹²² Così l'ibrido, il simbiote diventa una nuova archè antropopoietica, mentre la biotecnologia costituisce lo strumento attraverso il quale le nuove identità possono realizzarsi.

Accanto al termine postumanesimo spesso fa la sua apparizione un secondo concetto: quello di "transumanesimo".

Claudio Bonito vede nel postumanesimo la matrice del transumanesimo, movimento culturale che sostiene l'uso della scienza e della tecnologia per migliorare le capacità fisiche e cognitive, eliminando aspetti della condizione umana indesiderabili, come la malattia e l'invecchiamento oppure la morte stessa, in vista anche di una possibile trasformazione post umana.

¹²⁰ I. HASSAN, *Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?*, in «The Georgia Review» 31 (1977), pp. 830-850.

¹²¹ G. CUCCI, *Postumano e transumano. L'antropologia del futuro?* La Civiltà Cattolica 06-08-2022, pp. 133-145.

¹²² Cfr. R. PEPPERELL, *The Posthuman Condition* (1995), Intellect, Bristol-Portland (OR) 2003, in particolare i capitoli 4, 7, 8.

«Quando ci riferiamo al postumanesimo lo facciamo da una prospettiva che si basa su nuove modalità esistenziali, attraverso le quali l'uomo reinterpreta sé stesso di fronte alle possibilità consentite dal progresso tecnologico e sulle quali ci siamo soffermati precedentemente. Nasce da qui la "tentazione" transumanista». ¹²³

Per Alberto Carrara il transumanesimo «è il "braccio operativo" di ogni forma di postumanesimo, che si prefigge di superare l'umano attraverso il potenziamento progressivo del suo corpo, delle sue funzioni cognitive e sensitive, attraverso una sempre maggior ibridazione uomo-macchina-algoritmo, al fine di raggiungere l'immortalità cibernetica per mezzo della digitalizzazione della mente e della sua scissione dal substrato organico del corpo biologico". ¹²⁴ Il transumanesimo è un modo di pensare al futuro che si basa sulla premessa che la specie umana nella sua forma attuale non rappresenta la fine del nostro sviluppo, ma piuttosto una fase relativamente precoce. Julian Huxley, biologo e genetista inglese, era tra i primi ad utilizzare il termine transumanesimo:

«La razza umana può, se desidera, trascendere sé stessa, non in maniera sporadica, un individuo qui, in un modo, un individuo là, in un altro modo, ma nella sua totalità, come umanità. Abbiamo bisogno di un nome per questa nuova consapevolezza. Forse il termine transumanesimo andrà bene: l'uomo che rimane umano, ma che trascende sé stesso, realizzando le nuove potenzialità della sua natura umana, per la sua natura umana". ¹²⁵

Uno dei fondatori del movimento, Max More definisce il transumanesimo così:

«Transhumanism is a class of philosophies of life that seek the continuation and acceleration of the evolution of intelligent life beyond its currently human form and human limitations by means of science and technology, guided by life-promoting principles and values». ¹²⁶

Le teorie transumaniste celebrano la possibilità per l'uomo di trascendere i propri confini naturali per aprirsi all' illimitato potenziamen-

¹²³ C. BONITO, *Postumanesimo e filosofia. Responsabilità o funzionalità. Una questione antropologica*, p. 154.

¹²⁴ C. BONITO e A. CARRARA, *Il transumanesimo. Una sfida antropologica alla scienza e alla fede*, Mimesis 2022, p. 79.

¹²⁵ J. HUXLEY, *New Bottles for New Wine*, Chatto & Windus, London 1957, pp. 13-17.

¹²⁶ M. MORE, <https://www.humanityplus.org/transhumanism>.

to tecnico della propria natura. La filosofia transumanista propone il mito di un perfezionamento della natura umana mediante il supporto degli apparati tecnici e per un altro verso, proprio mentre propone di attuare tale perfezionamento della natura umana, in realtà la tradisce e la nega. Questo diventa tanto più evidente se consideriamo il fatto che sempre più spesso, inseguendo il mito della tecnica e dei suoi prodigi, di fatto finiamo per allontanarci dalla nostra natura. Occorre rilevare quello che già a suo tempo, in uno dei grandi capolavori della filosofia della tecnica del Novecento, Gunther Anders aveva messo in luce nel suo testo: *Die Antiquiertheit des Menschen* tradotto in italiano come 'L'uomo è antiquato'. Anders mostrava molto nitidamente come, ormai, gli umani sono inevitabilmente antiquati rispetto ai prodotti della tecnica giacché si è prodotto quello che egli chiama il "dislivello prometeico" i prodotti della mano umana sono più evoluti rispetto alla stessa natura umana che così si trova a essere permanentemente arretrata rispetto alle sue stesse produzioni tecniche. Al giorno d'oggi, gli apparati tecnici non sono solo un mezzo che rimodella e influenza il nostro ambiente e le nostre azioni, ma agiscono anche sull'"essere" dell'individuo stesso in un modo che, in correlazione con la genetica, le neuroscienze e soprattutto l'intelligenza artificiale porta a considerare le varie teorie e i concetti trans e post umanisti come possibilità reali.

Secondo Anders una delle ricadute dell'epoca tecnologica è indubbiamente l'impronta profonda che essa ha lasciato sulla sfera psichica dell'uomo, colpendo principalmente la percezione di sé. Per la prima volta appare una nuova sorta di vergogna: non più quella tra uomini, ma quella tra uomo e macchina, tra l'uomo ed il suo prodotto, verso il quale viene percepito un senso d'inferiorità. Il problema dell'incapacità dell'uomo di tenere il passo con la velocità e il ritmo della produzione dei suoi artefatti, viene utilizzato da Anders per introdurre il concetto di "vergogna prometeica". All'interno di un mondo altamente tecnologizzato l'uomo si confronta con i numerosi prodotti perfetti, una fabbricazione e produzione calcolata che va a contrastare con il «processo cieco e non calcolato e antiquatissimo della procreazione e della nascita».¹²⁷

¹²⁷ G. ANDERS, *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati-Boringhieri, Torino, 2003.

5. La medicina e le biotecnologie al servizio del postumano - una questione etica

All'alba dell'era del postumano, la medicina non si limita più a curare ma aspira a reinventare, a riscrivere le regole stesse dell'esistenza biologica. Con l'avvento di tecnologie come il CRISPR, che permettono modifiche genetiche precise, si apre la possibilità di prevenire malattie prima ineluttabili, di estendere la vita oltre i confini naturali, di potenziare le capacità cognitive e fisiche, delineando così un futuro in cui l'essere umano potrebbe superare i limiti imposti dalla natura.

Come enfatizza Giuseppe Longo i miglioramenti offerti dalla medicina del futuro possono influenzare sia l'individuo che, se derivanti dalla manipolazione genetica, l'intera specie. Questo porta a una grande rivoluzione teorica e pratica che cambia molti concetti tradizionali e diversi aspetti della nostra società e cultura. Dal punto di vista teorico, molte distinzioni consolidate, come quella tra naturale e artificiale, vengono meno e si mette in discussione la "sacralità della natura". L'uomo, grazie alle sue tecnologie, smette di riprodursi attraverso il caso genetico e inizia a farlo secondo specifiche progettate a suo piacimento.

Un altro importante cambiamento etico-culturale riguarda la definizione di persona: poiché le tecnologie genomiche, nanotecniche, informatiche e robotiche influenzano profondamente il corpo e, dato che il corpo è cruciale per definire la persona, l'identità personale e tutte le caratteristiche legate alla persona (libertà, responsabilità, giudizi di valore) e le tecnologie post-umane, hanno un impatto significativo sulla nozione di persona e identità umana.

Questo solleva la questione se nell'uomo esista qualche caratteristica essenziale, o tratto assoluto o "indisponibile" che non può essere manipolato senza rischiare di alterare o disumanizzare l'essere umano; una caratteristica che permette di distinguere ciò che è creato tecnicamente da ciò che è risultato dell'evoluzione naturale, non influenzata dall'intervento umano.¹²⁸

L'approccio post-umanista conferisce all'uomo la piena responsabilità della propria evoluzione, ponendo in luce, il problema etico in

¹²⁸ G.O. LONGO, *Morte e immortalità nell'epoca del postumano*, «Trópos» IX n. 1 (2016), pp. 59-79.

senso ampio. Le decisioni che prendiamo oggi possono influenzare il futuro prossimo e remoto dell'umanità, indirizzandolo in direzioni che possiamo solo in parte immaginare e controllare. La nostra capacità di agire ha superato di gran lunga la nostra capacità di prevedere le conseguenze delle nostre azioni, che potrebbero discostarsi dalle nostre intenzioni o persino risultare completamente opposte. Dato che è impossibile fermare l'avanzata della tecnologia, dobbiamo invece trovare il modo di gestirla in conformità con i valori che riteniamo importanti.

CAPITOLO IV LA FIGURA DEL MEDICO

1. Medico dei 'liberi' e medico degli 'schiavi'

L'importanza di un approccio medico olistico nei confronti del malato, ma anche della qualità della relazione medico-paziente è stata nota dai tempi di Platone. Leggiamo nelle *Leggi* libro IV:

«... ci sono alcuni medici veri e propri, mentre altri sono solo inservienti dei medici, anche se a questi ultimi noi estendiamo il nome di medici. Non importa se essi siano liberi o schiavi, ma resta il fatto che essi, secondo le disposizioni dei loro capi, imparano l'arte solo vedendola mettere in pratica e non nei suoi essenziali fondamenti teorici, cioè alla maniera in cui l'hanno appresa gli uomini liberi, per tramandarla così com'è ai loro discepoli. ... a curare gli schiavi sono per lo più quei tali inservienti, i quali si spostano qua e là e li aspettano negli ospedali. E nessuno di questi medici vuole dare o ricevere spiegazioni sulle specifiche malattie che affliggono ciascuno schiavo, (καί οὔτε τινά λόγον ἐκάστου πέρι νοσήματος ἐκάστου τῶν οἰκετῶν οὐδεὶς τῶν τοιούτων ἰατρῶν δίδωσιν οὐδ' ἀποδέχεται) ma, al lume di una approssimativa esperienza, con la saccenza di un tiranno (καθάπερ τύραννος ἀυθαδῶς), prescrivono quel che passa loro per la mente, neanche avessero una precisa competenza in materia. Così saltano da uno schiavo malato all'altro e in tal modo alleviano al loro padrone la pratica di curare gli infermi. A curare le malattie dei liberi è invece, per lo più, il medico libero, il quale segue il decorso del morbo, lo inquadra fin dall'inizio secondo il giusto metodo (ἐξετάζων ἀπ' ἀρχῆς καὶ κατὰ φύσιν), mette a parte della diagnosi lo stesso malato e i suoi cari e, così facendo, nel medesimo tempo impara qualcosa dal paziente e, per quanto gli riesce, anche gli insegna qualcosa (τῷ κάμνοντι κοινούμενος αὐτῷ τε καὶ τοῖς φίλοις, ἀμα μὲν αὐτὸς μανθάνει παρά τῶν νοσοῦντων, ἀμα δέ καὶ καθ' ὅσον οἷός τε ἔστιν διδάσκει τὸν ἀσθενοῦντα αὐτόν). A tale scopo egli non farà alcuna prescrizione prima di averlo in qualche modo convinto, (τότε δέ μετὰ πειθούς ἡμερούμενον ἀεί παρασκευάζων τὸν κάμνοντα) ma cercherà di portare a termine la sua missione che è quella di risanarlo, ogni volta preparandolo e predisponendolo con un'opera di convincimento».¹²⁹

Il medico che assiste persone libere si dedica alla loro cura riconoscendo e salvaguardando la loro autonomia e libertà personale. Platone

¹²⁹ PLATONE, *Leggi IV*, 719B-720B, a cura di G. REALE.

enfaticizza che la cura non è solo prescrizione dei trattamenti o farmaci, ma anche instaurare un dialogo con il paziente, comprendendo le sue esigenze e convincendolo della validità del trattamento. La medicina viene vista come una pratica umanistica che va oltre la semplice applicazione di conoscenze tecniche, richiedendo una relazione bidirezionale che rispetti la libertà e l'individualità di ciascuno. La figura del medico-filosofo emerge come colui che cura non solo il corpo ma anche l'anima, attraverso la comunicazione e la comprensione della natura umana. La stessa qualità della relazione di cura può essere arricchita dalla filosofia, il medico deve rassicurare il paziente e convincerlo a seguire il miglior percorso terapeutico. Questo crea un'effettiva 'alleanza terapeutica', basata sulla relazione tra due individui, che di per sé è un mezzo di cura.

Invece il medico inferiore, detto anche "medico degli schiavi", adotta un metodo di cura affrettato e impersonale, mirato principalmente all'incremento dei propri guadagni. Questo tipo di medico esercita un controllo oppressivo sul paziente simile a quello di un tiranno, limitandosi a prescrivere trattamenti basati unicamente sulla propria esperienza personale, senza considerare le reali necessità del paziente.¹³⁰

Attraverso i termini 'libero' e 'schiavo' Platone distingue due modi diversi dell'agire medico, possiamo dire due deontologie diverse mediche, attribuendo loro un netto giudizio etico. Due modi che risuonano ancora oggi con una rilevanza sorprendente non solo nella dimensione interpersonale tra medico e paziente. Nel passo, è facile rilevare anche i processi e le modalità informative che costituiscono la base dei principi e delle caratteristiche del consenso informato attuale. Questi erano già presenti in quel periodo, sebbene solo per gli "uomini liberi", rappresentando un importante diritto e una regola del comportamento medico, più che una norma "etica". Pertanto, Platone, descrivendo due livelli dell'agire professionale determinati dall'appartenenza alle due principali classi sociali dell'epoca, associava la pratica dell'informazione e del consenso alla qualità e allo status di una persona definita come libera.¹³¹

¹³⁰ A. SCANNI, *Manuale di medicina umana e narrativa*, Tecniche Nuove, 2016, p. 216.

¹³¹ V. MALLARDI, *Le origini del consenso informato*, *Acta Otorhinolaryngol Ital* 25, 312-327, 2005.

La distinzione operata da Platone si può estendere ad un'analisi più ampia della società odierna svelando una moderna forma di disuguaglianza socioeconomica. In qualche modo i pazienti 'liberi' dell'antichità assomigliano a quelli odierni che hanno accesso a cure mediche di qualità, invece gli 'schiavi' a coloro che sono relegati a cure superficiali e affrettati. La riflessione platonica intuiva già d'allora che la medicina non è solo una scienza o un'arte, ma un campo profondamente intrecciato con la tessitura sociale e politica dell'umanità che tocca le fondamenta stesse della giustizia e dell'etica. La medicina per gli "uomini liberi" di Platone, che considera l'intero essere umano, corpo e anima, e che si basa su un dialogo aperto e su un approccio olistico, sembra essere un ideale ancora lontano per molti.

In questo contesto, la figura del medico assume un ruolo cruciale, non solo come guaritore, ma anche come educatore e difensore dell'equità. Il medico moderno, proprio come il medico platonico, deve navigare tra le esigenze della scienza e quelle dell'umanità, cercando di colmare il divario tra le due medicine. La sfida è quella di trasformare la medicina degli "schiavi" in una medicina che tratti tutti gli esseri umani con la stessa dignità e attenzione, indipendentemente dalla loro posizione nella società.

2. Fare il medico nell'età tecnica

«Il buon medico che trascorre la notte al capezzale dell'infermo, aspettando con l'alba la risoluzione della crisi, è rimasto nella mitologia delle nonne. Il buon dottore che accettava il caffè e parlava con il malato di altre cose che non la sua malattia, per tenerlo allegro, è stato ridicolizzato dagli antibiotici, dall'industria, dalla nostra fretta, dagli specialisti, dai chirurghi, soprattutto dalla nostra volontà di ammalarci, di non volerci sentire sani, per sfuggire le responsabilità di un mondo che non ha altro da offrirci.

Ennio Flaiano

Nel suo saggio "La solitudine del satiro", Ennio Flaiano esprime un senso di nostalgia per il medico di un tempo.¹³² Questo medico non si limitava a curare la malattia, ma stabiliva anche un legame personale con il paziente e il suo contesto, rispondendo ad esigenze che andava-

¹³² E. FLAIANO, *La solitudine del satiro* Milano, Rizzoli p.154

no oltre il semplice trattamento della sua condizione patologica. Questi bisogni includevano il riconoscimento dell'individualità del paziente e la comprensione della sua situazione emotiva ma anche della sua angoscia esistenziale. È ovvio che la medicina, da sola, non può risolvere completamente le domande esistenziali dell'uomo. Tuttavia, attraverso la sua capacità di alleviare la sofferenza umana, può contribuire a comprendere questa condizione esistenziale in modo complesso e a offrire conforto a coloro che sono meno fortunati.

Nel corso dei progressi della medicina, sembra che parte di questa consapevolezza umana, prima ancora che tecnica, si sia persa. Forse il prezzo da pagare per l'aumento della conoscenza e delle capacità di intervento contro le malattie è l'abbandono del tentativo di comprendere in modo olistico il paziente. Il "comprendere" ("*verstehen*") della riflessione Jasperiana è stato sopraffatto dallo "spiegare" ("*erklären*") in un tentativo di ridurre il sintomo e la malattia in generale, ad una deviazione di una funzione spiegabile in meri termini organicisti e oggettivanti.¹³³

In realtà per la maggior parte della storia dell'umanità, il medico non è mai stato un vero guaritore. Il suo ruolo era quello di consolare e alleviare il malato, ma non di guarire in senso stretto. Il punto di svolta arriva con la scoperta degli antibiotici negli anni 30 del secolo scorso. Da quel momento, i medici hanno iniziato a considerarsi guaritori. Comincia così un percorso della medicina che Giorgio Cosmacini definisce 'delirio di onnipotenza'. Gli antibiotici hanno dato ai medici il potere di debellare malattie secolari come la tubercolosi e la sifilide. Questo ha portato i medici a credere che, grazie alla scienza, avrebbero potuto sconfiggere ogni patologia, compresa la morte stessa.¹³⁴

¹³³ Una delle caratteristiche principali del pensiero psichiatrico di Jaspers, espressa nella sua opera "Psicopatologia generale" del 1913, è la distinzione metodologica tra "spiegare" (*erklären*), che si riferisce alla conoscenza delle cause osservabili dall'esterno, e "comprendere" (*verstehen*), che riguarda la visione intuitiva di un significato dall'interno. Secondo Jaspers, il sintomo non è semplicemente una deviazione funzionale spiegabile in termini organici, ma è soprattutto un modo di elaborare l'esperienza, che deve essere inteso in termini psicologici come una particolare configurazione dell'essere al mondo e della progettazione di un mondo.

¹³⁴ M. SPICCI, *Medicina e morte*. Una conversazione con il Prof. Giorgio Cosmacini, rivista Interviste /Entrevistas/Entretiens/Interviews N. 4 - 10/2010.

Ovviamente, l'obiettivo innegabile della cura medica nel senso del termine inglese "to cure", è il confrontarsi con la malattia per raggiungere, se non la guarigione del paziente, un riequilibrio fisico o psicofisico rinnovato. Tuttavia, c'è anche qualcosa di più: esiste quel contesto più ampio di relazioni umane all'interno del quale, se adeguatamente inserita, la pratica medica tecnicamente competente, trova sostegno e vede la sua azione potenziata. Il prendersi cura dell'altro in linea con il termine inglese "to care" ossia "l'ethos umanitario", è ciò che si aspetta dalla sensibilità del medico, dalla sua umanità, dalla sua capacità di stabilire un rapporto con il paziente. Questo spirito di cura dovrebbe essere la forza motrice dell'intera organizzazione sanitaria, sia nella sua configurazione generale che nelle sue strutture specifiche.

Con l'avanzamento della tecnologia, il ruolo del medico ha subito un cambiamento significativo, perdendo quella componente relazionale con il paziente. L'iper-specializzazione nell'ambito biomedico, ormai un processo irreversibile, costringe il medico contemporaneo a modelli di pensiero ben definiti dalla tecnoscienza. Il paziente è sottoposto ad una lunga serie di esami metodici e terapie specializzate che, tuttavia, contraddicono i loro obiettivi se non vengono sintetizzati attraverso la visione olistica di un medico che considera l'intera esistenza del paziente.¹³⁵

Dall'altra parte dobbiamo riconoscere che l'utilizzo dalla parte del medico di macchine intelligenti e robot, potrebbe essere una scelta positiva quando si tratta di sostituire gli esseri umani in compiti ripetitivi, noiosi, pericolosi, umilianti o faticosi. Se impiegata correttamente, per esempio, l'Intelligenza Artificiale potrebbe ridurre il tempo che i professionisti dedicano a compiti amministrativi, di routine, consentendo loro di gestire meno rischi e di avere più tempo da dedicare ai pazienti.

Ma cosa si intende con 'uso coretto dell'IA' in ambito medico? Oltre ovviamente all'efficacia tecnica nella diagnosi, il trattamento e la gestione delle malattie, l'applicazione della IA deve mirare alla sicurezza e ad un approccio eticamente responsabile. È fondamentale che l'IA sia implementata con trasparenza, supervisione da parte di professionisti medici e nel rispetto delle normative sulla privacy dei pazienti, al fine

¹³⁵ K. JASPERS, *Il Medico nell'età della tecnica*, p. 36.

di massimizzare i benefici senza compromettere la sicurezza e l'etica medica.

Padre Paolo Benanti, membro del Comitato sull'intelligenza artificiale delle Nazioni Unite e consigliere di Papa Francesco, ci fornisce una interpretazione dell' 'algoretica,' termine coniato da lui stesso, un nuovo quadro etico per l'epoca degli algoritmi:

“Possiamo intenderla (l'algoretica) come una sorta di guardrail etico, che tiene la macchina all'interno di una strada e, per quanto possibile, evita alcuni eventi infausti. C'è poi tutta un'altra questione, ed è una questione che riguarda come gestire questa soglia di attenzione etica per la macchina. È chiaro che qui si tratta di uscire da un modello di etica delle professioni, per cui basta l'ingegnere che è etico, e tutto il resto segue a cascata. Quindi non si tratta solo di dotare la macchina di una capacità di giudizio, cosa che è impossibile, e nemmeno solo di surrogarla con questi guardrail etici. Si tratta anche di creare uno spazio di critica sociale in cui sia possibile chiederci cosa facciano gli algoritmi, che funzione abbiano”¹³⁶.

L'intelligenza Artificiale deve essere vista unicamente come un supporto alle decisioni del medico, che devono rimanere sotto il controllo e la supervisione umana. È compito del medico prendere la decisione finale, poiché la macchina fornisce soltanto supporto nella raccolta e analisi dei dati in forma consultiva.

3. Il medico e la complessità

*“la conoscenza è una navigazione in un oceano di incertezze
attraverso arcipelaghi di certezze”.*

Edgar Morin

Ogni giorno, il sapere biomedico si espande di migliaia di nuovi studi pubblicati su riviste scientifiche, alimentato da progressi in biotecnologia, immunologia, genetica e biologia dei sistemi. Parallelamente, i dispositivi diagnostici moderni producono un flusso costante di dati. Con l'aumento dell'aspettativa di vita, cresce anche il numero di individui affetti da diverse patologie croniche, richiedendo trattamenti multipli e concomitanti. Questo scenario porta i pazienti a consultare

¹³⁶ P. BENANTI, *Algoretica: Cosa è?*, <https://adecogroup.it/paolo-benanti-algoretica-cosa-e/>

numerosi specialisti e a effettuare vari test diagnostici, risultando in una crescita esponenziale del volume di dati negli archivi sanitari elettronici. Ogni paziente è ora una sfida di “big data”, con enormi quantità di informazioni su traiettorie passate e stati attuali.

La medicina moderna si trova di fronte a sfide inedite, la cui complessità evidenzia i limiti della capacità umana di gestire e interpretare enormi set di dati.

In un editoriale apparso sul *New England Journal of Medicine* con il titolo: *Lost in Thought — The Limits of the Human Mind and the Future of Medicine* gli autori Ziad Obermeyer e Thomas Lee, argomentano che il medico di oggi è “perso nel pensiero”.

Secondo gli autori, il pensiero medico è diventato nettamente più complesso, rispecchiando i cambiamenti nei pazienti, nel sistema sanitario e nella scienza medica. La complessità della medicina supera ora la capacità della mente umana. Oggi giorno è fondamentale abbandonare l'idea che l'individuo sia guidato da una “razionalità assoluta”. Questo concetto presume che una persona abbia la capacità illimitata di raccogliere informazioni per una decisione specifica, di processare queste informazioni all'istante e di calcolare la soluzione ideale per qualsiasi problema che si trova ad affrontare. La razionalità umana è in realtà limitata: le persone hanno una capacità finita di raccogliere e processare le informazioni; non possono considerare tutte le possibili opzioni di scelta; e non sono in grado di calcolare le conseguenze di ogni possibile scelta. Di conseguenza, tendono a cercare opzioni che siano soddisfacenti piuttosto che ottimali, un approccio noto come “razionalità relativa”.¹³⁷ L'intelligenza artificiale e i computer, si propongono come parte della soluzione almeno nell'ambito diagnostico pronti a supportare i futuri medici. Tuttavia, non possono rappresentare da soli strumenti la ‘panacea’ per gestire la complessità della medicina del XXI secolo. Questo compito richiederà cambiamenti fondamentali nel modo di pensare la scienza, la medicina e il paziente.¹³⁸

¹³⁷ C. SCANDELLARI, *Medicina degli schiavi e dei liberi*, <https://doi.org/10.14601/TUTOR-15333>.

¹³⁸ Z. OBERMEYER and T.H. LEE, *Lost in Thought — The Limits of the Human Mind and the Future of Medicine*, *N Engl J Med* 2017; 377: 1209-1211.

Innanzitutto, si deve riconoscere la complessità nell'ambito della cura. Secondo Ivan Cavicchi, professore di sociologia e di filosofia della medicina, 'la parola "complessità"' è giovane, quasi un neologismo. Essa nasce aggiungendo all'aggettivo "complesso" il suffisso "ità". In questo modo ciò che è complesso viene de-aggettivato e trasformato in sostantivo'.¹³⁹

Come sostiene Cavicchi, il termine "complessità" inizia ad apparire nei dizionari a partire dagli anni '50/'60, dopo che la biologia ha iniziato un profondo ripensamento epistemologico, e diventa quasi una moda negli anni '70/'80. La biologia scopre che l'essere vivente ha una propria organizzazione, quindi una natura sistemica. L'aggettivo "complesso", che ha sempre definito la qualità del biologico, per la prima volta diventa un oggetto di studio e di conoscenza, cioè una realtà da conoscere. Quindi, la complessità si presenta come una nuova realtà ontologica, cioè un'entità con propri predicati, aggettivi, attributi e qualità. Da questo momento in poi, la complessità diventa, o dovrebbe diventare, la condizione per conoscere la realtà. Dunque, per la medicina, ma non solo, sorge la necessità di un profondo ripensamento.

Il paziente è "complesso" perché rappresenta una realtà molteplice, un soggetto multidimensionale. Si può dire che è una unità fatta di tante cose: un essere, un'identità, una biografia, un fenomeno, un contesto. L'autore invita i suoi giovani colleghi a conoscere il malato attraverso la sua complessità, esprimendo una sensibilità ontologica nei confronti dell'essere. L'ascolto attivo e attento del paziente aiuta a comprendere la persona in modo olistico e non solo come rappresentante dell'organo disfunzionante. Ovviamente la conoscenza della malattia come fenomeno biologico ma anche del contesto sociale, legale e finanziario in cui si opera, completa il quadro.¹⁴⁰

La complessità si affronta con l'arte di navigare nell'ambito dell'incertezza. La complessità implica l'incapacità della scienza di rappresentare la realtà come oggetto di studio in termini lineari, ma piuttosto nei vari modi in cui tale realtà viene esaminata. A questo punto si realizza

¹³⁹ I. CAVICCHI, *Medicina Interna, paziente complesso, verso una clinica relazionale e ragionevole*, «Italian Journal of Medicine» (2012) 6, 259-264.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 259-264.

‘la cura della *hybris medica*’ cioè il fare proprio il pensiero sistemico e critico che vedono la conoscenza e la cura come eventi complessi e ne accettano la costitutiva incertezza. Il pensiero complesso mira a una conoscenza che sia multidimensionale e interdisciplinare, pur essendo consapevole dell’impossibilità di una conoscenza totale.

Nella medicina, sia la scienza clinica che l’esperienza del medico (e con essa anche l’intuizione) svolgono un ruolo cruciale e devono integrarsi reciprocamente. Non si può privilegiare l’una o l’altra, mettendo in primo piano le tecniche di calcolo quantitativo e statistico a scapito dell’intuizione e del ragionamento clinico, senza cadere in errori dogmatici e manichei.

Negli ultimi decenni si è parlato e si è scritto tantissimo sulla pratica medica basata sulle evidenze, conosciuta anche come medicina basata sulle prove (EBM, Evidence-based medicine) che rappresenta un approccio clinico volto a integrare le scoperte scientifiche nell’assistenza personalizzata ai pazienti. David L. Sackett, riconosciuto come il principale artefice di questo metodo, l’ha definita come “l’utilizzo deliberato e responsabile delle migliori evidenze scientifiche nella presa di decisioni in ambito medico”. Sebbene i medici abbiano sempre fatto ricorso a dati scientifici per curare i pazienti, l’EBM costituisce una metodologia più strutturata che differisce significativamente dall’approccio storico tradizionalmente adottato. Questo paradigma di cura medica, che ha le sue radici negli anni ‘70, si propone di superare la variabilità delle cure mediche, spesso basate su esperienze soggettive, e di promuovere trattamenti più efficaci e sicuri. Ovviamente l’EBM ha portato dei vantaggi: dalla riduzione degli interventi non necessari o dannosi, all’aumento della qualità dell’assistenza sanitaria, fino al miglioramento degli esiti di salute per i pazienti. Tuttavia, l’EBM non è esente da critiche.¹⁴¹

L’EBM ha posto una nuova enfasi sulla relazione tra ricerca clinica e i modelli di pratica medica, ma ha spostato il “centro di gravità” della medicina lontano dallo spazio relazionale tra clinico e paziente. Si è fatto un vero progresso, ma qualcosa nel corso è andato perso. Essendo un modello di cura basato su statistiche, ambisce a sostituire i criteri osservazionali, empirici e fattuali della clinica classica le cosiddette

¹⁴¹ Medicina basata sulle prove di efficacia, <https://www.treccani.it/enciclopedia>

‘non-evidenze’. In questo modo aspetti personali, psichici, culturali e situazionali vengono trascurati, in altre parole si nega la complessità stessa del malato.

Secondo Stacey Chang e Thomas Lee Cosa, che affrontano il tema in un articolo del ‘The New England Journal of Medicine’, ciò che ci rende malati oggi, per esempio, la triade di malattie croniche dell’obesità, del diabete e delle malattie cardiache, e ciò che uccide alcuni di noi in maniera sproporzionata come il suicidio, l’alcol e le droghe, è diverso da ciò che affliggeva le generazioni precedenti. Le radici di queste malattie non sono solo i determinanti biofisici della salute. Sono anche sociali e comportamentali. Non possono essere affrontate in modo efficace in visite mediche isolate o prescrivendo interventi basati solo sulla buona scienza.

Anche quando i pazienti si presentano con affezioni apparentemente fisiche, le soluzioni spesso risiedono nell’affrontare fattori comportamentali e sociali a volte anche esistenziali, un compito per il quale le interazioni tradizionali medico-paziente sono inadeguate. Tali fattori sono meglio affrontati attraverso una serie di interazioni significative incentrate sulla motivazione, l’impegno, l’empowerment, la convinzione e la resilienza, componenti di una ‘medicina interpersonale’. Queste interazioni avvengono a casa, sul lavoro, nel tempo libero, nelle comunità (e talvolta nelle cliniche), tra medici e pazienti, tra pazienti e famiglie e comunità, e tra i pazienti stessi.

Queste relazioni possono essere il fondamento dell’approccio medico a molte malattie, ma richiedono una presenza e una capacità da parte dei medici basate su qualcosa di più di semplici dati. La medicina interpersonale richiede abilità che pongono i medici accanto ai propri pazienti, come compagni di viaggio e guide esperte.

Gli autori consigliano tuttavia a non vedere la medicina interpersonale come un superamento dell’EBM, ma come una sua evoluzione, un suo completamento.¹⁴²

Secondo Ivan Cavicchi, le prove dell’EBM sono spesso “grigie”, non definitive e talvolta contrastanti, ma le decisioni del medico devono

¹⁴²S. CHANG, *Beyond Evidence-Based Medicine*, <https://www.nejm.org/doi/full/10.1056/NEJMp1806984>

essere “bianche o nere”. Cavicchi critica il seguire cieco dell’EBM, che secondo lui, conduce ad una forma di ‘proceduralismo’, un approccio che si basa prevalentemente su astrazioni statistiche e linee guida.¹⁴³

Il malato complesso è irriducibile ai criteri proceduralisti dell’EBM e delle linee guida. Il concetto di complessità nella pratica medica rifiuta l’idea di un centro o “luoghi di conoscenza privilegiati”, e non accetta parzialità, riduzioni, semplificazioni arbitrarie o la passività del paziente. Il paziente a sua volta dovrebbe avere la libertà di fare scelte riguardanti la propria salute, e il medico dovrebbe avere le condizioni ambientali adeguate a esprimersi e fornire un aiuto efficace. La consapevolezza di dover affrontare la complessità non deve necessariamente avere una connotazione negativa o indurre allo scetticismo e all’inerzia decisionale. Essa rappresenta l’opportunità di accettare la complessità come ambito d’azione e non come limite, per una conoscenza più pertinente, con l’uso costante della razionalità come barriera indispensabile contro l’errore. In sostanza, il medico deve essere in grado di individuare, dalla complessità del paziente, la “migliore evidenza disponibile”, e di possedere la capacità di valutazione critica della validità e trasferibilità delle informazioni ma anche del rischio che ogni decisione medica può comportare.¹⁴⁴

4. La relazione tra medico e paziente

*“Il medico non è né un semplice tecnico, né solo un’ autorità,
ma un’ esistenza [Existenz] per un’ esistenza,
un essere “umano transeunte insieme all’ altro”*
Karl Jaspers

Nel rapporto medico-paziente, nonostante l’evoluzione delle conoscenze e della scienza, rimane costante la necessità di considerare l’uomo e la sua malattia nel loro insieme. Questo corrisponde alla crescente necessità di una medicina personalizzata che mantenga la scientificità ma si arricchisca di umanità, unicità e socialità.

¹⁴³ I. CAVICCHI, *Medicina Interna, paziente complesso, verso una clinica relazionale e ragionevole*, pp. 259-264.

¹⁴⁴ R. NARDI, *Medicina interna, paziente complesso, evidence based medicine e le non evidenze*, «Italian Journal of Medicine» (2009) 3, pp. 191-200.

Tra le tante parole greche del vocabolario della cura che si ci sono tramandate, c'è una particolare: la κλίνη, che significa letto, ma sta anche alla base della parola 'inclinazione'. Questa parola ci fornisce una visione più profonda di cosa significa la pratica medica. Il "clinico" è colui che si avvicina al paziente nel suo letto. La diagnosi dovrebbe essere modellata in base al paziente, non il contrario. Pertanto, se consideriamo la clinica come un'inclinazione, la posizione del clinico non sarà né verticale né orizzontale.

Come afferma Claudio Mencacci nella prefazione del libro "Manuale di medicina umana e narrativa":

«Poche relazioni possono dirsi contemporaneamente tanto intime e tanto tecniche. L'intimità è determinata dagli stessi argomenti che costituiscono il terreno dell'incontro-salute, che viene svelato solo a chi può intenderli facendone buon uso. Intimità data anche dalla vicinanza fisica ed emotiva. Se la vicinanza fisica è facilmente evidente, quella emotiva non deriva solo dall'esigenza di trasmettere le condizioni psichiche connesse alla situazione morbosa o da essa procurate direttamente. La persona minacciata nella propria integrità dalla malattia è in grave difficoltà nell'affrontarla da sola, con i propri mezzi, e in questo rivolge più o meno esplicitamente un "appello affettivo"».¹⁴⁵

Il rapporto medico-paziente è definito da determinati obblighi, diritti morali e legali. Rimane fino ad oggi un legame asimmetrico, in cui il paziente, la parte più vulnerabile, si affida alle competenze e al giudizio del medico. La sinergia tra medico e paziente e quella che da forma all'agire medico, accompagnata da un approccio scientifico e tecnico.

Il superamento del paternalismo medico e la nuova concezione della interazione medico-paziente incentrata sulla persona vuole che il paziente sia il protagonista della propria cura. La vita e la salute sono beni personali. Il paziente ha il compito di gestire la propria esistenza e benessere, assumendo un ruolo centrale nella loro cura. Il medico grazie alla sua formazione ed esperienza può fornire assistenza per prevenire o trattare la malattia e aiutare il paziente a recuperare le proprie capacità. La collaborazione tra paziente e medico può essere vista come un accordo in cui il paziente è l'agente principale e il medico offre la sua competenza per affrontare il problema. Il paziente rimane l'attore

¹⁴⁵ Alberto SCANNI, *Manuale di medicina umana e narrativa* 2016, Tecniche Nuove, p. 23.

principale, mentre il medico si impegna a lavorare insieme a lui per raggiungere un obiettivo comune.¹⁴⁶

Ivan Cavicchi fa un passo avanti sostenendo che la relazione medico paziente oltre a creare uno spazio di fiducia ed empatia per la cura del malato, si estende anche nell'ambito stesso della conoscenza della malattia. L'interazione tra il mondo biologico e la relazione, fanno della pratica clinica "una conoscenza che si estende a molteplici conoscenze", dove il biologico è inserito in una complessità costituita da un contesto, un essere e la persona. La clinica pratica relazionale, come la chiama, rappresenta un'evoluzione della clinica tradizionale, in cui la relazione non è semplicemente un aspetto di cortesia deontologica, ma è il mezzo attraverso il quale si raggiunge 'τὸ ὅλον' cioè l'unità e molteplicità della conoscenza della malattia fatta da diversi saperi. Secondo Ivan Cavicchi questa relazione, per questo motivo, ha significativi effetti di rinnovamento e di revisione della clinica tradizionale da almeno tre prospettive:

- Dal punto di vista gnoseologico, perché modifica e arricchisce la conoscenza scientifica;
- Dal punto di vista epistemologico, perché cambia il modo di conoscere della clinica attraverso la complementarità tra verità scientifica e opinione del medico ma anche quella del malato;
- Dal punto di vista metodologico, perché cambia il valore e l'uso delle procedure. Non si tratta di una libertà del clinico dalla procedura, ma di una libertà del clinico all'interno della procedura.

Dunque, mentre l'EBM è una procedura che fa dipendere la decisione del clinico da un'evidenza dogmatica, la clinica relazionale è funzione del discernimento del clinico e del paziente, quindi una vera e propria medicina della scelta ragionevole.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Ibid., pp. 150-158.

¹⁴⁷ I. CAVICCHI, *Medicina Interna, paziente complesso, verso una clinica relazionale e ragionevole*, pp. 259-264.

5. Narrare la malattia

*Se sei malato vieni e ti guarirò, se non potrò guarirti ti curerò,
se non potrò curarti ti consolero*
Scritta sul portale del 'Hotel Dieu', il più antico ospedale di Parigi

Sulla importanza della narrazione della propria storia Oliver Sacks ci ricorda che:

«Ognuno di noi ha una storia del proprio vissuto, un racconto interiore, la cui continuità il cui senso è la nostra vita. Si potrebbe dire che ognuno di noi costruisce e vive un racconto, e che questo racconto è noi stessi, la nostra identità. Per essere noi stessi, dobbiamo avere noi stessi, possedere, se necessario ripossedere, la storia del nostro vissuto. Dobbiamo ripetere noi stessi, nel senso etimologico del termine, rievocare il dramma interiore, il racconto di noi stessi. L'uomo ha bisogno di questo racconto, di un racconto interiore continuo, per conservare la sua identità, il suo sé».¹⁴⁸

La voce del paziente è essenziale nella relazione clinica e fondamentale per il processo diagnostico. La malattia vista come 'storia' rappresenta il cuore della "medicina narrativa", un metodo che cerca di riempire lo spazio, a volte percepito come un vuoto, tra le avanzate tecniche della medicina moderna e l'esperienza della malattia come vissuto. Più che una semplice disciplina, la medicina narrativa è un modo di pensare che richiede ai medici abilità relazionali e la capacità di comprendere e valorizzare i racconti dei pazienti, inclusi i loro significati personali, le credenze e le narrazioni che definiscono l'identità del malato e il suo rapporto con la malattia.¹⁴⁹

Nell'ambito della cura l'importanza delle narrazioni dei pazienti si riflette nella anamnesi clinica. A questo punto è cruciale considerare la qualità fenomenologica ed ermeneutica dell'esperienza vissuta del malato in maniera husserliana. Secondo Husserl, il rivolgersi nuovamente all'esperienza rappresenta la manifestazione diretta delle realtà ed è l'unico mezzo di legittimazione.

¹⁴⁸ O. SACKS, *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello*, Adelphi, 1986, pp. 152-154.

¹⁴⁹ V. LINGIARDI, *Diagnosi e destino*, Einaudi 2018, p. 32.

«Nessuna teoria concepibile può indurci in errore se ci atteniamo al principio di tutti i principi: cioè che ogni intuizione originariamente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originalmente nell'intuizione è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà».¹⁵⁰

In questa ottica, la consapevolezza della soggettività intrinseca nella prassi medica (sia del paziente, sia del curante), non mette in discussione la validità del pensiero scientifico, ma piuttosto lo sostiene attraverso un fondamento radicato nella intuizione, nelle esperienze vissute, nell'*Erlebnis*, come lo chiama Husserl, evidenziando la sua legittimità razionale. Per il filosofo tedesco, l'esperienza costituisce l'origine primordiale di ogni forma di conoscenza. Il concetto di mondo della vita *Lebenswelt* si riferisce alle attività quotidiane, al microcosmo di relazioni e interazioni che plasmano i significati tramite i quali gli individui conferiscono un senso agli eventi e che consentono loro di interpretarli. Il mondo delle esperienze di tutti i giorni rappresenta il terreno empirico in cui il medico può comprendere le interpretazioni che i malati danno, alla propria esperienza di malattia e alla propria condizione. Pertanto, la malattia stessa viene considerata come un cambiamento nella *Lebenswelt*.¹⁵¹

Il concetto di Medicina Basata sulla Narrazione (NBM) è stato introdotto per la prima volta nel 1998, in analogia con la Medicina Basata sull'Evidenza (EBM). Da quel momento, la medicina narrativa ha iniziato a essere considerata una componente fondamentale della conoscenza medica.¹⁵²

La medicina narrativa, non si limita a trattare i sintomi fisici, ma si impegna a comprendere il paziente nella sua totalità, valorizzando le sue emozioni, le sue paure, le sue speranze e le sue aspettative. Il linguaggio che viene usato dal paziente diventa secondo Ivan Cavicchi:

«... la porta attraverso la quale si accede ai mondi dei soggetti e a quelli della relazione [...]. È estensione del corpo, che non parla solo attraverso sintomi, ma

¹⁵⁰ E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, 1-2. Torino: Einaudi, 2002, p. 52.

¹⁵¹ B. MORSELLO, *Medicina Narrativa Temi, Esperienze e Riflessioni*, <http://romatrepress.uniroma3.it> 2017, p. 38.

¹⁵² T. GREENHALGH, B. HURWITZ, *Narrative Based Medicine: Dialogue and Discourse in Clinical Practice*, BMJ Books, London, 1998.

anche mediante discorsi, gesti, stili, perciò è anche estensione della persona, che a sua volta non racconta più solo sintomi del corpo, ma propri argomenti, punti di vista, emozioni». ¹⁵³

La medicina narrativa è un approccio fondamentale per una medicina più inclusiva e partecipativa, che riconosce il valore della narrazione nella costruzione di un percorso di cura condiviso e centrato sul paziente. Essa rappresenta un passo avanti verso una sanità più attenta alle persone, dove la storia di ogni individuo diventa parte integrante della diagnosi e della terapia, contribuendo a una migliore comprensione della malattia e a un trattamento più efficace e rispettoso dell'unicità di ciascuno.

6. Malattia e identità del malato

La diagnosi di una malattia, dal greco *διά-γινώσκειν* (conoscere attraverso), è un processo conoscitivo da parte del medico che mira alla identificazione della natura e delle cause della malattia o della sofferenza che affligge il paziente. Questo è vero, ma rappresenta anche un momento cruciale della conoscenza di sé, del malato. È sempre un confronto: con il suo corpo, con i farmaci, con la scienza medica, con la fiducia (o mancanza di essa) nella medicina, con la cura personale, con il passato dell'anamnesi, con il futuro della prognosi, con la propria personalità e la propria speranza.

Il medico, oltre ad essere competente nella diagnosi e nella terapia, deve sempre ricordare che il paziente ha subito una perdita: la consueta immagine di sé, il senso di sicurezza e, talvolta, la propria autostima. La malattia può rappresentare un evento devastante per una persona, alterando gli equilibri fisici, psicologici e relazionali precedentemente stabiliti, e mettendo in crisi la sua intera esistenza. Questo evento comporta non solo una perdita improvvisa della salute fisica, ma anche una profonda riflessione sulla propria identità personale al punto che potrebbe portare l'individuo a identificarsi completamente con la propria condizione patologica.

¹⁵³ I. CAVICCHI, G.M. NUMICO, *La complessità che cura. Un nuovo approccio all'oncologia*, Dedalo, Bari, p. 139.

Esplorando il concetto di identità, Guido Traversa sottolinea l'importanza di una "metafisica degli accidenti," cioè il riconoscimento che l'identità di una cosa non risiede solo nella sua essenza immutabile, ma anche nelle molteplici contingenze e accidenti che la definiscono e la fanno mutare ed evolvere nel tempo. L'identità è costantemente correlata a qualcosa di diverso da sé, risultando in una distinzione che è essenziale per la comprensione della propria esistenza.¹⁵⁴ Questa "identità in sé distinta" del malato assume un significato importante nella cura.

È compito del curante, ma anche del malato stesso (nella concezione di cura di sé), designare un percorso di consapevolezza che consenta di mantenere una distanza critica dalla malattia. Questa distanza permetterebbe di utilizzare risorse interne che migliorano la salute fisica e mentale, offrendo una prospettiva che non si limita alla malattia stessa.

Come sottolinea Guido Traversa la distanza dalla malattia:

«[...] può nascere dalla sua (del paziente) stessa condizione 'malata': dal riconoscere e pensare alla non omogeneità dei suoi accidenti e delle sue propensioni. Il paziente così non sarà più identico alla sua condizione, e anche quando viene meno la speranza di vera e propria cura, potrà almeno imparare l'abito' del permanere nella propria condizione. Questa volta però si tratta di un 'permanere' dinamico, forse anche reattivo, nella malattia, non statico. Permanervi vuol dire, così, farne esperienza».¹⁵⁵

La possibilità quindi e di una cura efficace, non si basa solo sulle conoscenze delle cause delle malattie e dei meccanismi patogenetici, ma trova il suo fondamento ontologico nell'identità distinta del paziente. E come conclude Traversa:

«Seppure la 'salute', qualunque cosa significhi questa parola, non potrà mai essere raggiunta, almeno, ciò che si dà come già presente, la condizione 'malata', potrà essere vissuta in modo salutare: con la sua identità, forse invincibile, ma anche con i suoi accidenti non identici alla malattia e che proprio per questo possono dare una permanenza 'sana' nella malattia, una reazione e una direzione».¹⁵⁶

¹⁵⁴ G. TRAVERSA, *Metafisica degli accidenti*, Manifestolibri, Roma, 2011, p. 9.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 40.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 40.

CONCLUSIONE

UNA FILOSOFIA PRATICA PER LA MEDICINA

Nullus medicus nisi philosophus,
(Nessun medico può essere tale se non è anche filosofo).
Galeno

Roy Porter inizia il suo libro: *The Greatest Benefit to Mankind: A Medical History of Humanity* dicendo: ‘Questi sono tempi veramente strani, mentre siamo più sani che mai, siamo nello stesso tempo più ansiosi per la nostra salute. Secondo tutti gli standard, non siamo mai stati così sani’.¹⁵⁷

Nel corso della storia dell’umanità, poche rivoluzioni sono state così impattanti quanto quelle portate dalle scienze biomediche e dalla medicina. L’incremento significativo dell’aspettativa di vita e l’eliminazione quasi totale di una serie di malattie infettive sono solo alcuni esempi. Oggi, siamo capaci di diagnosticare anomalie genetiche nel feto, effettuare trapianti di organi, gestire la riproduzione, alleviare il dolore e condurre riabilitazioni fisiche: tutte queste cose erano impensabili un secolo fa.

La vita umana è stata così radicalmente trasformata che, se a questi progressi biomedici aggiungiamo i notevoli avanzamenti promossi da migliori abitudini alimentari, alloggi più funzionali e condizioni di sicurezza più elevate in molte parti del mondo, possiamo affermare che la vita umana ha subito una profonda trasformazione. Questa trasformazione ha cambiato il modo in cui gli esseri umani affrontano le antiche minacce di malattia, infermità e morte. Ha rivoluzionato completamente il modo in cui le società organizzano l’assistenza sanitaria.

Tuttavia, poche persone oggi si sentono rassicurate, sia dalla loro salute personale che sia dai medici, dall’assistenza sanitaria e dalla professione medica in generale. I media ci bombardano con notizie di carattere medico – ad esempio, i rischi per la salute, le scoperte ultime della biotecnologia. Ma l’effetto è più quello di suscitare allarme che di sollevare il nostro spirito.

¹⁵⁷ R. PORTER, *The Greatest Benefit to Mankind: A Medical History of Humanity*, Fontana Press, 1999, p. 3.

L'ottimismo sulla sconfitta delle malattie si è rivelato illusorio. La recente pandemia del COVID-SARS ha portato alla luce molti temi e problemi. In passato, credevamo che la medicina personalizzata si limitasse a scoprire le caratteristiche genetiche e molecolari specifiche di ciascun paziente. Pensavamo che la decodifica del genoma umano fosse la chiave principale per la predizione e la terapia. Tuttavia, ora sappiamo che questo non è sufficiente. Il virus ci ha insegnando quanto sia importante considerare la presenza di molteplici patologie come un fattore che condiziona la sopravvivenza.

In questo mondo di continuo cambiamento, i medici di oggi devono affrontare di continuo nuove sfide. La tecnologia ha trasformato il modo in cui essi interagiscono con i pazienti. Invece di discussioni approfondite, le comunicazioni diventano sempre più rapide e talvolta avvengono a distanza. La pandemia ha messo in luce l'importanza fondamentale della relazione umana, spesso trascurata o sottovalutata in termini di empatia. La costante pressione per essere efficienti e produttivi fa sentire i medici professionalmente inadeguati, facendoli dimenticare l'importanza cruciale della relazione nel processo di cura. Il legame tra medicina e filosofia, che ha radici antiche nel mondo medico, può offrire un valido supporto in un'epoca in cui la velocità e la superficialità delle informazioni rischiano di alimentare il senso di alienazione.

Esiste un pregiudizio che la filosofia sia aliena dalla concretezza della vita, perché insegue l'universo delle idee. Al contrario sottolinea Jaspers, "la filosofia ha come oggetto la realtà e la vita stessa, solo che non si limita alla semplice constatazione dei fatti...ma trascende l'immediatezza dell'esperienza per interrogarsi sul 'senso' che essa racchiude, ossia sul perché profondo, sulle cause e sui principi che la spiegano".¹⁵⁸

Dall'altra parte il filosofo Ricoeur, sostiene che la riflessione filosofica ha sempre avuto un'intima relazione con la non-filosofia:

«la filosofia ha sempre a che fare con la non-filosofia, poiché la filosofia non possiede un oggetto proprio. Essa riflette sull'esperienza, su tutte le esperienze, sul tutto dell'esperienza: scientifica, etica, estetica, religiosa. La filosofia possiede le proprie fonti al di fuori di sé stessa».¹⁵⁹

¹⁵⁸ K. JASPERS, *Il medico nell'età della tecnica*, Raffaello Cortina Editore 1991 p. 156.

¹⁵⁹ P. RICOEUR, *Philosopher après Kierkegaard: Cahiers de Philosophie: Lectures 2*, nn. 8/9. Seuil, Paris 1989.

Jaspers suggerisce di riportare in auge il concetto ippocratico del medico-filosofo, come antidoto ad una medicina ormai completamente integrata nelle scienze naturali e sempre più “tecnologizzata”. Nel nostro tempo così confuso e controverso il filosofo tedesco ci fa ricordare:

«Celebre è il detto di Ippocrate: “Iatros philosophos isotheos”. Il medico che si fa filosofo diventa pari a un dio. Con ciò non si allude a chi si limita a studiare filosoficamente, ma al medico che agisce, che è filosofo mentre, nel fluire della vita, facendo il medico, pensa secondo norme eterne».¹⁶⁰

Questa dichiarazione ippocratica può apparire come un riflesso di un’era primitiva, tuttavia, l’interazione crescente della medicina con pazienti complessi e con il mistero della morte, della vita e della sofferenza, impone al medico di non limitarsi ad essere un semplice tecnico. Al contrario, lo spinge a riscoprire quella sensibilità filosofica che gli permette di esercitare una professione così impegnativa in modo umano. L’approccio filosofico si basa su un atteggiamento particolare, libero da pregiudizi e condizionamenti socioculturali, che permette di affrontare situazioni o problemi senza schemi rigidi. Il medico-filosofo cerca la conoscenza, pur sapendo che non potrà mai raggiungerla completamente. Questo approccio, ispirato al “ἐν οἶδα ὅτι οὐδὲν οἶδα” (sapere di non sapere) di Socrate, implica una ricerca continua e una mente sempre aperta.

Nell’antichità tutta la scienza antica, inclusa quella medica, aveva una struttura fondamentalmente filosofica e che su tale base si è potuta sviluppare la specializzazione medica moderna di carattere sperimentale. Tuttavia, l’evoluzione tecnologica ha ridotto l’essenza del medico, sopprimendo la sua inclinazione alla filosofia. Nell’era della tecnologia, l’esame fisico e il supporto tecnico hanno preso il sopravvento sull’ascolto e sulla cura basata sulla comprensione e sulla connessione emotiva.

Nella pratica medica, le questioni filosofiche sull’essere umano e sul suo benessere emergono soprattutto durante gli incontri tra medico e paziente. È da queste interazioni e dalle varie sfaccettature che ne derivano, che dobbiamo partire per promuovere un dialogo più ampio. Questo dialogo non riguarda solo i professionisti della salute e i pazien-

¹⁶⁰ K. JASPERS, *Il medico nell’età della tecnica*, p. 156.

ti, ma coinvolge anche medici e i filosofi. Per comprendere la natura e l'essenza di ogni elemento nel suo valore universale, è necessaria una capacità di concettualizzazione e di una indagine pura, sospendendo ogni giudizio. Questo processo ricorda l'epoché della fenomenologia, che consiste nel superare la dimensione normale del pensiero per raggiungere la vera realtà di un fenomeno.

Affrontare le sfide cliniche da una prospettiva prevalentemente filosofica rappresenta il primo passo verso una maggiore convergenza tra le due discipline, specialmente nell'ambito della formazione medica, per affrontare le questioni che sorgono dall'esperienza clinica. Questo sapere, che mescola questioni epistemologiche e metodologiche della filosofia e della medicina, potrebbe condurre allo sviluppo di una filosofia pratica della medicina che sfrutta una tradizione di riflessione concettuale ben radicata e ampia. Non dimentichiamoci che la filosofia stessa era considerata come cura dell'anima, a partire dalle sue origini greche (stoicismo ed epicureismo), ma anche con gli approcci filosofici nell'età moderna (si pensi a Heidegger o Jaspers).¹⁶¹

L'importanza della formazione filosofica dei giovani medici di oggi è duplice: da un lato, serve a fornire gli strumenti critici per valutare le implicazioni etiche delle nuove tecnologie e terapie; dall'altro, ricorda costantemente ai professionisti della salute l'importanza di dedicare il giusto spazio e considerazione alla biografia personale del paziente. Se questa biografia viene posta al centro della relazione terapeutica, consente di valorizzare il punto di vista del paziente sulla malattia, i suoi valori, interessi critici, progetti e impegni, in sostanza, la sua vita. In un mondo in cui la medicina può sembrare sempre più dominata da algoritmi e protocolli, la filosofia richiama l'attenzione sull'irriducibile complessità dell'esperienza umana e sulla necessità di un approccio che sia al tempo stesso scientifico e profondamente umano.

¹⁶¹ M. SOLDINI, *Filosofia e medicina. Per una filosofia pratica della medicina*, Armando 2017, p. 20.

BIBLIOGRAFIA

- ANDERS, G., *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati-Boringhieri, Torino, 2003.
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VI, Filosofia pratica, Alfredo Guida editore, Napoli, 2004.
- ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bombiani 2000.
- ARIÈS, P., *Storia della morte in Occidente*, Bur, Milano 2006.
- BASAGLIA, F.O., *Salute/malattia. Le parole della medicina*, Einaudi, Torino 1982.
- BAUMAN, Z., *Mortalità, immortalità e altre strategie di vita*, Il Mulino, Bologna 2012.
- BECK, U., *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci editore 2000.
- BONITO, C., *Postumanesimo e filosofia. Responsabilità o funzionalità. Una questione antropologica*, Mimesis 2022.
- BONITO, C. e CARRARA, A., *Il transumanesimo. Una sfida antropologica alla scienza e alla fede*, Mimesis 2022.
- CALLAHAN, D., *La medicina impossibile. Le utopie e gli errori della medicina moderna*, Baldini - Castoldi, Milano 2000 (trad. it. di False Hopes, 1998).
- CANGUILHEM, G., *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998.
- CARENA, C., *Ippocrate, l'arte della medicina*. Einaudi 2023
- CONRAD, P., *Deviance and Medicalization: From Badness to Sickness*, Temple University Press, 1992.
- CONRAD, P., *The medicalization of society: on the transformation of human conditions into treatable disorders*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 2007.
- CORBELLINI, G., *Breve storia delle idee di salute e malattia*, Carocci, 2004.
- COSMACINI, G., *Galeno e il galenismo. Scienza e idee della salute*, Franco Angeli, 2012.
- COSMACINI, G., *Concetti di salute e malattia fino al tempo di coronavirus*. Pantarei 2020.
- COSMACINI, G., *Testamento Biologico: Idee ed esperienze per una morte giusta*, Il Mulino, 2010.
- EPITTETO, *Diatriba, I. Tutte le opere. Diatribe-Manuale-Frammenti-Gnomologio*, a cura di Giovanni Reale, 2009.
- DIOGENE LAERZIO, *Vite dei filosofi III*, Laterza 1983.
- ESCHILO, *Agamennone*, in Id., *Oresteia*, introd. di V. Di Benedetto, traduzione e note di E. Medda, L. Battezzato, M.P. Pattoni, Rizzoli, Milano 1997.
- ESCHILO, *Prometeo incatenato*, trad. it. C. Carena, Einaudi, Torino 1995.
- FOUCAULT, M., *L'ermeneutica del soggetto*, Bompiani, Milano 2005.
- FOUCAULT, M., *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano 1996.

- FOUCAULT, M., *L'ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2003.
- FOUCAULT, M., *Le monde est un grand asile*, in Dits et Écrits, V. I, Gallimard, Parigi 2001.
- FOUCAULT, M., *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico* (1972), trad. it. di A. Fontana, M. Bertani, Torino, Einaudi, 1998.
- FOUCAULT, M., *Sorvegliare e punire*, trad. it. di Alcesti Tarchetti, Einaudi 1976.
- FRANCES, A., *Primo, non curare chi è normale: Contro l'invenzione delle malattie*, Bollati Boringhieri, 2013.
- GALIMBERTI, U., *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999.
- GADAMER, H.G., *Dove si nasconde la salute*, Raffaello Cortina Editore, 1994.
- GEHLEN, A., *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Mimesis 2010.
- GREENHALGH, T. e HURWITZ, B., *Narrative Based Medicine: Dialogue and Discourse in Clinical Practice*, BMJ Books, London, 1998.
- GRION, L., *Chi ha paura del post-umano*, Mimesis 2021.
- HAN, B.-C., *La Società senza dolore*, Einaudi 2021.
- HEIDEGGER, M., *Essere e tempo* (1927), Longanesi, Milano 2009.
- HEIDEGGER, M., *La questione della tecnica*, in Saggi e discorsi, Mursia, Milano 1991.
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1977.
- HUSSERL, E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, 2002.
- HUXLEY, J., *New Bottles for New Wine*, Chatto & Windus, London 1957.
- ILLIICH, I., *Nemesi medica. L'espropriazione della salute*, Feltrinelli 2013
- IPPOCRATE, *Male sacro*, in Opere, Utet, Torino 1976.
- ISRAEL, G., *Per una medicina umanistica: Apologia di una medicina che curi i malati come persone*, Lindau, Torino, 2010.
- JASPERS, K., *Il medico nell'età della tecnica*, Raffaello Cortina 1991.
- JONAS, H., *Tecnica, medicina ed etica, prassi del principio di responsabilità*, Einaudi, Torino 2006.
- LINGIARDI, V., *Diagnosi e destino*, Einaudi, 2018.
- LONGO, G.O., *Homo technologicus*, Ledizioni 2001.
- LONGO, G.O., *Il nuovo Golem. Come il computer cambia la nostra cultura*, Edizioni Laterza 2014.
- LYOTARD, J-F., *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli Editore Milano 2014.
- MORSELLO, B., *Medicina Narrativa Temi, Esperienze e Riflessioni*, 2017.
- MORTARI, L., *Aver cura di sé*, Raffaello Cortina, Milano 2019.
- NAPOLI, P., *Medicina e biopolitica: La salute pubblica e il controllo sociale di Michel Foucault*, Donzelli, Roma 2021.
- PEPPERELL, R., *The Posthuman Condition* (1995), Intellect, Bristol-Portland (OR) 2003.

- PLATONE, *Alcibiade I*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano.
- PLATONE, *Charmide*, trad. Pucci, 1984.
- PLATONE, *Leggi IV*. A cura di G. Reale, Bompiani, Milano
- PLATONE, *Politeia*. A cura di G. Reale, Bompiani, Milano
- PORTER, R., *The Greatest Benefit to Mankind: A Medical History of Humanity*. Fontana Press, 1999.
- REICHENBERG, L.W., *DSM-5, guida ai nuovi criteri diagnostici*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015.
- SACKS, O., *L'uomo che scambiò sua moglie per un cappello*, Adelphi, 1986.
- SCANNI, A., *Manuale di medicina umana e narrativa*, Tecniche Nuove, 2016.
- SINI, C., *L'uomo, la macchina, l'automa*, Bollati Boringhieri, 2009.
- SOFOCLE, *Antigone* (traduz. M. Cacciari), Einaudi, 2007.
- SOLDINI, M., *Filosofia e medicina. Per una filosofia pratica della medicina*. Armando 2017.
- TRAVERSA, G., *Metafisica degli accidenti*. Manifestolibri, Roma, 2011.

MARIA RITA DI BENEDETTO

LA CONSULENZA FILOSOFICA AL LICEO

INTRODUZIONE

Sin dalle sue origini, nella Grecia antica, la ricerca filosofica non è mai stata un esercizio di speculazione di pensiero da portare avanti in solitaria, ma è stata un'attività da svolgere in gruppo. Aristotele, nell'*Etica Nicomachea*, afferma: "E quello in cui per ciascuno consiste l'esserci, ciò per cui desiderano vivere, è proprio ciò in cui vogliono passare il loro tempo con gli amici; per questo vi è chi beve insieme, altri giocano a dadi, altri fanno ginnastica in comune o vanno a caccia, o fanno insieme filosofia"¹. Per la prima volta nella letteratura greca antica appare il verbo "fare filosofia insieme" (συμφιλοσοφεῖν). L'aspetto più interessante di questa convivenza è che coloro i quali partecipavano ad una scuola filosofica, si riunivano a vivere una vera e propria vita comune, in cui vigeva una sorta di solidarietà di pensiero, di costume e di vita. La convivenza portava ad uno scambio continuo tra scolari e insegnante; in questo modo tutti i dubbi, le difficoltà e le stesse ricerche erano messe in gioco nel gruppo. "La massima felicità, dunque, per i filosofi non è solo "fare filosofia" (φιλοσοφεῖν), ma farla insieme con (συν) gli amici, cosa di cui Aristotele aveva fatto esperienza nell'Accademia."²

Il pensatore aveva bisogno di un confronto, di una condivisione o, per meglio dire, di un centro per svolgere la sua ricerca. Una scuola non era un semplice luogo di aggregazione o di ascolto di teorie e nozioni, in essa la ricerca filosofica avveniva con un continuo scambio di idee tra uomini, in solidarietà tra di loro. Era un vivere la "pratica", "l'esercizio" del filosofare insieme, era un pensiero che si fondeva con la vita, mai dissociato dalla realtà concreta in cui i pensatori erano pienamente calati. Nell'età ellenistica le scuole rivestono un'importanza notevole. Ogni scuola, guidata da uno scolarca, si proponeva come centro di formazione intellettuale, offrendo insegnamenti e discussioni quotidiane con il maestro, che incarnava un modello di vita e saggezza. Queste scuole fungevano anche da luoghi di socializzazione e di identità culturale, spesso distaccandosi dalla vita sociale dominante e distinguen-

¹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* IX 12, 1172 a 1-6.

² E. BERTI, *La vita nell'Accademia di Platone*, Laterza 2022, pag. VII.

dosi dagli incolti³. Nelle scuole filosofiche si viveva una speculazione comunitaria che aveva però un risvolto pratico: impossibile distinguere la pura teoresi dalla pratica. La filosofia antica “si caratterizzava soprattutto per la sua portata “eto-poietica” capace di trasformare la verità in ethos praticato, ossia, in tratto caratteriale, costume di vita”⁴. Nell’ellenismo la filosofia si orienta principalmente verso le questioni etiche, considerandola come un’arte del vivere o persino una forma di terapia per il benessere individuale. Secondo P. Hadot, per i filosofi ellenisti “la filosofia non consiste nell’insegnamento di una teoria astratta, e meno ancora in un’esegesi di testi, ma in un’arte di vivere, in un atteggiamento concreto, in uno stile di vita determinato, che impegna tutta l’esistenza. L’atto filosofico non si situa solo nell’ordine della conoscenza, ma nell’ordine del «Sé» e dell’essere: è un progresso che ci fa essere più pienamente, che ci rende migliori. È una conversione che sconvolge la vita intera, che cambia l’essere di colui che la compie. Lo fa passare dallo stato di una vita inautentica, oscurata dall’incoscienza, rosa dalla cura, dalle preoccupazioni, allo stato di una vita autentica, dove l’uomo raggiunge la coscienza di sé, la visione esatta del mondo, la pace e la libertà interiori.”⁵

Pur nella diversità delle prospettive filosofiche presenti nelle diverse scuole dell’antichità, “ogni scuola ha il metodo terapeutico suo proprio, ma tutte collegano questa terapia a una trasformazione profonda della maniera di vedere e di essere dell’individuo”⁶. Ovviamente la filosofia antica è stata anche un enorme e plurisecolare laboratorio di speculazione teorica, che la cultura occidentale ha ereditato e fatto proprio, ma è altrettanto evidente che “ogni attività teoretica fosse da considerarsi al servizio di una pragmatica dell’esistenza che ne costituiva al tempo stesso la condizione preliminare e la precipua finalità”⁷. La filosofia antica non può dunque essere vista solo ed esclusivamente come una sequenza di concetti, sistemi, modelli teoretici, che sono

³ Cfr DI SACCO – SERIO, *Le scuole filosofiche dell’ellenismo - Il mondo latino*, vol. 1, Bruno Mondadori 2000, 146-147.

⁴ M. MONTINARI, *Hadot e Foucault nello specchio dei greci*, Mimesis 2009, 11.

⁵ P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi 1988, 51.

⁶ P. HADOT, *ibidem*.

⁷ M. MONTINARI, *Hadot e Foucault nello specchio dei greci ...*, 13.

giunti fino a noi: “Presente e sempre viva è infatti, a partire da Talete, la tendenza di alcuni filosofi ad indicare e ad incarnare un modello di vita più compiuto, perché maggiormente consapevole e razionale, rispetto a quello che caratterizza gli altri uomini. (...) Il primo filosofo a vincolare l'apprendimento della propria filosofia alla decisione di abbracciare una specifica condotta di vita caratterizzata da una serie di esercizi spirituali fu Pitagora. (...) Quella di Pitagora è con ogni probabilità la prima scuola filosofica d'Occidente e delinea un'esperienza di vita in comune (la famosa “vita pitagorica”) nella quale la componente ascetica e quella teoretica si intrecciano inscindibilmente. (...) Per vedere il primo stile di vita compiutamente filosofico, perché completamente fondato sulla ragione, bisognerà attendere Socrate con il quale ha realmente inizio l'idea della filosofia come coerente proposta di vita.(...) Ciò che colpisce immediatamente di Socrate è infatti la portata razionalistica del suo filosofare e la ferma determinazione di vivere coerentemente ad essa, secondo una prassi resa possibile anche da una nuova differente concezione di quell'anima di cui, sostiene, occorre prendersi cura. (...) E' dunque solo con Socrate che l'anima viene espressamente considerata il centro cosciente e pensante dell'uomo, la fonte della sua razionalità.”⁸

Secondo P. Hadot, non solo Pitagora o Socrate, ma tutta la filosofia antica è una “pratica filosofica” in grado di produrre “una trasformazione della visione del mondo e una metamorfosi della personalità.”⁹ E' problematico pensare che ci sia un agire scisso da un pensare, una teoria che non sia una prassi, o, viceversa, una prassi che non sia un pensiero agito; in questa ottica “si definisce pratica filosofica ogni attività che si proponga di produrre effetti di trasformazione (nella vita delle persone, delle organizzazioni, dei corpi sociali, delle istituzioni ecc.) attraverso il ricorso a materiali a qualsiasi titolo riconducibili alla tradizione filosofica. Sul piano epistemologico le pratiche filosofiche mettono in atto una modalità di rapporto al reale che non è più soltanto di tipo speculativo e che di conseguenza assegna tematicamente alla filosofia un ruolo di tipo trasformativo [...]; la finalità principale delle pratiche filosofiche non è data dalla produzione di conoscenza ma dall'intervento in una situa-

⁸ M. MONTINARI, *Hadot e Foucault nello specchio dei greci...*, 53-54-55-56-57.

⁹ P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica...*, 48.

zione problematica determinata [...]. Diremo allora che la filosofia si costituisce come pratica ogniqualvolta l'esercizio del pensiero non mira in modo prioritario alla produzione di conoscenza ma alla produzione di effetti di tipo trasformativo, terapeutico, educativo o critico”¹⁰.

Oggi la filosofia sembra abbia perduto questo imprinting originario e si sia trasformata in arida, sterile ed astratta elucubrazione intellettuale, per pochi addetti ai lavori, totalmente dissociata dalla vita reale. G. Achenbach, il padre della consulenza filosofica, a tal proposito afferma: “ la filosofia che “non è” o “non è ancora” pratica, sopravvive in un ghetto accademico, dove ha perduto il rapporto con qualsiasi problema che opprime realmente gli uomini”¹¹. Con un aforisma di Novalis egli dice: “”Filosofare è deflemmatizzare e vivificare” dovrebbe essere riconosciuto come motto della consulenza filosofica”¹². La novità operata da G. Achenbach è di volere riportare la filosofia nel suo alveo naturale: un pensare in relazione alla vita, laddove pensiero e vita si vivificano reciprocamente. Si può affermare che la filosofia abbia bisogno di “una svolta in direzione del dialogo socratico, il cui ambiente naturale era la polis”¹³.

¹⁰ R. FREGA, *Che cos'è l'epistemologia delle pratiche?* in *Pratiche filosofiche e cura di sé*, cur. C. Brentari, R. Màdera, S. Natoli e L.V. Tarca, Milano, Mondadori 2006, 213-218; cfr. Cardullo, Loredana e Sanfilippo, Nunziatina *Le filosofie ellenistiche: un modello gnoseologico e teoretico per le pratiche filosofiche* - Articolo di Nunziatina Sanfilippo, PhD in Processi formativi, modelli teorico- trasformativi e metodi di ricerca applicati al territorio, Università di Catania, Dipartimento di Scienze della formazione, premessa di Loredana Cardullo.

¹¹ G. ACHENBACH, *La consulenza filosofica*, Feltrinelli 2018, 24.

¹² G. ACHENBACH, *La consulenza filosofica ...*, 28.

¹³ G. ACHENBACH, *La consulenza filosofica ...*, 13.

UN PROGETTO DIDATTICO PER MEDITARE E DIALOGARE

La pratica filosofica richiede degli esercizi, che P. Hadot definisce “spirituali”: “La parola «spirituale» permette, a nostro avviso, di fare capire come tali esercizi siano opera non solo del pensiero, ma di tutto lo psichismo dell’individuo, e, soprattutto, rivela le vere dimensioni di questi esercizi: grazie ad essi l’individuo si eleva alla vita dello Spirito oggettivo, ossia si colloca nella prospettiva del Tutto («eternarsi superandosi»)."14

Sempre Hadot sostiene che “non possediamo nessun trattato sistematico che codifichi un insegnamento e una tecnica degli esercizi spirituali. Tuttavia le allusioni all’una o all’altra di queste attività interiori sono molto frequenti negli scritti dell’epoca ellenistica e romana. Se ne deve trarre la conclusione che tali esercizi erano ben noti, che bastava alludervi, perché appartenevano alla vita quotidiana delle scuole filosofiche, e dunque facevano parte di un insegnamento orale tradizionale.”15

Filone di Alessandria ha fornito alcuni elenchi di esercizi. Fra questi riveste un ruolo particolare la meditazione: “L’esercizio della meditazione si sforza di padroneggiare il discorso interno, per renderlo coerente. [...] Con il dialogo con se stesso o con altri, anche scrivendo, colui che vuole progredire si sforza di «condurre con ordine i suoi pensieri» e di approdare così a una trasformazione totale della sua rappresentazione del mondo, della sua atmosfera interiore, ma anche del suo comportamento esterno.”16 Meditare è un’attività che mette in moto il pensiero ed il cuore della persona, al punto da trasformare le proprie visioni: “la meditazione si nutrirà in un modo ancora abbastanza semplice della lettura delle sentenze dei poeti e dei filosofi o degli apoftegmi. Ma la lettura potrà anche essere la spiegazione di testi propriamente filosofici, di opere redatte dai maestri della scuola. E potrà essere fatta o ascoltata nell’ambito dell’insegnamento filosofico impartito da un professore. Grazie a questo insegnamento, tutto l’edificio speculativo che

¹⁴ P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica...*, 48.

¹⁵ P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica...*, 52.

¹⁶ P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica...*, 55.

sostiene e giustifica la regola fondamentale, tutte le ricerche fisiche e logiche, di cui essa è il riassunto, potranno essere studiati con precisione. La «ricerca» e l'«esame approfondito» saranno allora l'applicazione concreta di tale insegnamento.»¹⁷

Proprio alla luce di tali indicazioni il progetto didattico intitolato “Meditazioni filosofiche”, realizzato da un gruppo di docenti del Liceo Classico Internazionale Statale “G. Meli” di Palermo, ha trasformato la scuola in un setting in cui sperimentare e vivere insieme il “fare filosofia” come meditazione comunitaria, agita e collegata alla realtà di adolescenti in formazione. La filosofia è uscita dal ghetto delle aule scolastiche. Fare filosofia insieme aiuta a riflettere sui principi che muovono le nostre azioni ma aiuta anche a mettere in discussione le nostre azioni, rivedendo i nostri principi.

Hadot afferma che “molte difficoltà che incontriamo quando cerchiamo di comprendere le opere filosofiche degli antichi spesso derivino dal fatto che, interpretandole, commettiamo un duplice anacronismo: crediamo che, come molte opere moderne, siano destinate a comunicare informazioni intorno a un contenuto concettuale dato, e che noi ne possiamo anche trarre direttamente chiare informazioni sul pensiero e sulla psicologia del loro autore. Ma, di fatto, sono assai spesso esercizi spirituali che l'autore pratica egli stesso, e fa praticare al suo lettore. Sono destinate a formare le anime. Hanno un valore psicagogico.”¹⁸

In questa ottica, avviare i discenti all'approccio al testo filosofico come occasione di riflessione e meditazione filosofica per entrare in un percorso interiore di autoconoscenza psicagogica, è stato l'obiettivo principale del progetto didattico «Meditazioni filosofiche». Il progetto realizzato in collaborazione col dipartimento di Filosofia dell'Istituto, ha inteso coinvolgere gli studenti delle varie classi dell'Istituto che avvertono, oltre ad una passione per le discipline filosofiche, l'esigenza di esprimersi e di confrontarsi in modo critico, creativo e libero al di fuori del contesto tradizionale della lezione svolta «in classe», promuovendo, così, la valorizzazione delle loro potenzialità. Il dialogo, socraticamente inteso, è stato lo strumento imprescindibile di tale progetto e lavorare

¹⁷ P. HADOT, *ibidem*.

¹⁸ P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica...*, in Prefazione, 3.

sui testi filosofici è stato un obiettivo fondamentale nella pratica didattica delle discipline filosofiche a scuola. Il progetto ha inteso favorire la costruzione dell'identità della persona e del cittadino nell'ottica del superamento del disciplinarismo e nella prospettiva della trasversalità, nonché aumentare il livello di competenze personali e sociali al fine di migliorare la capacità di gestire la propria vita in modo attento alla contemporaneità.

Molteplici sono le finalità e gli obiettivi che ci si è proposti di perseguire:

- Promuovere la consapevolezza delle proprie espressioni culturali.
- Promuovere l'acquisizione di competenze spendibili nel corso della vita
- Potenziare la capacità di comunicare e relazionare
- Produrre il linguaggio verbale a livello creativo
- Leggere, comprendere e interpretare testi filosofici
- Liberare e sviluppare il pensiero divergente;
- Accrescere la capacità di osservazione e di concentrazione;
- Incrementare la conoscenza di sé, imparare a considerare il punto di vista dell'altro;
- Adottare approcci metodologici innovativi
- Promuovere una didattica con attività peer to peer.
- Partecipare attivamente al progetto proposto
- Collaborare al raggiungimento di obiettivi comuni.
- Sviluppare abilità sociali.
- Migliorare i processi di socializzazione e le relazioni interpersonali.
- Accrescere la motivazione, l'interesse e la partecipazione alla vita scolastica.
- Migliorare i processi di autostima e di Self – Efficacy.
- Sviluppare lo spirito di collaborazione.
- Migliorare i tempi di attenzione e concentrazione.
- Consolidare e potenziare le competenze comunicative,

- Saper selezionare la strategia di lettura più efficace in funzione dell'obiettivo
- Utilizzare la tecnica di lettura silenziosa
- Sollecitare dialoghi e scambi di opinione e mantenere l'attenzione su un argomento dato;
- Promuovere la riflessione e l'interiorizzazione;
- Attuare esperienze di cooperazione.

I risultati attesi erano variegati:

- Partecipazione attiva ed interdipendenza positiva a livello di gruppo
- Azioni di mutuo insegnamento e reciproco rispetto
- Capacità di interiorizzare ed elaborare l'argomento
- Coinvolgimento degli alunni sul percorso effettuato
- Ricaduta sui risultati scolastici
- Capacità di saper organizzare un dibattito
- Capacità di saper argomentare un'idea, relativa alle tematiche trattate
- Capacità di saper sviluppare un ragionamento, logicamente strutturato
- Capacità di riflettere, con adeguate competenze terminologiche, sul testo proposto
- Capacità di acquisire una sensibilità e una competenza relativa alla ermeneutica e alla interpretazione critica del "pensiero" studiato
- Capacità di saper confrontare il testo con la propria esperienza e tradurlo in un "compito di realtà"
- Capacità di saper condurre un dibattito, evidenziando la capacità di ascolto nei riguardi di un'altra persona di diverso pensiero
- Capacità di saper produrre una sintesi tra le varie posizioni o pensieri emersi ed essere capaci di produrre una sintesi tra le varie tesi emerse dai dibattiti.

Il progetto si è fondato sulla valorizzazione della centralità del singolo all'interno del gruppo, esercitando la possibilità di esprimersi liberamente, facendo prevalere l'autovalutazione sulla valutazione. Il rapporto con gli adulti (i docenti), è stato vissuto come scambio di conoscenze, di esperienze e di collaborazione realizzativa. Ciò ha reso il progetto efficace nei risultati e lo ha differenziato dalla quotidianità scolastica. Gli alunni hanno sperimentato come, con l'assenza di schemi precostituiti, sia possibile trasformare i tradizionali tempi e spazi in nuovi modi operativi. L'attività proposta ha consentito di utilizzare modalità didattiche innovative finalizzate ad una "produzione creativa", incoraggiando "espressioni" in piena libertà di scoperta e di liberazione creativa; sottolineando così il valore formativo della conversazione interiore e della conseguente condivisione delle meditazioni personali. La metodologia adottata ha stimolato, quindi, l'apprendimento attraverso il "fare" e attraverso le "azioni". Gli obiettivi di apprendimento si sono configurati sotto forma di "sapere come fare a" (compiti di realtà), piuttosto che "di conoscere che"; in questo modo il soggetto prende coscienza del perché è necessario conoscere qualcosa e come una certa conoscenza può essere utilizzata nel corso dell'esperienza quotidiana.

Presentazione del progetto

Il progetto si è sviluppato in due fasi distinte:

I fase: i docenti coinvolti affidano agli studenti (in base a tematiche e a testi precedentemente scelti, ma non resi prima noti ai partecipanti) dei brani antologici selezionati da varie opere filosofiche, che gli alunni leggeranno singolarmente, avendo cura di attivare una sorta di «lettura meditata».

II fase: gli studenti, divisi in gruppi e guidati dai docenti, dibattono tra loro su quanto letto, scambiando e condividendo pareri, critiche, diversità di interpretazione o di idee. I docenti non mancheranno di far emergere o sottolineare, di volta in volta, la "visione del mondo" espressa dai singoli studenti. Oltre che l'acquisizione di contenuti filosofici è infatti fondamentale in questo contesto, offrire agli alunni lo spazio per rielaborare e reinterpretare i pensieri dei grandi autori, affinché si crei un pensiero critico originale e personale. Successivamente, un singolo

alunno per gruppo, relazionerà a tutti gli altri partecipanti le conclusioni raggiunte, con conseguente dibattito guidato sempre dai docenti.

Scelta dei testi

La scelta dei testi filosofici è stato il momento più arricchente, in quanto frutto di un lavoro di brain storming tra i docenti che si sono interrogati sul tema da scegliere, sulle ricadute che un tale testo avrebbe potuto avere su degli adolescenti, sulla comprensione del testo stesso e sulle possibili piste di confronto che dal testo sarebbero scaturite.

Esposizione dei testi scelti e delle meditazioni dei partecipanti

In sequenza si presentano adesso i testi filosofici proposti nell'anno scolastico 2023/2024 e le "meditazioni" degli/le alunni/e partecipanti. Tutte le meditazioni sotto menzionate sono state scritte dagli stessi partecipanti, alcune sotto forma di dialogo, altre in forma di appunti. I docenti fungono, a volte, da facilitatori del dialogo.

Si precisa che per tutelare la privacy degli studenti, i nomi di seguito utilizzati sono di fantasia.

I TESTO

SENECA, Lettere a Lucilio, I secolo d.C.

Il valore del tempo – Seneca Lucilio suo salutem

Fa' così, caro Lucilio: renditi veramente padrone di te e custodisci con ogni cura quel tempo che finora ti era portato via, o ti sfuggiva. Persuaditi che le cose stanno come io ti scrivo: alcune ore ci vengono sottratte da vane occupazioni, altre ci scappano quasi di mano; ma la perdita per noi più vergognosa è quella che avviene per nostra negligenza. Se badi bene, una gran parte della vita ci sfugge nel fare il male, la maggior parte nel non fare nulla, tutta quanta nel fare altro da quello che dovremmo. Puoi indicarmi qualcuno che dia un giusto valore al suo tempo e alla sua giornata, e che si renda conto com'egli muoia giorno per giorno? In questo c'inganniamo, nel vedere la morte avanti a noi, come un avvenimento futuro, mentre gran parte di essa è già alle nostre spalle. Ogni ora del nostro passato appartiene al dominio della morte. Dunque, caro Lucilio, fa' ciò che mi scrivi; fa' tesoro di tutto il tempo che

hai. Sarai meno schiavo del domani, se ti sarai reso padrone dell'oggi. Mentre rinviando i nostri impegni, la vita passa. Tutto, o Lucilio, dipende dagli altri; solo il tempo è nostro. Abbiamo avuto dalla natura il possesso di questo solo bene sommamente fuggevole, ma ce lo lasciamo togliere dal primo venuto. E l'uomo è tanto stolto che, quando acquista beni di nessun valore, e in ogni caso compensabili, accetta che gli vengano messi in conto; ma nessuno, che abbia cagionato perdita di tempo agli altri, pensa di essere debitore di qualcosa, mentre è questo l'unico bene che l'uomo non può restituire, neppure con tutta la sua buona volontà.

Mi domanderai forse come mi comporti io che ti do questi consigli. Te lo dirò francamente: il mio caso è quello di un uomo che spende con liberalità, ma tiene in ordine la sua amministrazione; anch'io tengo i conti esatti della spesa. Non posso dire che nulla vada perduto, ma sono in grado di dire quanto tempo perdo, perché e come lo perdo; posso cioè spiegare i motivi della mia povertà. Capita anche a me, come alla maggior parte della gente caduta in miseria senza sua colpa: tutti sono disposti a scusare, ma nessuno viene in aiuto. E che dunque? Per me non è povero del tutto colui che, per quanto poco gli resti, se lo fa bastare. Ma tu, fin d'ora, serba gelosamente tutto quello che possiedi; e avrai cominciato a buon punto, poiché – ci ammoniscono i nostri vecchi - «è troppo tardi per risparmiare il vino, quando si è giunti alla feccia». Nel fondo del vaso resta non solo la parte più scarsa, ma anche la peggiore. Addio.

Motivazioni sulla scelta del testo

Uno degli aspetti più significativi che influenza l'adolescenza è il modo in cui gli adolescenti percepiscono e gestiscono il tempo. Il tempo, in questo contesto, non è solo una risorsa da gestire, ma anche un elemento che definisce le loro esperienze e il loro sviluppo. Il sociologo italiano Franco Garelli, nel libro *Il senso del tempo nei giovani: tra presente e futuro*, sostiene che “per gli adolescenti, il senso del tempo è spesso concentrato sul presente. Il futuro appare lontano e indefinito, mentre il passato è una dimensione che inizia a essere rivalutata. La costruzione dell'identità passa attraverso un continuo confronto tra ciò che si è stati, ciò che si è e ciò che si desidera diventare. Questo processo rende il tempo una risorsa preziosa, ma anche fonte di ansie e incertezze.” Il “loro” tempo spesso è caratterizzato da stati d'animo contra-

stanti, come un'oscillazione estrema tra noia e iperattivismo, senso di solitudine e dipendenza dall'uso dei social network. I social network offrono una finestra sul mondo che permette agli adolescenti di connettersi, condividere e confrontarsi in tempo reale con i loro coetanei. Il concetto di "tempo reale" diventa quindi predominante, e la gratificazione istantanea offerta dai social network può influenzare il modo in cui i giovani gestiscono le loro aspettative e il loro senso di pazienza. La filosofia, come medicina dell'anima, offre spunti molto profondi di riflessione su tali questioni ed in particolare la filosofia ellenistica. La scelta del testo di Seneca, tratta dalle Lettere a Lucilio, vuole invitare i partecipanti ad una meditazione sul tempo.

Meditazioni in dialogo dei partecipanti

I GRUPPO

Seneca e la preziosità del tempo:

Il tempo è una risorsa inestimabile che non dovrebbe essere sprecata, essendo una forma di ricchezza. L'analogo pensiero di Archiloco (fr138 west), "gioisci delle tue gioie", ci invita a prendere coscienza che la vita procede inesorabilmente e che dobbiamo imparare a godere dei momenti felici e a riconoscere il valore del tempo che passa per non lasciarcelo sfuggire per negligenza.

Analogie nel film "In Time" e "Il trionfo di Bacco e Arianna":

Questi esempi culturali sottolineano l'importanza di godere i momenti della giovinezza e di essere consapevoli che il nostro passato appartiene in parte alla morte, poiché "nel vedere la morte davanti a noi come un avvenimento futuro, mentre gran parte di essa è già alle nostre spalle".

La percezione della vita:

Non è la vita ad essere breve, ma siamo noi a renderla tale, sprecandola. Questo pensiero si collega intimamente all'angoscia di vedere il

presente sfuggirci, vivendo giorno per giorno, ma morendo allo stesso tempo giorno per giorno.

La consapevolezza della vita:

Avere un certo livello di consapevolezza nella vita è fondamentale. Può capitare di ripensare al passato con rimpianto, ma è importante utilizzare il tempo con saggezza, essendo consapevoli delle nostre azioni e delle loro motivazioni.

“La morte non è da temere per chi ha saputo vivere pienamente ogni attimo.”

In modo analogo, Blaise Pascal ci ricorda che il senso della vita è intrinsecamente legato alla morte. Vivere il momento con consapevolezza e piacere è essenziale per gestire i rimorsi in modo costruttivo e dare valore alla nostra esistenza.

Il futuro e le scelte del passato:

Non dovremmo vivere nel timore del futuro o dei rimpianti per le capacità che pensiamo di non avere. Le scelte passate non vanno condannate; dobbiamo imparare da esse senza distruggere ciò che abbiamo costruito.

Epicuro e il timore della morte:

Epicuro ci insegna a non temere la morte e a vivere la vita del presente lontani da questi pensieri, concentrando la nostra attenzione su ciò che facciamo nel qui e ora.

La riflessione e il rimorso:

È importante vivere l'attimo non freneticamente, ma riflettendo sulle nostre azioni e guardando verso il futuro. Per quanto riguarda il rimorso, dobbiamo imparare a distinguere tra ciò che è costruttivo e ciò che può invece diventare un ostacolo alla nostra felicità quotidiana.

L'uomo è il solo padrone del suo tempo:

Nella quotidianità siamo costretti a relazionarci con “l'altro” (lavoro, scuola, individui, attività e altri fattori esterni) e per questo tendiamo a dipendere da esso. Il Tempo per Seneca è l'unico bene che dovremmo controllare per renderlo nostro.

Tempus fugit:

Chi ottimizza il proprio tempo attribuisce ad esso maggior valore rispetto a chi, possedendone di più, tende a sprecarlo

II GRUPPO

Roberta – Oggi il valore del tempo è messo gravemente in crisi. Ne è esempio evidente l'uso dei social. Ci prendono troppo tempo in modo inconsapevole (nel senso che ne veniamo catturati senza rendercene conto). È come se Seneca volesse dire a Lucilio: “renditi padrone del tuo tempo perché il tuo tempo è l'unico bene che hai”. Noi non abbiamo il senso della nostra finitezza, la morte ci appare come un evento lontano, collocato a molta distanza da noi. Invece, secondo Seneca, la morte è già realizzata nel nostro passato e non nel futuro. Egli capovolge il significato della morte. Morte è nel passato, passato perché nessuno ce lo può restituire. Seneca vuole insegnarci che bisogna vivere l'oggi. Non possiamo perderci nel futuro, nel che cosa farò da grande.

Mirta – Seneca ci presenta il *carpe diem*. Quindi bisogna vivere nell'attimo (non nel futuro e non nel passato), è giusto vivere nell'attimo perché è l'unica dimensione che esiste. Il passato non è più e il futuro non è ancora.

Roberta – Ciò che ti identifica non è l'attimo, ma la tua storia; in particolare, il modo in cui tu elabori tutti gli eventi che costituiscono la tua storia. Il passato ti forma come individuo. Seneca non propone il *carpe diem*, inteso come lasciarsi andare al piacere dei sensi. Piuttosto si tratta di evitare che il passato e il futuro possano impedirci di vivere il presente.

Mirta – Tu impari dal passato per costruire il futuro. Seneca non ci dice come utilizzare il tempo, nessuno è riuscito a risolvere il problema

di come scegliere bene il modo di far fruttare il tempo. Ci diceva recentemente in una lezione un docente che:

“Il tempo è una moneta che può essere soltanto spesa e non comprata”. La vera questione è allora la seguente: “c’è un modo per non perdere il tempo”?

Nino – Molte persone sono occupate a pensare cosa fare della vita e nel frattempo la perdono. Quasi mai riescono a realizzare i propri obiettivi. Non c’è una soluzione su come utilizzare il tempo.

Claudio – Nel secondo capitolo del *De brevitate vitae*, Seneca afferma che la natura non è matrigna perché dà a tutti la quantità di vita (il tempo) necessaria per realizzarsi. Il problema è che una certa parte degli uomini spreca il tempo ricevuto.

Roberta – Vorrei sentire il vostro parere su questo punto: l’insistenza di Seneca sul tempo presente, sul momento, porta a negare importanza e l’esigenza di porsi degli obiettivi?

Nino – Nessuna vita è vissuta male se è vissuta intensamente.

Mirta – Seneca è contraddittorio: c’è un abisso tra il pensiero e la vita. Consiglia di essere distaccato dalle ricchezze e lui si dedica all’usura.

Roberta – Oggi c’è un trend molto radicato nella società: se non si hanno molti impegni si ha l’impressione di perdere tempo. Questo ci costringe a un ritmo frenetico, difficilmente sostenibile.

Mirta – La società si è evoluta in direzione di una vita frenetica.

Roberta – In questo contesto quando hai il tempo per pensare, per dedicarti a te stessa?

Mirta – Sento sempre con più frequenza di persone che dopo la maturità si prendono un anno sabbatico, perché vogliono capire chi sono veramente e che vogliono farsene della vita.

Claudio – Effettivamente sento spesso parlare di persone che si accorgono di aver sbagliato strada all’università. Tornare indietro non è facile.

Nino – Ci si accorge troppo tardi dell’orientamento sbagliato dato al proprio tempo. Allora è più difficile rettificare. Dice un proverbio: è tarda l’economia quando si giunge al fondo.

Roberta – Oggi, come conseguenza della rivoluzione industriale, si tende a ridurre il tempo in denaro. Si vuole ottenere la massima resa con il minimo tempo. Così si toglie la dignità alle persone. Le attività umane hanno bisogno di tempo. Questo tempo non può essere abbreviato. Non si possono bruciare le tappe. Se non si sa aspettare, non si arriva maturi al risultato. Si raggiunge una meta ma non si è pronti per farla propria.

Mirta – Anche il Covid ha fatto la sua parte. Apparentemente ci ha regalato molto tempo, vi ricordate le giornate in casa? Ma ha creato dopo una grande inquietudine, la necessità di recuperare.

Nino – Questa accelerazione si vede anche nelle ricerche fatte a scuola. Mia madre doveva prendere in mano un'enciclopedia e trovare la voce corrispondente al tema. Noi adesso con Google e Wikipedia facciamo in un attimo. Troviamo tutto subito. Manca il piacere dell'attesa.

Mirta – Prendiamo il caso di Tik tok. I video durano al massimo un minuto. Questo induce a non soffermarsi mai in niente e a scrollare in continuazione. Ogni video successivo scaccia il precedente e così non si costruisce nessuna storia.

Docente – rimane comunque un grande problema nella proposta di Seneca. Perché utilizzare bene il tempo, perché non perderlo se poi alla fine lo perdi tutto, con la morte? La grande questione è che cosa riempie il tempo? L'uomo quando si innamora ha la sensazione di aver riempito definitivamente il tempo e, per questo, vuole che lo stato di grazia duri in eterno. Ma questo non è possibile. Allora ogni impegno per salvare il tempo e riempirlo è destinato al fallimento, visto che la morte azzerava tutto e tutto livella.

Roberta – Ma non è detto che con la morte tutto vada perduto. Quello che hanno fatto Falcone e Borsellino rimane vivo nella coscienza e nella memoria collettive. Peraltro se fossi immortale, non vivrei intensamente perché avrei sempre tempo per rinviare tutto. Non farei mai niente. Il saper che il tempo è finito mi porta a non perderlo.

Docente – Il problema di Falcone e Borsellino è che tutta la gloria maturata con il loro eroismo rimane nella coscienza collettiva, ma loro non ne possono godere perché sono morti (a meno che non rimanga qualcosa di loro dopo la morte). È triste che si salvino le loro opere

ma non loro. Se sono morto che cosa me ne faccio della mia gloria? Un filosofo contemporaneo ebbe a dire: L'unico modo per non perdere tempo è crescere (Leonardo Polo). Allora la questione è che cosa vuol dire crescere.

Mirta – Crescere vuol dire sviluppare i propri desideri, realizzarsi.

Nino – Non c'è solo un modo di utilizzare bene il tempo. Solo crescendo possiamo capire che cosa è giusto o sbagliato.

Roberta – Posso fare l'esempio del mio corso di studi liceali. Io ho scelto l'Ippocrate e dopo quattro anni sono giunta alla conclusione che non avrei mai fatto il medico. Dall'esterno questo potrebbe essere letto come un fallimento, ma in realtà da questo errore ho capito che la mia strada non era quello che avevo pensato e questa esclusione mi ha aperto una nuova strada. Dagli errori si impara, gli errori chiudono una possibilità ma ne aprono altre.

Lucio – Effettivamente scegliere il proprio percorso di studi dopo le medie a 12 anni è molto difficile. Non hai la maturità sufficiente per capire i termini della scelta.

Valeria – È più facile perdere tempo se non ci poniamo obiettivi giusti. Ma è difficile capire l'obiettivo giusto a priori.

Roberta – La società ci porta a non sbagliare. Non tollera l'errore. L'errore è perdere il tempo.

II TESTO

a)

Perciò, in quanto figlio di Poros e di Penìa, Amore si trova in questa condizione: in primo luogo è sempre povero e tutt'altro che tenero e bello, come invece ritengono i più, anzi è aspro, incolto, sempre scalzo e senza casa, e si sdraia sulla terra nuda, dormendo all'aperto davanti alle porte e per le strade secondo la natura di sua madre, e sempre accompagnato dall'indigenza. Invece per parte di padre insidia i belli e i virtuosi, in quanto è coraggioso e ardito e veemente, e cacciatore astuto, sempre pronto a tessere intrighi, avido di sapienza, ricco di risorse, e per tutta la vita innamorato del sapere, mago ingegnoso e incantatore e sofista; e non è nato né immortale né mortale, ma in un'ora dello stesso giorno fiorisce e vive, se la fortuna gli è propizia, in altra invece muore, ma poi rinasce in virtù della natura del padre, e quel che acquista gli sfugge sempre via, di modo che Amore non è mai né povero né ricco, e d'altra parte sta in mezzo fra la sapienza e l'ignoranza. (...)

Chi sono, allora, Diotima – io dissi – coloro che filosofano, se non lo sono i sapienti e neppure gli ignoranti? È chiaro – rispose – anche a un bambino che sono quelli che stanno in mezzo fra gli uni e gli altri, e uno di questi è anche Eros. La sapienza è una delle cose più belle, ed Eros è amore per il bello. Perciò è necessario che Eros sia filosofo e, in quanto filosofo, che sia intermedio tra il sapiente e l'ignorante. Anche causa di questo è la sua nascita: ha il padre sapiente e pieno di espedienti, e la madre non sapiente e priva di risorse.

Platone, *Simposio*

b)

Due dunque sono i massimi comandamenti che Dio, nostro maestro, ci insegna: l'amore di Dio e l'amore al prossimo (cfr. Mt 22, 34-40; Mc 12, 28-31; Lc 10, 17 ss.); quindi l'uomo deve amare tre realtà: Dio, se stesso e il prossimo, e non pecca nell'amare se stesso coluiche ama Dio. Di conseguenza si deve provvedere per aiutare il prossimo ad amare Dio, quel prossimo che si comanda di amare come se stessi (e così la moglie, i figli, i famigliari, e tutti gli altri uomini che si può); l'uomo stesso deve desiderare di essere aiutato dal prossimo, qualora ne abbia bisogno. Perciò egli sarà in pace, per

quanto gli è possibile, con ogni uomo nella pace degli uomini, che è l'ordinata concordia, il cui ordine consiste anzitutto nel non nuocere a nessuno, quindi nel rendersi utile a quanti più individui possibile.

Agostino, *Città di Dio* XIX, 14

c)

La metafisica dell'amore sessuale viene edito da Schopenhauer nel 1844 nella seconda parte dei Supplementi, occupando tutto il capitolo quarantaquattresimo, come un'opera a parte della sua produzione; trattasi in realtà di una sorta di collage di brani presi da altre sue opere, in particolare dalla seconda parte del Mondo come volontà e rappresentazione. È lo stesso Schopenhauer a notare come sia curioso che l'argomento della sessualità non sia praticamente mai stato trattato da alcun filosofo prima di lui. Egli riconosce che il Simposio del suo amato Platone sia di gran lunga l'opera più importante della storia della filosofia su questo tema (opera a cui sono dedicate interessanti analisi nel corso del trattato e che potrebbero essere oggetto di discussione con gli allievi), ma anch'essa è ancora troppo legata a una visione mitica, astratta. In questo brano Schopenhauer intende:

- presentare la sua teoria sull'eros e la sessualità;
- evidenziare come tale aspetto della vita – sebbene quasi sempre trascurato dai filosofi – rivesta, in realtà, il più importante evento della metafisica della volontà.

Seguiamo le parole di Schopenhauer:

Ci si dovrebbe meravigliare che una cosa che ha una parte così importante nella vita umana non sia stata prima, praticamente, mai presa in considerazione dai filosofi e continui a essere un argomento inesplorato. Chi se n'è occupato di più è Platone, specialmente nel *Simposio*: ma ciò che egli dice sull'argomento, appartiene al campo dei miti, delle favole e in gran parte riguarda soltanto la pederastia greca. Non ho, quindi, predecessori da utilizzare o da confutare. [...]

Considerato puramente e strettamente come atto della volontà, l'istinto sessuale è la più alta affermazione della vita.

Schopenhauer in AA.VV., *Skepsis. La filosofia come ricerca*.
Ed. Il Capitello.

Motivazioni sulla scelta del testo

L'amore negli adolescenti è un tema complesso e affascinante che coinvolge aspetti emotivi, psicologici e sociali. Durante l'adolescenza, i giovani attraversano un periodo di grandi cambiamenti e scoprono nuove dimensioni della loro identità, tra cui la sfera affettiva e sentimentale. L'amore è un concetto poliedrico e multiforme che ha affascinato filosofi di tutte le epoche. Ogni pensatore ha offerto una prospettiva unica, contribuendo a una comprensione più ricca e sfaccettata di questa fondamentale esperienza umana. Le riflessioni filosofiche sull'amore continuano a influenzare il nostro modo di vedere e vivere le relazioni interpersonali, l'etica e la ricerca del significato nella vita.

I testi scelti di Platone, Agostino e Schopenhauer vogliono dare un ampio spettro di idee, prospettive e approcci al tema, attraversando secoli e culture diverse tra loro.

Meditazioni in dialogo dei partecipanti

Valeria: l'amore può portare all'immortalità, può anche portare alla morte nel caso in cui l'amore non sia corrisposto e, di conseguenza, diventi una cosa brutta. Può sfiorire e diventare mortale, ma può anche sempre rinascere.

Angelo: Eros è un demone, non è Dio ma è collegato sia all'umano che al divino.

Valeria: amore è desiderio, desiderio di qualcosa che non abbiamo.

Andrea: Platone mi ricorda Hobbes: bene è ciò che noi cerchiamo, male è ciò che noi rifuggiamo.

Enzo: l'amore è anche amore per se stessi; amore per qualche lato della nostra personalità.

Angelo: un'analogia possiamo trovarla con una poesia di Saffo in cui la poetessa prega la dea Afrodite perché Lesbo corrisponda al suo amore.

Valeria: amare se stessi, bisogna conoscersi e accettarsi.

Enzo: amare se stessi è come guardarsi da fuori

Valeria: come l'innamoramento

Angelo: nell'innamoramento bisogna considerare anche l'attrazione mentale

Antonello: L'innamoramento prevede un campo ampio che non riguardi soltanto il soggetto

Angelo: in una relazione affettiva la prima parte è l'innamoramento.

Lucio: l'innamoramento non deve necessariamente finire

Sandra: se non sei disposto ad accettare parti dell'altra persona, allora l'innamoramento sbiadisce.

Lucio: persona che voglio accanto a me corrisponde ai canoni che ho visto realizzati tra mio padre e mia madre

Sandra: Quello che vogliamo non corrisponde all'idea di quello che troviamo

Secondo Platone l'Amore si può adattare a diversi contesti, ha effetto su chiunque. La Sapienza è una delle cose più belle, e chi è sapiente è bello. Amore per il bello, qualcosa da cui si è attratti, l'amore ha tante sfaccettature.

Samuele: L'amore è come atto della volontà, perché, attraverso la procreazione, la volontà tende ad eternizzarsi. L'istinto sessuale è la più alta affermazione della vita, c'è una esaltazione dell'amore però visto solo come un fatto biologico.

In Schopenhauer scandalizza la mancanza di equilibri. Nel Simposio l'amore viene discusso dal punto di vista aristocratico e ciò che determina la filosofia come prodotto dell'amore; nel testo di Platone si coglie la concezione dell'amore come equilibrio, ma anche in Sant'Agostino, dove vi è amore per se stessi verso il prossimo e soprattutto verso Dio, mentre quello che manca in Schopenhauer è quella componente spirituale e metafisica, è come se fosse un concetto a metà.

L'amore di Sant'Agostino è un amore che deve includere, non escludere, e addirittura parla di tre realtà. Noi invece nell'amore tendiamo ad essere esclusivi. Invece amare vuol dire amare tre realtà. "Ama e fa ciò che vuoi." Disse Agostino. Amando, l'uomo può solo pensare ad operare nel bene, e non nel male, perché se avesse pensieri inclinati al male non dovrebbe esserci neanche una traccia di amore. Amare dunque il prossimo e noi stessi, e, amando noi stessi, creature uscite buone dalle mani di Dio, amare anche Dio.

Platone effettivamente costruisce un pensiero riguardo l'amore che eleva l'essere umano: colui che ama sempre il bello. Platone riflette sul fatto che eros sia filosofo, dove introduce il tema dell'amore.

L'uomo può anche essere attratto da ciò che è brutto ed è bello solo per noi da un punto di vista fisico.

L'amore è una mancanza. Andando alla ricerca della mancanza, la si ricerca negli altri per saziare una nostra necessità. Invece la vera ricerca sarebbe quella di trovare la versione migliore di sé, per togliere qualche difetto e dunque avere più cura verso di noi.

È un amore che parte dalla cura di sé e sfocia nella condivisione del bello e l'apprezzamento di esso.

Platone: "L'amore non è tipico di chi è amato ma di chi ama".

L'amore dipende sia dalle esigenze personali, ma anche da un'esigenza sociale, infatti in Platone l'amore viene associato alla conoscenza, perché il filosofo è governante.

In Schopenhauer l'amore viene visto come esigenza della propria persona, ma l'amore ha una funzione anche sociale.

L'amore sincero implica che non sia vissuto solo come mancanza, ma anche come essere riconosciuto e completato dall'altro, una mancanza che può avere dei fattori anche positivi.

Dipendenza è qualcosa di negativo, diventi come schiavo, preda di qualcosa. È normale che noi abbiamo bisogno di stare con gli altri, il bisogno dell'altro genera amore.

III testo

a)

La donna in filosofia: voci femminili

«La femmina è femmina in virtù di una certa assenza di qualità» diceva Aristotele. «Dobbiamo considerare il carattere delle donne come naturalmente difettoso e manchevole»; e S. Tommaso ugualmente decreta che la donna è «un uomo mancato», un essere «occasionale». Proprio questo vuol simboleggiare la storia della Genesi in cui Eva appare ricavata, come dice Bossuet, da un «osso in soprannumero di Adamo». L'umanità è maschile e l'uomo definisce la donna non in quanto tale ma in relazione a se stesso; non

è considerata un essere autonomo. «La donna, l'essere relativo...» scrive Michelet. E così Benda afferma nel *Rapport d'Uriel*: «Il corpo dell'uomo ha di per sé un senso, a prescindere da quello della donna, mentre quest'ultimo ne sembra privo se non si richiama al maschio... L'uomo può pensarsi senza la donna: lei non può pensarsi senza l'uomo». Lei è soltanto ciò che l'uomo decide che sia; così viene qualificata «il sesso», intendendo che la donna appare essenzialmente al maschio un essere sessuato: la donna per lui è sesso, dunque lo è in senso assoluto. La donna si determina e si differenzia in relazione all'uomo, non l'uomo in relazione a lei; è l'inessenziale di fronte all'essenziale. Egli è il soggetto, l'Assoluto: lei è l'Altro.»

S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*

b) *La risata della servetta di Tracia. La parzialità delle donne come risorsa di Cristina Simonelli*

La risata della servetta di Tracia. La parzialità delle donne come risorsa

Platone nel *Teeteto* fa narrare a Socrate un aneddoto relativo al grande Talete.¹⁹ Il filosofo cammina guardando le stelle e cade in una buca. È lì presente “una servetta di Tracia”:

«Una servetta di Tracia, garbata e graziosa, rise dicendogli che si dava un gran da fare a conoscere le cose del cielo, *ma le cose che gli stavano dappresso, davanti ai piedi, gli rimanevano nascoste*».²⁰

La risata ed il commento provengono da una ragazza senza nome, che unisce al fatto di essere una donna – dunque poco intelligente, legata alle cose quotidiane e alla cura dei corpi, in vista della quale attinge acqua dal pozzo – l'essere serva e per giunta di “Tracia”: ogni cultura ha una propria geografia del disprezzo, per cui alcune provenienze sono di per sé cifra di ignoranza e scarsa intelligenza.

L'episodio è stato oggetto di ripetute letture ed interpretazioni, a partire da quella di Socrate-Platone, secondo cui “il riso delle serve di Tracia” rappresenta l'orizzonte chiuso dei molti che non sanno elevarsi dalla terra alla contemplazione della realtà superiore, la sola suscettibi-

19 A. CAVARERO, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Editori Riuniti, Roma 1990, 33-58.

20 PLATONE, *Teeteto*, 174 a-c.

le di conoscenza certa (*epistèmè*) A riparo dalla fallacia della percezione sensoriale (*aisthèsis*). Hans Blumenberg ha dedicato un saggio all'analisi delle interpretazioni dell'episodio nella storia del pensiero occidentale.²¹

In questo solco si colloca anche la lettura di Adriana Cavarero, sottolineando che la risata della donna denuncia la pretesa verità e universalità dell'astrazione del filosofo, che vorrebbe rimuovere, in un'operazione in fondo unica e coerente, le cose della terra, i corpi e dunque le nascite di uomini e donne:

«... E se l'idea di uomo, come pretende, è un neutro-universale senza nessuna sessuazione né maschile né femminile, ebbene, nel mondo cui si tien ferma come al vero, la servetta tracia non conosce alcun umano che nasca da madre senza essere fattualmente, sensibilmente e incontrovertibilmente o maschio o femmina [...] quell'antico riso femminile è allora un segno che da solo si strappa al contesto che lo vuole indice di ignoranza, da solo si fa figura di un ordine simbolico femminile».²²

Figura perciò capace di rivelare le aporie di un pensiero illusoriamente universalizzante, la sua risata è prorompente e critica. L'ironia è infatti una modalità frequentemente e felicemente praticata nella letteratura femminile/femminista:

«Nella scrittura femminile e, cosa più significativa, nella teoresi femminile, è presente con straordinaria frequenza l'ironia che, ancorata ai fatti e al corpo, di volta in volta viene utilizzata come strumento analitico operativo e smascherante nella sua immediatezza, come pausa che dà vigore alla riflessione e, infine, alla maniera socratica, come uno strumento seduttivo che si pone all'origine di un potenziamento della comunicazione».²³

“Il riso delle serve di Tracia” mantiene dunque la sua carica ironica e dissacrante, manifesta prorompente forza vitale, ma nello stesso tem-

21 H. BLUMENBERG, *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria*, tr.it. di B. Argenton, Il Mulino, Bologna 1988.

22 A. CAVARERO, *Nonostante Platone*, 56-57-58.

23 M. FORCINA, *Ironia e saperi femminili. Relazioni nella differenza*, Franco Angeli, Milano 1995, 8. Cfr. *Con baldanza, us* F. GIULIANI - S. FORTUNA - M. Pasquino, *Storie di femministe, filosofe rumorose*, Manifestolibri, Roma 2003, 7: «trascrizione infedele di un rumoroso e baldanzoso pomeriggio calabrese in cui abbiamo cercato di raccontare agli studenti e alle studentesse ciò che per noi è la filosofia femminista».

po esprime anche potenzialità critica ed elaborazione teorica, anche se “Talete” non la sa riconoscere.

Motivazioni sulla scelta del testo

La donna e il suo ruolo nella filosofia sono stati oggetto di riflessione e dibattito per secoli. In passato, la filosofia è stata dominata principalmente da uomini e molte opere filosofiche tradizionali hanno trascurato o sottostimato il contributo delle donne alla disciplina. Quanto ha pesato, per così lungo tempo, l'assenza di una voce femminile? Tanto! E' come aver pensato per secoli e secoli con una razionalità e visione maschile. Certo, la ragione, in senso stretto, non ha genere, non fa differenze di genere. La differenza potrebbe farla la scelta dei temi, dei toni, delle parole, l'approccio ai problemi, la ricerca delle soluzioni e tanto altro ancora. Questa sembrerebbe un'inutile e sterile polemica sulla questione ben più seria ed attuale della parità di genere, sembrerebbe una discussione da aria fritta ma non è così. E' invece una questione più profonda che riguarda l'importanza e la necessità dell'apporto femminile alla cultura filosofica (e non solo a quella), della loro specifica sensibilità, della strutturazione del pensiero plurale. Come sarebbe stata dunque la storia della filosofia col contributo delle donne? Difficile dirlo, si può solo immaginare: più ricca, più interessata a temi inesplorati e chissà cos'altro. La cultura è stata per secoli appannaggio esclusivamente maschile, con tutti i suoi retaggi e risvolti sociali e le figure femminili, emerse in tempi più recenti, non colmano certo il gap, in termini numerici quantitativi, tra filosofi e filosofe. Tuttavia, nel corso del tempo, ci sono state voci femminili significative che hanno influenzato il pensiero filosofico e hanno portato avanti la causa dell'uguaglianza di genere nella filosofia stessa. I testi scelti sono scritti da due donne e parlano della donna. Le “meditazioni” si sono arricchite di riflessioni ben più articolate, in particolare l'ultima.

Meditazioni in dialogo dei partecipanti

Diversità

Nella nostra diversità perché l'uomo è superiore alla donna?
Denuncia degli atteggiamenti negativi nei confronti della donna.

Bibbia

Ruolo della donna all'interno della religione:

Antico testamento= uomo assoluto, donna dipendente da esso creata dal un suo osso superfluo

Nuovo testamento= donna uguale all'uomo proprio perché presa dalla costola di quest'ultimo non da una parte inferiore

Storia

L'inferiorità della donna collegata allo sviluppo storico:

se nella preistoria vigeva il matriarcato poiché la sua figura era associata la prosperità e fertilità, invece con il passare del tempo l'uomo, che doveva proteggere la donna, è arrivato a travisare il suo ruolo, passando dal "meglio che non lo fai perché ti fai male" al "meglio che non lo fai perché non sei capace".

Perché la donna ci crede?

Metafora dei due occhi

Singolarmente sia l'uomo che la donna vedono bene, ma non possiedono la visione di insieme; soltanto attraverso la collaborazione tra i due sessi si ha la visione completa e profonda del tutto.

Strumentalizzazione della donna

La capacità di generare la vita della donna viene svalutata al fine unico di generare eredi per i sovrani e forza lavoro per i proletari. La donna è considerata uno strumento affinché l'uomo possa perpetuare il suo potere.

Fertilità e femminilità

Una donna quando è impossibilitata ad avere figli, si sente privata della sua femminilità e sente di aver perso la sua essenza. Convintasi che il suo essere donna dipenda dalla procreazione, si sente svilita, poiché non può più adempiere al suo “dovere”.

Femminismo

Il femminismo molte volte viene scambiato per misandria quando in realtà è un movimento che porta avanti la parità dei sessi e non la sottomissione di quello maschile. Per cui sarebbe necessaria una giusta informazione al fine di evitare eventuali fraintendimenti.

Possesso

La donna ancora oggi viene considerata un oggetto e non un essere autonomo; questa considerazione nasce dalla tradizione della dote, infatti la donna veniva “comprata” dal marito così da passare dalle cure e protezione del padre o fratello a quelle del marito.

Il possesso spesso degenera nella sua forma più brutale, scambiata a volte per amore cioè il femminicidio.

Falso femminismo

L'intento del vero femminismo non è quello di inseguire il potere dell'uomo, ma di affermarsi in modo a se stante. In un contesto sociale dove la fertilità e la maternità non siano viste come handicap ma come un valore aggiunto; e di conseguenza non ci sia una scissione tra lavoro e famiglia.

Ruoli stereotipati

All'interno della famiglia è importante far capire che i genitori sono entrambi amorevoli ed entrambi autoritari, non deve esistere una determinata categoria dove andare ad inserire i due sessi. Non esistono i “mammi” e non esistono le “donne con le palle”

Il Secondo Sesso

Donna come Altro, essere manchevole e sessuato, processo di oggettificazione del corpo femminile, molestie, differenza tra sesso e genere, dicotomia maschile femminile, “L’uomo può pensarsi senza la donna: lei non può pensarsi senza l’uomo”

Linguaggio

Italiano è un linguaggio sessuato, ricorso a termini maschili per apprezzare la donna.

Importanza del confronto e dialogo

Risata della servetta tracia

Rifiuto di una visione frivola, mezzo per criticare l’arroganza maschile, stereotipo donna poco intelligente

Cavarero «Nella scrittura femminile e, cosa più significativa, nella teoresi femminile, è presente con straordinaria frequenza l’ironia che, ancorata ai fatti e al corpo, di volta in volta viene utilizzata come strumento analitico operativo e smascherante nella sua immediatezza, come pausa che dà vigore alla riflessione e, infine, alla maniera socratica, come uno strumento seduttivo che si pone all’origine di un potenziamento della comunicazione»

ἐπιστήμη vs αἴσθησις (Episteme)

Pensiero maschilista talvolta condiviso inconsapevolmente dalle donne, le donne imitano gli uomini negli spazi pubblici, stereotipi dei lavori

Riflessioni sulla filosofia

Se la filosofia fosse stata appannaggio delle donne, la comunione delle donne nella Repubblica non avrebbe avuto luogo.

Rivalutazione del contributo femminile nella generazione del soggetto

Dal file condiviso “Infatti a partire da Cartesio, il soggetto si è sempre pensato autofondato. Nota è l’intuizione cartesiana *Cogito, ergo sum*, che individua nel pensiero e non nel corpo materno la condizione dell’esistenza del soggetto. La filosofia femminista, al contrario, rivaluta l’importanza del contributo femminile della natalità, il principio della vita di tutti gli esseri umani. La relazione, pertanto, si sarebbe sostituita all’autonomia sostanziale del soggetto e parallelamente l’etica della cura a quella del dominio.”

Superamento della guerra legata alla volontà di prevaricazione, dato dall’affermazione di nuovi valori che avrebbero determinato un differente corso degli eventi.

Olympe de Gouges, prima a rivendicare i diritti delle donne

Riflessione scritta da una partecipante al progetto

La Donna è l’Altro, l’inessenziale, il contingente rispetto al paradigma “universale” rappresentato dall’Uomo. Questa è la concezione presentata dalla filosofa esistenzialista e femminista di Simone de Beauvoir ne *Il Secondo Sesso*, mettendo alla luce il binarismo patriarcale che si impone come unico linguaggio, ordine simbolico collettivamente condiviso e assimilato. La Donna, nella visione dei pensatori della tradizione, da Aristotele a S. Tommaso, è considerata un essere manchevole, difettoso, un uomo mancato, biologicamente alternativo, “altro” appunto, secondo una logica “fallogentrica”. Ne consegue che l’essenza della Donna, dalla prospettiva maschile, si identifica con ciò che la distingue dal *primo* sesso: da qui la riduzione a “essere sessuato”. Tale è il presupposto per il processo di oggettificazione del corpo femminile, di cui il soggetto maschile pretende di disporre arbitrariamente. Le conseguenze irrompono nell’attualità, esempi suggeriti sono stati il senso di paura, angoscia, ansia che caratterizza *tutte* le donne quando si espongono all’occhio maschile, che rivendica a sé il diritto di giudicare, toccare, apprezzare il corpo femminile a prescindere dal consenso dell’altra (consenso, in realtà, nemmeno contemplato, previsto o riconosciuto dai depositari di un pensiero patriarcale, responsabile della costruzione del *genere* femminile, essenzialmente frivolo, inferiore, strumentalizzabile). A Simone de Beauvoir, a tal proposito, è riconosciuto il merito di

aver individuato e spiegato la differenza tra sesso, dato biologico, e genere, costruzione culturale. Celebre è il suo motto *Donna non si nasce, lo si diventa*. Il ruolo della donna è del tutto artificiale, è un prodotto della cultura e della storia ed è stato costruito per lei dall'uomo, non è pertanto necessario, naturale, biologico (pertanto, può essere superato). La concezione convenzionale della donna emerge chiaramente dal mito platonico contenuto nel *Teeteto* della *servetta di Tracia*, la quale, con ironia, critica l'atteggiamento goffo di Talete, che rivolge lo sguardo contemplativo al cielo, trascurando il mondo sensibile. Come suggerisce la teologa Cristina Simonelli, la serva incarna il mondo sensibile e l'incapacità di accedere alla contemplazione della realtà superiore, oggetto della conoscenza certa. Inoltre, la sua accezione negativa legata al sesso è enfatizzata dalla sua condizione di serva e di straniera, da cui risulta l'assoluta polarizzazione negativa che la esclude da ogni possibile dimensione razionale.

Interessante, d'altronde, è risultata la chiave di lettura proposta dalla filosofa Adriana Cavarero che individua nell'ironia della donna sia un mezzo per smascherare la pretesa e discutibile universalità dell'astrazione filosofica, di matrice maschile, sia un elemento caratteristico del linguaggio femminile, ampiamente ricorrente nella letteratura femminile. È la testimonianza, dunque, di un ordine simbolico femminile, che diverge da quello binario e patriarcale superando le opposizioni attraverso ingegnosi espedienti quali l'ironia, che non vogliono prevaricare sull'altro, non vogliono inserirsi nel gioco di potere fondato sulla dicotomia superiorità-inferiorità, su cui inoltre trova legittimità la pratica della guerra.

Ecco che si può intuire lo stretto, indissolubile legame tra filosofia e storia.

Quanto sarebbe stata diversa la filosofia della tradizione occidentale e, di conseguenza, la storia se le donne avessero avuto l'opportunità di esprimere il loro pensiero e di assumere un ruolo attivo nella società?

Le risposte fondamentalmente si sono incentrate sul tema del linguaggio e sulla concezione del soggetto. Il primo si sarebbe arricchito di voci, pensieri e approcci alla realtà offerti da donne che avrebbero reso il linguaggio la loro *casa*, eludendo il pericolo, purtroppo in atto, di

percepirsi estranee al linguaggio e allo stesso tempo costrette a parlare di sé facendone uso. È il linguaggio, infatti, a imporci un modo di pensare, di *fare ordine*, *categorizzare* secondo determinati concetti ciò di cui facciamo esperienza.

La seconda considerazione mette in rilievo il tema della relazione e della cura, recentemente introdotto nell'orizzonte filosofico.

Infatti a partire da Cartesio, il soggetto si è sempre pensato autofondato. Nota è l'intuizione cartesiana *Cogito, ergo sum*, che individua nel pensiero e non nel corpo materno la condizione dell'esistenza del soggetto. La filosofia femminista, al contrario, rivaluta l'importanza del contributo femminile della natalità, il principio della vita di tutti gli esseri umani. La relazione, pertanto, si sarebbe sostituita all'autonomia sostanziale del soggetto e parallelamente l'etica della cura a quella del dominio. Non si sarebbe pensato l'*io* in contrapposizione e in conflitto rispetto al *tu*, come suggerisce invece la teoria di Hobbes di *homo homini lupus*, e sarebbe stato favorito un pensiero che trova nella relazione il fondamento del soggetto, il "palcoscenico" della sua identità.

L'amore, quindi, è stato l'oggetto di altre riflessioni, che hanno messo in risalto l'incompatibilità di alcune posizioni filosofiche quali la comunione delle donne dei guerrieri prevista dalla *Repubblica* di Platone e delle pratiche dei "matrimoni combinati" con il modello relazionale descritto precedentemente.

Diversi sono stati gli interventi che, sulla base di esperienze personali, hanno raccontato di impedimenti materiali che fino al secolo scorso le donne incontravano nel campo dell'istruzione, in particolare dell'abbandono prematuro degli studi o addirittura di casi di analfabetismo legato a radicati pregiudizi di genere.

In conclusione, si è fatto riferimento al saggio *Una stanza tutta per sé* di Virginia Woolf, in cui mette in evidenza la volontà di autoesaltazione e autoaffermazione insita alla logica dicotomica patriarcale, sulla quale si è costruita l'autostima del genere maschile (sufficiente, come scrive V. Woolf, è pensare alla misoginia promossa da uomini di potere come Napoleone e Mussolini). È chiara, pertanto, la necessità di decostruire, attraverso una rivoluzione linguistica, il concetto patriarcale di relazione oppressiva e ricostruire un ordine in cui ad ognuno sia garan-

tita la possibilità di creare, scegliere e rinnovare, se necessario, il suo ruolo in armonia con tutta la società.

In tal modo, il fondamento dell'autoaffermazione non sarebbe più la presunta inferiorità dell'altra che, come uno specchio, riflette la figura dell'uomo due volte la sua dimensione naturale, ma consisterebbe nella libertà del soggetto di autodeterminarsi in relazione simmetrica con gli altri.

RIFLESSIONI SUL PROGETTO DIDATTICO

Le meditazioni dei partecipanti, alunne ed alunni dai 15 ai 18 anni, dimostrano che la lettura dei testi mette naturalmente in moto pensieri e riflessioni che si aprono a temi ed argomenti vitali, inerenti la vita quotidiana. Ogni meditazione condivisa è stata frutto di una riflessione personale, libera, un vero esercizio spirituale, direbbe P. Hadot. Si può senza dubbio affermare che la condivisione sia stata anche un “bene” aggiunto, un “di più” che ha aperto, come in cerchi concentrici, ad una comprensione più profonda del testo proposto e di se stessi. Insieme a Foucault potremmo dire che “lo γνώθι σεαυτόν non costituisce il fine ultimo della ricerca filosofica ma costituisce piuttosto una fase di quella più ampia cura di sé promossa allo scopo di incarnare compiutamente uno stile di vita filosofico”.²⁴ La meditazione filosofica, vissuta come esercizio spirituale, “sollecita una trasformazione esistenziale che segna una nuova nascita: la nascita alla vita consapevole e razionale, la nascita alla vita filosofica”.²⁵

E’ l’esperienza della “scuola”, del “fare insieme” filosofia come una dimensione costitutiva del filosofare stesso.

L’insegnamento della filosofia nei licei classici italiani

G. Achenbach in una conferenza tenuta il 7 giugno 1984 all’Università di Amsterdam affronta il tema: *Sulla sfida della consulenza filosofica alla filosofia accademica*.

Egli sostiene che: “la consulenza filosofica è un modo di “pensare insieme”. Senza dubbio, associamo facilmente questa nozione al ricordo della precedente tradizione greco-antica dell’ancor giovane scienza. Organizzata in confraternite e gruppi di amici, la filosofia era realizzata come una forma di pensiero, di vita e di rapporto comunitari, e ciò che si era potuto sviluppare come “scuola” guadagnò immagine e fascinazione non solo - e nemmeno principalmente - come progetto e ripro-

²⁴ M. MONTINARI, *Hadot e Foucault nello specchio dei greci ...*, 64.

²⁵ M. MONTINARI, *Hadot e Foucault nello specchio dei greci ...*, 61.

duzione di una “dottrina“, ma come formazione di una comunità di vita riflessa, che, tra l’altro, aveva ricevuto i suoi impulsi e i suoi motivi in particolar modo dalla relazione erotica tra i maestri e i discepoli e così, con efficacia prevedibile, impedì al pensiero di fissarsi su se stesso al di là della vita quotidiana.”²⁶

Sempre Achenbach sottolinea che: “Il “pensare insieme“, come ethos del filosofare concreto, ha potuto conservare quella tensione interna che successivamente è venuta meno al pensiero che, maturato e seccato, è diventato “universale“.”²⁷

E’ iniziato perciò un percorso storico filosofico in cui possiamo notare una sorta di “gnosi”: “Sorse così una gnosi filosofica: il rifiuto dell’empirico e del sensibile, un sospetto verso il corpo e i suoi bisogni; un intelletto taciturno, asociale e non capace di dialogo comincia filosoficamente a diventare monologo; la ragione si ritira in se stessa, in clausura; lo spirito - fino a quel momento arguzia intelligenza, saggezza e ingegnoso maestro nell’arte di vivere, pensatore, speculante e mitologo, inventore e narratore, un dialettico soprattutto - indossa la tonaca e diventa “spirituale“. In breve: la filosofia sale in cattedra e diventa rigorosa, precisa, erudita, elitaria e privata del mondo e il filosofo diviene docente.”²⁸

Tenendo conto di quanto affermato da Achenbach, vediamo adesso cosa è previsto nelle indicazioni nazionali dell’insegnamento della disciplina filosofica nei licei classici della scuola italiana del 2010. Tali indicazioni sono come una bussola per il docente che deve cimentarsi nel suo lavoro didattico in classe.

Si menziona quanto previsto nello schema di regolamento recante “Indicazioni nazionali riguardanti gli obiettivi specifici di apprendimento concernenti le attività e gli insegnamenti compresi nei piani degli studi previsti per i percorsi liceali di cui all’articolo 10, comma 3, del decreto del Presidente della Repubblica 15 marzo 2010, n. 89, in relazione all’articolo 2, commi 1 e 3, del medesimo regolamento.

²⁶ G. ACHENBACH, *La consulenza filosofica ...*, 148-149.

²⁷ G. ACHENBACH, *La consulenza filosofica ...*, 150.

²⁸ G. ACHENBACH, *Ibidem*, 150.

Linee generali e competenze

“Al termine del percorso liceale lo studente è consapevole del significato della riflessione filosofica come modalità specifica e fondamentale della ragione umana che, in epoche diverse e in diverse tradizioni culturali, ripropone costantemente la domanda sulla conoscenza, sull’esistenza dell’uomo e sul senso dell’essere e dell’esistere; avrà inoltre acquisito una conoscenza il più possibile organica dei punti nodali dello sviluppo storico del pensiero occidentale, cogliendo di ogni autore o tema trattato sia il legame col contesto storico culturale, sia la portata potenzialmente universalistica che ogni filosofia possiede.

Grazie alla conoscenza degli autori e dei problemi filosofici fondamentali lo studente ha sviluppato la riflessione personale, il giudizio critico, l’attitudine all’approfondimento e alla discussione razionale, la capacità di argomentare una tesi, anche in forma scritta, riconoscendo la diversità dei metodi con cui la ragione giunge a conoscere il reale. Lo studio dei diversi autori e la lettura diretta dei loro testi lo avranno messo in grado di orientarsi sui seguenti problemi fondamentali: l’ontologia, l’etica e la questione della felicità, il rapporto della filosofia con le tradizioni religiose, il problema della conoscenza, i problemi logici, il rapporto tra la filosofia e le altre forme del sapere, in particolare la scienza, il senso della bellezza, la libertà e il potere nel pensiero politico, nodo quest’ultimo che si collega allo sviluppo delle competenze relative a Cittadinanza e Costituzione.

Lo studente è in grado di utilizzare il lessico e le categorie specifiche della disciplina, di contestualizzare le questioni filosofiche e i diversi campi conoscitivi, di comprendere le radici concettuali e filosofiche delle principali correnti e dei principali problemi della cultura contemporanea, di individuare i nessi tra la filosofia e le altre discipline. Il percorso qui delineato potrà essere declinato e ampliato dal docente anche in base alle peculiari caratteristiche dei diversi percorsi liceali, che possono richiedere la focalizzazione di particolari temi o autori.”

Alla luce di tali indicazioni ministeriali, si presenta quindi il significato e lo studio della disciplina come:

- modalità specifica e fondamentale della ragione umana che, in epoche diverse e in diverse tradizioni culturali, ripropone costantemente la domanda sulla conoscenza, sull'esistenza dell'uomo e sul senso dell'essere e dell'esistere;
- conoscenza il più possibile organica dei punti nodali dello sviluppo storico del pensiero occidentale, cogliendo di ogni autore o tema trattato sia il legame col contesto storico culturale, sia la portata potenzialmente universalistica che ogni filosofia possiede;
- conoscenza degli autori e dei problemi filosofici fondamentali, grazie alla quale lo studente sviluppa la riflessione personale, il giudizio critico, l'attitudine all'approfondimento e alla discussione razionale, la capacità di argomentare una tesi, anche in forma scritta, riconoscendo la diversità dei metodi con cui la ragione giunge a conoscere il reale;
- studio dei diversi autori e la cui lettura diretta dei loro testi lo metteranno in grado di orientarsi sui seguenti problemi fondamentali: l'ontologia, l'etica e la questione della felicità, il rapporto della filosofia con le tradizioni religiose, il problema della conoscenza, i problemi logici, il rapporto tra la filosofia e le altre forme del sapere, in particolare la scienza, il senso della bellezza, la libertà e il potere nel pensiero politico, nodo quest'ultimo che si collega allo sviluppo delle competenze relative a Cittadinanza e Costituzione.

Mentre le competenze da acquisire sono:

- essere in grado
- di utilizzare il lessico e le categorie specifiche della disciplina, di contestualizzare le questioni filosofiche e i diversi campi conoscitivi,
- di comprendere le radici concettuali e filosofiche delle principali correnti e dei principali problemi della cultura contemporanea,
- di individuare i nessi tra la filosofia e le altre discipline.

Nella bussola del docente si dovrà quindi porre attenzione:

- al modo in cui la ragione umana ha posto la domanda sulla conoscenza, sull'esistenza dell'uomo e sul senso dell'essere e dell'esistere;
- alla conoscenza storica dello sviluppo del pensiero occidentale;
- alla conoscenza degli autori e dei problemi filosofici fondamentali;
- allo sviluppo della riflessione personale, del giudizio critico, dell'attitudine all'approfondimento e alla discussione razionale, della capacità di argomentare una tesi, anche in forma scritta, riconoscendo la diversità dei metodi con cui la ragione giunge a conoscere il reale.

In ultima analisi, si tratta di uno studio storico, terminologico, funzionale allo studio accademico, studio che presuppone tali conoscenze e competenze.

CONCLUSIONI

Per vivere la filosofia come pratica filosofica occorre uscire dalle aule scolastiche, togliendosi l'abito di docente d'aula, per indossare quello del consulente (per così dire). Bisognerebbe ripensare le indicazioni nazionali dell'insegnamento della filosofia per potere sperare in una pratica filosofica più incisiva ed in un riconoscimento del consulente filosofico come figura qualificata anche in Italia.

Il progetto illustrato costituisce una proposta di pratica filosofica a scuola. Tale approccio sarebbe senza dubbio un valore aggiunto all'insegnamento della filosofia in aula e spendersi per favorirla sarebbe un enorme contributo al miglioramento della stessa istituzione scolastica ed in ultima analisi dell'intera società.

La pratica filosofica a scuola rappresenta un'opportunità unica per promuovere lo sviluppo del pensiero critico, della riflessione e della consapevolezza negli studenti. La filosofia non è solo una disciplina teorica, ma una pratica che invita a interrogarsi sulle grandi questioni dell'esistenza, della conoscenza, della morale e della giustizia.

Secondo le Indicazioni nazionali, la pratica filosofica aiuterebbe a stimolare il pensiero critico.

La filosofia aiuta gli studenti a mettere in discussione le idee preconcepite e a non accettare le informazioni senza prima analizzarle. Attraverso la pratica filosofica, gli alunni imparano a valutare argomentazioni, a distinguere tra opinioni e fatti, e a formulare pensieri coerenti. Questa abilità è cruciale non solo nel contesto scolastico, ma anche nella vita quotidiana, dove essere in grado di pensare criticamente significa essere cittadini consapevoli.

Secondo le Indicazioni nazionali, la pratica filosofica aiuterebbe lo sviluppo del dialogo e del confronto.

La filosofia incoraggia il dialogo e il confronto delle idee. In un ambiente scolastico, questo significa creare uno spazio dove le opinioni diverse possono essere espresse e discusse senza pregiudizi. Gli studenti imparano a rispettare le prospettive degli altri e a esprimere il proprio punto di vista in modo chiaro e rispettoso. L'insegnamento della filo-

sofia può aiutare a sviluppare l'empatia e la comprensione reciproca, competenze fondamentali in una società sempre più complessa e diversificata.

Secondo le Indicazioni nazionali, la pratica filosofica aiuterebbe a vivere la filosofia come strumento per la vita.

La pratica filosofica insegna agli studenti a riflettere non solo su questioni astratte, ma anche su problemi concreti che riguardano la loro vita personale e sociale. Attraverso la filosofia, gli studenti possono affrontare domande esistenziali, riflettere su ciò che è giusto o sbagliato, e comprendere meglio le loro emozioni e le loro relazioni. Questo tipo di riflessione favorisce una maggiore consapevolezza di sé e del mondo, promuovendo la crescita personale e la formazione di una coscienza etica.

Secondo le Indicazioni nazionali, la pratica filosofica aiuterebbe ad un approccio interdisciplinare.

La filosofia si presta bene a un approccio interdisciplinare, poiché tocca molte altre materie insegnate a scuola, come la storia, la letteratura, le scienze e le arti. Gli studenti possono applicare i principi filosofici per analizzare testi letterari, interpretare eventi storici o discutere questioni scientifiche ed etiche. Questa integrazione arricchisce il loro apprendimento e li aiuta a vedere le connessioni tra diverse aree del sapere.

Ed infine la pratica filosofica renderebbe la filosofia accessibile a tutti.

Uno degli aspetti più belli della pratica filosofica è che è accessibile a tutti, indipendentemente dall'età o dal livello di preparazione. Anche i bambini più piccoli possono beneficiare della filosofia attraverso discussioni guidate e giochi che stimolano il pensiero. Per gli adolescenti, la filosofia diventa un potente strumento per affrontare le sfide della crescita, dell'identità e della moralità.

In conclusione, portare la pratica filosofica nelle scuole non significa solo insegnare nozioni su Platone o Kant, ma dare agli studenti gli strumenti per pensare in modo critico e consapevole, per dialogare e confrontarsi con gli altri e per riflettere su ciò che significa vivere una

vita piena e significativa. La filosofia diventa così non solo una materia di studio, ma una risorsa per la vita.

“Io sono persuaso di non aver fatto mai, volontariamente, ingiuria a nessuno; soltanto, non riesco a persuaderne voi: troppo poco tempo abbiamo potuto conversare insieme. [...] Ecco la cosa più difficile di tutte a persuaderne alcuni di voi. Perché se io vi dico che questo significa disobbedire al dio, e che perciò non è possibile io viva quieto, voi non mi credete e dite che io parlo per ironia; se poi vi dico che proprio questo è per l'uomo il bene maggiore, ragionare ogni giorno della virtù e degli altri argomenti sui quali m'avete udito disputare e far ricerche su me stesso e su gli altri, e che una vita che non faccia di cotali ricerche non è degna d'esser vissuta: s'io vi dico questo, mi credete anche meno. Eppure la cosa è così com'io vi dico, o cittadini; ma persuadervene non è facile”.

Platone, *Apologia di Socrate*, 37 a-38 c

BIBLIOGRAFIA

- Achenbach, G. *La consulenza filosofica*, Feltrinelli, 2018
- Agostino, *La città di Dio*
- Aristotele, *Etica Nicomachea* IX 12, 1172 a 1-6
- Berti, E. *La vita nell'Accademia di Platone*, Laterza, 2022
- Blumenberg, H. *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria*, tr.it. di B. Argenton, Il Mulino, 1988
- Cardullo, Loredana e Sanfilippo, Nunziatina *Le filosofie ellenistiche: un modello gnoseologico e teoretico per le pratiche filosofiche* - Articolo di Nunziatina Sanfilippo, PhD in Processi formativi, modelli teorico- trasformativi e metodi di ricerca applicati al territorio, Università di Catania, Dipartimento di Scienze della formazione, premessa di Loredana Cardullo
- Cavarero, A., *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Editori Riuniti, Roma 1990
- De Beauvoir, S., *Il secondo sesso*
- Di Sacco – Serio, *Le scuole filosofiche dell'ellenismo* - Brano tratto dal volume *Il mondo latino*, vol. 1, Bruno Mondadori, 2000
- Forcina, M. *Ironia e saperi femminili. Relazioni nella differenza*, Franco Angeli, Milano 1995. Cfr. F. GIULIANI - S. FORTUNA - M. Pasquino, *Storie di femministe, filosofe rumorose*, Manifestolibri, Roma 2003
- Frega, R. *Che cos'è l'epistemologia delle pratiche?* in *Pratiche filosofiche e cura di sé*, cur. C. Brentari, R. Màdera, S. Natoli e L.V. Tarca, Milano, Mondadori, 2006
- Hadot, P. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, 1988
- Montinari, M. *Hadot e Foucault nello specchio dei greci*, Mimesis, 2009
- Platone, *Apologia di Socrate*
- Platone, *Simposio*
- Platone, *Teeteto*
- Schopenhauer, *La metafisica dell'amore sessuale*
- Seneca, *Lettere a Lucilio*

CHI È IL CONSULENTE FILOSOFICO E QUALE FORMAZIONE DEVE RICEVERE

GUIDO TRAVERSA

L'identità professionale del consulente filosofico è data sia dalla conoscenza dei principali modelli logici, categoriali ed etici della filosofia, sia dalla capacità di applicare tali modelli ai vari ambiti dell'esperienza umana: da quella prevalentemente legata alla singola persona, alle interazioni di gruppo, alle dinamiche del lavoro, ai problemi sociali e politici che riguardano l'attuale dimensione globale.

Il consulente filosofico deve affinare la propria capacità di cogliere il nesso, non sempre esplicito, tra le categorie usate (da un singolo, come dalla società) e i comportamenti concreti che ne conseguono.

Deve affinare la capacità di cogliere le somiglianze e le dissomiglianze tra le diverse azioni che si presentano nella realtà che gli si viene di volta in volta a prospettare al fine di poter scorgere possibilità ancora non viste o non espresse pienamente e che potrebbero costituire la base sia per una migliore comprensione dell'esperienza, sia per una possibile soluzione di un problema o conflitto che vi si possa presentare.

Deve, di conseguenza sviluppare la capacità di valutare con rigore i diversi dettagli ed accidenti che costituiscono la fisionomia della realtà a cui si viene rapportando.

Deve altresì educare la propria attitudine all'ascolto dei tanti aspetti e delle tante sfumature dell'esperienza verso la quale viene ad esercitare la propria attività di consulenza filosofica.

Deve saper identificare e distinguere tra loro le diverse forme di problemi e di conflitti che una determinata realtà può portare con sé.

Deve saper guidare la singola persona così come i gruppi e/o ambiti sociali alla consapevolezza della propria identità e delle componenti che la costituiscono e che spesso non vengono adeguatamente riconosciute e che per tale ragione generano conflitti.

Deve saper far emergere le molteplici propensioni: il suo divenire. Deve saper utilizzare il sapere filosofico – testi, pensieri, posizioni – per rendere più agevole la comprensione della realtà “consultata”.

Deve saper individuare i possibili problemi clinici “portati” dai singoli al fine di non confondere la prassi filosofica con le varie e tante forme di psicoterapia o di psicologia.

Deve conoscere alcune delle principali dimensioni legate alla sfera del lavoro organizzato – aziende, istituti, fondazioni – al fine di saper interagire con esse.

Deve saper affrontare in una prospettiva filosofica le principali dimensioni sociali e politiche della contemporaneità.

Deve imparare a tradurre nella forma di una esperienza comunicabile ed esprimibile tutte quelle dimensioni della vita individuale e relazionale – quali la nascita, la morte, l’affettività, le passioni, i disagi psico-fisici, i disagi sociali e culturali – che spesso lasciate a sé generano conflitti privi di una forma chiara.

Deve, in qualche modo, essere un autentico partecipante di una scuola di filosofia rivolta alla acquisizione di quell’abito, etico ed estetico, che renda capaci di essere familiari ai principi che guidano le proprie azioni. Deve, così, anche, praticare e far praticare l’esperienza della bellezza, per come essa si esprime nella arte e nelle forme della vita.

La formazione di simili conoscenze e capacità si dovrebbe strutturare nei seguenti ambiti:

- 1 - Conoscenza dei principali modelli logico-categoriali, ontologici ed etici che si sono presentati nel corso della storia della filosofia occidentale e delle principali forme di prassi e di comportamenti che ne conseguono.
- 2 - Capacità di lettura e commento di pagine emblematiche dei classici del pensiero filosofico (al fine della loro utilizzabilità nella concreta prassi della consulenza filosofica).
- 3 - Sviluppo della capacità di percepire e valutare le analogie che varie forme di esperienza sottopongono all’attenzione del filosofo consulente (esperienza individuale, di gruppo, lavorativa, sociale, etica, estetica).

- 4 - Studio teorico pratico delle diverse forme di disagio e di conflitto che si presentano nell'esperienza individuale e/o sociale.
- 5 - Pratica filosofica della percezione e del pensiero analogico (valutazione del diverso peso dei dettagli di una determinata realtà).
- 6 - Studio e conoscenza filosofica dell'esperienza del bello.
- 7 - Conoscenza delle principali dimensioni delle dinamiche aziendali.
- 8 - Pratiche filosofiche – attività concrete in laboratorio; Caffè filosofici.

SULL'UTILITÀ DELLA FILOSOFIA NEL MONDO DEL LAVORO

ALFREDO SOSTERO

La nostra storia è dominata dal lavoro umano che rappresenta il principale fattore di sviluppo e trasformazione della natura, della struttura sociale e, altrettanto, dell'individuo. È in base a questa considerazione che la sociologia ne ha fatto un principale oggetto di interesse. La filosofia ha occupato un ruolo preminente nella genesi della sociologia. Non ci sono dubbi riguardo al ruolo decisivo che il Positivismo ha avuto nella genesi e nello sviluppo della filosofia stessa grazie alla sua vocazione ad aprirsi agli ambiti del comportamento umano, all'indagine empirica e alla verifica scientifica. Tali ambiti, infatti, in precedenza erano connotati dalla pura riflessione legata perlopiù alla epistemologia morale e alla teologia. La filosofia è inoltre venuta in soccorso alla sociologia - proprio nell'evitare la negazione delle peculiarità storiche - quando essa sembrava rimanere avvolta nella preoccupazione di acquisire cognizioni accuratamente scientifiche che avevano lo scopo di analizzare un'umanità impossibile da "standardizzare".

Per converso, la sociologia ha talvolta aiutato la filosofia ad aprirsi verso una ricerca per giungere, attraverso la verifica, a un incremento del patrimonio collettivo di conoscenza pubblico e intersoggettivo, sottoponendo il momento filosofico alla pubblica condivisione e liberandolo dalla solitudine solipsistica. Ne è un esempio la critica alla posizione idealistica della Scuola di Francoforte nel suo dare priorità alla percezione soggettiva di una globalità totalizzante, alla quale sfuggiva però la consapevolezza dei colpi inferti al corpo sociale da parte delle divisione capitalistica del lavoro.

Non sono rari i casi in cui il sociologo, allontanandosi dai dati empirici e dalle formulazioni metodologiche, sia diventato un filosofo della società e allo stesso tempo il filosofo, appropriandosi delle conoscenze che si acquisiscono nell'osservazione della costante trasformazione della vita sociale, abbia assunto la veste di "scienziato sociale" impegnato a dare corpo a concetti che aiutano a liberarsi dall'astratto formalismo

scientifico. Queste due posizioni, infatti, incontrandosi ambedue nel fornire proposte di superamento delle divisioni e ancorandosi alla vita concreta nel mondo della produzione e nell'ambito dell'organizzazione dell'intera società, si trovano entrambe a esprimere ipotesi in direzione di una organizzazione del lavoro umano più congruente con la realizzazione delle persone che vivono e agiscono nelle organizzazioni formali, sia quelle orientate al profitto sia quelle di natura *no profit*.

E proprio nella riflessione critica del lavoro che le due discipline, richiamando la stessa scienza alla sua vocazione umana originaria e imprescindibile, hanno trovato un terreno fertile sul piano della ormai centenaria riconsiderazione critica del lavoro attraverso le diverse teorie che si sono confrontate e succedute dalla rivoluzione industriale ai giorni nostri, in considerazione del corretto riconoscimento che *le operazioni sociali alle quali più o meno consapevolmente, prendiamo parte, come l'insieme dei rapporti che ci uniscono e ci contrappongono gli uni agli altri, si creano e si verificano soprattutto nella produzione*¹.

Nella realtà attuale della produzione che dalla meccanica certezza del contesto moderno si è progressivamente evoluto in quello flessibile, incerto e organico del postmoderno, la "costante" sulla quale continua a basarsi il mondo della produzione rimane ovviamente l'agire razionale orientato allo scopo weberiano il quale, secondo Habermas, si è esteso a tutte le forme di rapporto sociale, pervadendo e catturando il tempo della vita e non solo quello del lavoro.² (Habermas 1986).

Ciò non vuol dire che siamo entrati nella indifferenza e nella piatta accettazione della realtà meramente strumentale ed essersi ormai abituati alla rinuncia a rendere vitale il contributo della singolarità uscendo dalla indistinzione degli interessi particolaristici, soprattutto se intesa attraverso un'ottica di coproduzione della soggettività in virtù di una percezione positiva del lavoro collettivo dello scambiarsi e del presupporre reciproco in una nuova creazione del mondo.

L'impatto sempre più crescente delle nuove tecnologie e dell'intelligenza artificiale, nonostante le altrettanto crescenti preoccupazioni,

¹ Elton Mayo, *The human problems of an industrial Civilization*, Routledge, reprint edition 2003.

² Jürgen Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, Vol. I: *Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*, Bologna, Il Mulino 1986, pp. 229-378.

sta facendo comunque compiere un salto significativo trasformando le condizioni stesse dell'umanità e assumendo una connotazione qualitativa a patto, però, che si generi sia una dialettica fra l'uomo e la tecnologia, senza arretramenti del primo rispetto alla seconda al fine di evitare il rischio etico che si potrebbe determinare sottraendo, attraverso l'intelligenza artificiale stessa, l'organizzazione e il controllo del comportamento umano dei processi produttivi.

Alla luce della grande sfida che si è determinata, non è stato facile individuare un approccio dialettico, scevro da massimalismi aprioristici, che consenta di assumere elementi utili al fine di rendere le risultanze dell'azione della filosofia efficaci e feconde facendo in modo di affrontare una questione essenziale come quella riguardante l'incontro tra le generazioni "giovani", con competenze nuove e quelle "senior", con competenze talvolta superate.

Emerge, qui, l'importanza dell'uso della pratica filosofica intesa come tentativo di accorciare le distanze e le distonie presenti nell'esperienza lavorativa quotidiana. La figura del consulente filosofico risulta allora essere determinante nell'approcciarsi alla realtà in cui è chiamato a intervenire, apprendendone le caratteristiche attraverso gli opportuni strumenti di ricerca e di analisi e condividendo con il committente la formulazione a riguardo del "come", più che del "cosa" raggiungere.

*"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"*³ (Neri Pollastri 2007).

³ Neri Pollastri, *I saperi e la formazione alla consulenza filosofica*, in V. Gessa Kurotschka e G. Cacciatore (a cura di), Meltemi, Roma 2007.

La considerazione da parte del consulente filosofico del “consultante quale testo vivente”, si colloca quindi oltre la categorizzazione e la stereotipizzazione dell’agire consulenziale del filosofo, attraverso un cruciale passaggio dalla teoria alla pratica che presenta una dimensione razionale procedurale, volta all’adozione di determinati metodi e dinamiche che stimolano la relazione.

In questa dimensione relazionale possono confluire diversi fattori di ordine sia cognitivo, determinati dall’azione di scambio intesa come una strategia razionale che tiene conto comunque del raggiungimento di scopi condivisi, sia motivazionale individuale, che tende a far assumere una identità positiva che nella realtà organizzata del consultante gli deriva dalla sua appartenenza alla medesima, in cui però non è detto che ci sia un confluire armonico verso gli obiettivi che ci si pone come gruppo.

Gli effetti aggregati di questi due fattori possono far emergere attraverso la pratica filosofica *una proliferazione di luoghi disparati, non centrali ove quotidianamente avvengono negoziazioni, contrattazioni, accordi, concessioni o minacce* (F. Pardi 1983)⁴.

In questa perdita di centro si può individuare la possibilità offerta dalla dinamica democratica data dalle molteplici identificazioni collettive. È sulla base di queste considerazioni che la formazione riguardante la consulenza filosofica, pertanto, privilegerà la dimensione *etica* “*nell’affrontare socraticamente determinate problematiche di interesse della collettività, stimolando la capacità di ciascuno di farsi problema di temi apparentemente dati per scontati e contribuendo in tal modo alla formazione di un atteggiamento critico, tollerante e responsabile*” (Dordoni 2009).⁵

La trattazione dell’azione di consulenza filosofica, e più in generale della operatività della filosofia al lavoro, individuerà come punto di attacco metodologico quello della formula della *consulenza di processo*

⁴ F. Pardi, *Soggettività e sistema sociale: problemi di metodo*, in *Rassegna italiana di Sociologia* XXIV (1983), pp. 553-774.

⁵ Paolo Dordoni, *Il dialogo socratico, una sfida per un pluralismo sostenibile*, Apogeo Pratiche Filosofiche, Milano 2009.

(Shein 2001)⁶: azione-intervento volta alla ricerca della soluzione dei problemi concreti che si determinano con il cambiamento organizzativo in una determinata realtà in crescita o in ristrutturazione. In questo contesto risulta di estrema importanza favorire il coinvolgimento, l'impegno collettivo, la partecipazione e la consapevolezza dell'ottenimento dei risultati nel rispetto dei principi etici professionali, adottando il metodo di indagine critico di natura maieutica.

La consulenza di processo consente di richiamare l'uso applicativo del metodo socratico, sviluppato a suo tempo da Leonard Nelson⁷. Prendendo le mosse dalla convinzione delle proprie esperienze e avendo fiducia nella propria ragione e in un lavoro mediato dalla riflessione, intraprese una astrazione regressiva con dissezione e esposizione dei principi, seguita da un lavoro di deduzione e di azione critica. In sintesi, possiamo concludere con le parole di Nelson: *“il metodo regressivo dell'astrazione che serve all'esposizione dei principi filosofici, pertanto, non produce nuove conoscenze né di fatti, né di leggi. Grazie alla riflessione portiamo a chiarezza ciò che giace nella nostra ragione, quale possesso ancor più originario, portiamo a chiarezza concettuale, ciò che viene percepito in modo più oscuro in ciascun giudizio singolare”*.⁸

⁶ Edgar H. Shein, *La consulenza di processo: come costruire le relazioni d'aiuto e promuovere lo sviluppo organizzativo*, Milano, Raffaello Cortina Editore 2001.

⁷ *Die Sokratische Methode*, in Id., *Gesammelte Schriften I*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1970, pp. 271-316.

⁸ Ivi, *Die Kritische Methode*, GS, pp. 9-79.

AUTORI

DAVIDE DEBERNARDI

Laureato in Filosofia presso l'Università San Raffaele di Milano svolge attualmente le funzioni di Direttore HR e Training presso una nota azienda del nord Italia. Ha conseguito il diploma di Master in Consulenza Filosofica e Antropologia Esistenziale nel 2024.

KALITSA FILIOUSI

Laureata in medicina e specializzata in Medicina Generale è attualmente dirigente presso il settore della farmaceutica internazionale dove svolge attività di ricerca e sviluppo nell'accesso ai farmaci oncologici. Ha conseguito il diploma di Master in Consulenza Filosofica e Antropologia Esistenziale nel 2024.

MARIA RITA DI BENEDETTO

Professoressa stabile di Filosofia e Storia presso il Liceo Classico Internazionale Statale "Giovanni Meli" di Palermo. Autrice di diversi articoli di divulgazione filosofica e svolge varie attività nell'ambito sociale. Ha conseguito il diploma di Master in Consulenza Filosofica e Antropologia Esistenziale nel 2024.

P. ALBERTO CARRARA

Professore e Decano della facoltà di Filosofia dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum. Direttore del Gruppo di Ricerca in Neurobioetica (GdN) dello stesso Ateneo.

GUIDO TRAVERSA

Professore Associato di Filosofia Morale presso l'Università Europea di Roma e docente invitato presso la facoltà di filosofia dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum. E' il coordinatore accademico del Master in Consulenza Filosofica e Antropologia Esistenziale.

ALFREDO SOSTERO

Sociologo. Specializzato nell'uso delle dinamiche filosofiche all'interno dei contesti lavorativi e aziendali. Ha approfondito l'uso del "dialogo socratico" nella gestione delle risorse umane. Attualmente svolge importanti incarichi manageriali presso aziende internazionali del trasporto aereo. Da anni è docente presso il Master in Consulenza Filosofica e Antropologia Esistenziale.

INDICE

<i>Presentazione del curatore</i>	
Claudio Bonito	7
<i>Introduzione</i>	
Alberto Carrara	11

DAVIDE DEBERNARDI
**L'umanesimo in azienda:
un'analisi del consulente filosofico aziendale
da un punto di vista morale**

INTRODUZIONE	17
MORALE E CONTESTO PRODUTTIVO	
1. La realizzazione del sé	19
2. Il concetto di dignità umana	21
UMANESIMO E AZIENDA	
1. Perché il puro utilitarismo in azienda fallisce	33
2. Il Consulente in azienda: ovvero ridurre la distanza tra utilitarismo e dignità umana	47
CONCLUSIONI	
1. Lo sviluppo integrale del lavoratore	51
2. Spunti per il futuro: una banca dati globale	53
BIBLIOGRAFIA	55

KALITSA FILIOUSI
**Le sfide della medicina moderna:
Tra cura, medicalizzazione e potenziamento**

INTRODUZIONE	59
CAPITOLO I. LA CURA COME CONCETTO FILOSOFICO	
1. Fenomenologia della cura	62
2. La cura come essere-nel-mondo	62
3. Le parole della cura	65

4. Cura di sé e cura per gli altri nell'epoca classica	67
5. Cura medica: la nascita della τεχνη ιατρικη	70
6. Etica della cura	73
7. La <i>Hybris</i> della cura	77
8. La medicina moderna e il senso del limite	78
CAPITOLO II. MEDICALIZZAZIONE	
1. La medicalizzazione dell'esistenza umana	80
2. L'inflazione diagnostica: il caso del DSM-5	87
3. Il concetto di salute e malattia.	92
4. Dove si nasconde la salute.	95
5. Il normale e il patologico.	96
6. Dolore e sofferenza.	101
7. La medicalizzazione della morte.	103
CAPITOLO III. LA SFIDA DEL POTENZIAMENTO	
1. Dalla cura al potenziamento umano	107
2. La questione della tecnica	109
3. La simbiosi tra uomo e macchina.	114
4. Postumano e transumano	117
5. La medicina e le biotecnologie al servizio del postumano - una questione etica.	123
CAPITOLO IV. LA FIGURA DEL MEDICO	
1. Medico dei 'liberi' e medico degli 'schiavi'	125
2. Fare il medico nell'età tecnica.	127
3. Il medico e la complessità	130
4. La relazione tra medico e paziente.	135
5. Narrare la malattia	138
6. Malattia e identità del malato	140
CONCLUSIONE. UNA FILOSOFIA PRATICA PER LA MEDICINA	142
BIBLIOGRAFIA.	146

MARIA RITA DI BENEDETTO
La consulenza filosofica al Liceo

INTRODUZIONE	151
UN PROGETTO DIDATTICO PER MEDITARE E DIALOGARE.	155
Presentazione del progetto	159

Scelta dei testi	160
Esposizione dei testi scelti e delle meditazioni dei partecipanti. . .	160
I testo	160
Motivazioni sulla scelta del testo	161
Meditazioni in dialogo dei partecipanti.....	162
II TESTO	168
Motivazioni sulla scelta del testo	170
Meditazioni in dialogo dei partecipanti.....	170
III TESTO.....	172
Motivazioni sulla scelta del testo	175
Meditazioni in dialogo dei partecipanti.....	176
RIFLESSIONI SUL PROGETTO DIDATTICO	183
L'insegnamento della filosofia nei licei classici italiani	183
Linee generali e competenze	185
CONCLUSIONI	188
BIBLIOGRAFIA.....	191
<i>Chi è il Consulente filosofico e quale formazione deve ricevere</i>	
Guido Traversa	193
<i>Sull'utilità della Filosofia nel mondo del lavoro</i>	
Alfredo Sostero	197
AUTORI	203

