



Facoltà
di
Teologia
di
Lugano



UniSR

Università Vita-Salute
San Raffaele

Nuovi approcci della consulenza filosofica:

*il contributo trasformativo del pensiero religioso e dei
linguaggi simbolici*

Tesi di Dottorato in Scienze Religiose

Indirizzo: Etica, filosofia, religioni

Anno Accademico 2024-2025

Candidato
M. Coppola

Primo Relatore
Prof. Dr. Emanuele Di Marco

Secondo Relatore
Prof. Dr. Francesco Valagussa

INDICE

INTRODUZIONE	7
1. LA CONSULENZA FILOSOFICA	19
1.1 Storia e definizioni.....	19
1.1.1 Gerd Achenbach, le origini e l'essenza della consulenza filosofica.....	19
1.1.2 La consulenza filosofica oltre i confini tedeschi	24
1.1.3 La centralità del filosofo e la meta-teoria praticante	30
1.2 Consulenza filosofica, psicoterapia e psicologia	34
1.2.1 Consulenza filosofica e psicoterapia.....	34
1.2.2 Consulenza filosofica e psicologia	37
1.2.3 Il caso particolare del counseling.....	39
1.3 Consulenza filosofica e direzione spirituale	43
1.3.1 Religione e spiritualità	43
1.3.2 La direzione spirituale e la consulenza spirituale a confronto con la consulenza filosofica	46
1.3.3 La logoterapia di Viktor Frankl	50
1.4 La filo-sofia e la trans-sofia di Ran Lahav	53
1.4.1 Filosofia, saggezza e trasformazione	53
1.4.2 Il viaggio spirituale e le visioni del mondo.....	57
1.4.3 La Deep Philosophy.....	64
2. Il contributo dei linguaggi simbolici e delle religioni.....	69
2.1 Simbolo e Linguaggio simbolico.....	69
2.1.1 La definizione di segno e di simbolo	69
2.1.2 I simboli tra antropologia e psicologia	74
2.1.3 Linguaggio simbolico e funzione dell'immaginazione simbolica.....	84
2.2 Il linguaggio del mito.....	93
2.2.1 Definizione.....	93

2.2.2 Il mito come narrazione sacra	94
2.2.3 Il mito come linguaggio simbolico	96
2.3 L'homo religiosus	102
2.3.1 L'antropologia religiosa e il sacro	102
2.3.2 Identikit dell'homo religiosus	106
2.3.3 Religione oggi e ipotesi sul suo contributo nella consulenza filosofica	110
3. La sperimentazione di un nuovo approccio	119
3.1 Metodo e struttura della sperimentazione	119
3.1.1 Premesse di metodo	119
3.1.2 Le basi della sperimentazione	121
3.1.3 La struttura delle consulenze	123
3.1.4 Il reclutamento	124
3.1.5 Il questionario di valutazione	125
3.2 Il resoconto delle consulenze nella sperimentazione	126
3.2.1 Le persone partecipanti	126
3.2.1 Egoismo ed altruismo: le tre dee in un'unica dea	127
3.2.2 Senso della vita: Prometeo, Chirone e Zeus	136
3.2.3 Soggettività e turbamento: San Giorgio e il drago	143
3.2.4 La ricerca di equilibrio: Cernunnos	148
3.2.5 Paura e sacrificio: il sacrificio di Isacco	153
3.2.6 Etica e valori: il muro di Asgardr	159
3.2.7 Sofferenza e felicità: La storia di milarepa	164
3.2.8 Morte: La barca del sole	170
3.2.9 Destino: Krishna e Arjuna	175
3.2.10 Valutazione e conclusioni della sperimentazione	181
CONCLUSIONI	197

Bibliografia 205

INTRODUZIONE

La consulenza filosofica nasce nel contesto di una crisi. Non solo la crisi del pensiero sistematico e della sua pretesa fondativa, ma anche la crisi della funzione stessa della filosofia all'interno della cultura contemporanea. La riflessione filosofica sembra aver progressivamente smarrito la sua presenza nella vita pubblica e nella quotidianità delle persone, confinandosi a un linguaggio tecnico, specialistico e distante dall'esperienza. Questo scenario polemico trova un suo protagonista in Gerd B. Achenbach che, nel 1981, apre in Germania il primo studio di *Philosophische Praxis*, un luogo che, già nel nome, intende ricondurre la filosofia alla sua origine più concreta: la prassi del pensare insieme, la riflessione sull'esperienza vissuta, l'esercizio di una libertà interiore che si manifesta nel dialogo. Quell'atto, apparentemente semplice ma radicale, segna l'inizio di un nuovo modo di intendere la filosofia, non più come pura teoria o dottrina ma come pratica di vita, un ritorno alle sue radici più antiche. Per Achenbach, la *Philosophische Praxis* non rappresenta un settore applicativo della filosofia, bensì la sua rinascita come attività incarnata, in grado di rispondere alle domande reali delle persone. L'idea è che il filosofo non sia un tecnico del concetto ma un compagno di riflessione, qualcuno che aiuta a pensare, non a guarire; a comprendere, non a risolvere. In questo senso, la consulenza filosofica si configura fin da subito come un'alternativa al linguaggio della cura e a quello scientifico positivo, rifiutando l'assimilazione al counseling psicologico o alla psicoterapia. Come scrive Achenbach, «la filosofia non lavora con i metodi, ma sui metodi»¹: il suo scopo non è prescrittivo ma critico, non operativo ma riflessivo, non normativo ma orizzontale. Il filosofo, nel dialogo, non indica la via ma interroga le vie possibili, sollecitando nel suo interlocutore la consapevolezza del proprio pensare.

Questa prospettiva, che all'inizio suscitò sospetto e talvolta ironia nel mondo accademico, aprì tuttavia una breccia significativa. La filosofia, da secoli separata dalla vita pratica, tornava a incontrare le persone. È questa una filosofia che abita il mondo, non che lo osserva dall'esterno: una filosofia della presenza, capace di far emergere il senso nelle situazioni concrete. Il consulente filosofico non interpreta il ruolo del sapiente né del tecnico, ma dell'interlocutore che, attraverso il dialogo, accompagna il suo ospite in un esercizio condiviso di pensiero critico e di auto-comprensione.

¹ G.B. ACHENBACH, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità di vita*, Feltrinelli, Milano 2018², p. 20

La scelta di Achenbach si colloca all'interno di una più ampia riscoperta della filosofia come arte del vivere. A partire dagli anni Settanta, la filosofia viene riletta come pratica spirituale e come formazione del sé. Pierre Hadot mostra come nelle scuole ellenistiche — stoica, epicurea, cinica — il filosofare non fosse anzitutto un insegnamento dottrinale, ma un modo di vivere: «Per gli stoici, la filosofia è un esercizio, non un insegnamento teorico, ma un atteggiamento concreto, un'arte del vivere»². Foucault, da parte sua, ne riprende il senso come *cura di sé* e come lavoro etico sull'esistenza. In questo orizzonte, la consulenza filosofica appare come la continuazione di un'antica vocazione: trasformare la riflessione in esperienza, il pensiero in pratica di vita.

Parallelamente, altri autori, tra cui Ran Lahav e Lou Marinoff, contribuiscono a diffondere la pratica della consulenza filosofica nel mondo. Lahav insiste sul carattere sapienziale e trasformativo della filosofia, intesa come partecipazione a una realtà più ampia e come ricerca della saggezza (*phronesis*), mentre Marinoff propone un approccio più divulgativo, che semplifica l'idea di un dialogo filosofico utile alla vita quotidiana. Nel complesso, l'espansione internazionale della consulenza filosofica mostra l'urgenza di un ritorno della filosofia come forma di accompagnamento esistenziale e di ricerca di senso nella vita quotidiana. In Italia, la riflessione si sviluppa in modo originale. Accanto alle esperienze associative — Phronesis e SICoF — emergono contributi teorici significativi: Neri Pollastri, Davide Miccione, Augusto Cavadi, Luciana Regina, Marta Mancini, Giorgio Giacometti e Stefano Zampieri elaborano, da prospettive diverse, una concezione della consulenza filosofica come spazio dialogico fondato sul pensiero critico e sulla relazione. Pollastri sottolinea come la consulenza filosofica non proponga soluzioni ma offra uno spazio di interrogazione del pensiero. Miccione evidenzia la necessità di tradurre le riflessioni teoriche in pratiche di vita. Cavadi e Mancini insistono sul valore educativo e formativo della filosofia, intesa come *bildung*, ossia formazione reciproca di filosofo e consultante.

L'orizzonte comune a tutte queste esperienze è la convinzione che la filosofia possa ancora costituire un dispositivo di comprensione e trasformazione dell'esperienza, in grado di affrontare le domande della contemporaneità. La consulenza filosofica nasce dunque come risposta alla frammentazione del sapere, al riduzionismo e alla perdita di significato

² P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005, p. 88

nella cultura occidentale, proponendo un modello alternativo: non un sapere specialistico, ma un sapere relazionale, non una scienza del comportamento, ma un esercizio aperto del pensiero. È in questo ritorno alla dimensione dialogica che la filosofia riscopre la sua funzione originaria di ricerca condivisa.

All'interno di questo contesto di rinascita del filosofare pratico si colloca la riflessione che anima il presente lavoro di ricerca. La domanda da cui muove questa indagine è tripla: da un lato, la filosofia ha ancora un ruolo pratico nella vita delle persone; dall'altro, cosa rende filosofica la consulenza senza ricadere nei linguaggi terapeutici o religiosi che le sono affini e, in ultimo, quale contributo il linguaggio simbolico religioso può dare a questo tipo di pratica.

Il lavoro, dunque, intende riconoscere e chiarire la specificità del pensiero filosofico nella vita umana. Questa specificità non è data da un insieme di tecniche né da un apparato normativo, ma dalla qualità del pensiero e dall'atteggiamento di interrogazione che il dialogo filosofico genera. Nella prima parte di questa ricerca, si intende analizzare le radici storiche e concettuali della consulenza filosofica moderna, a partire dall'opera di Gerd B. Achenbach, per delinearne la struttura e la funzione critica nei confronti della filosofia accademica. Vengono quindi esaminate la nascita della *Philosophische Praxis*, la sua diffusione internazionale e le sue varianti. Tale ricostruzione serve a comprendere come la consulenza filosofica si ponga non come applicazione della filosofia, ma come una sua rigenerazione dal basso e come questa rigenerazione abbia aperto a diverse strade epistemologiche e pratiche. Nella *vis polemica* tra consulenza filosofica e filosofia accademica, il ruolo del filosofo assume un'importanza centrale e una differenza dirimente. Se nell'accademia come nella realtà popolare si nutre una certa riverenza nell'appellativo di filosofo, ritenendo tale titolo proprio solo dei grandi pensatori, nelle pratiche filosofiche si riconosce a ciascuno una propria filosofia e al consulente il titolo proprio di filosofo. La consulenza filosofica dipende direttamente dal riconoscimento della propria natura filosofica da parte dei partecipanti e dalla natura e qualità del filosofo consulente.

Dall'avvento della consulenza filosofica moderna di Achenbach, si sono susseguite diverse esperienze operative, definizioni e stili di questa pratica. Alcuni più vicini alla natura filosofica originaria del fondatore e, altri, più vicini alle moderne scienze del comportamento e, quindi, alla psicologia. È sembrato quindi necessario, nella prima parte di questo lavoro di ricerca, indagare le differenze tra la consulenza filosofica e le pratiche

che le sono prossime, in particolare il counseling, la psicologia, la psicoterapia e la direzione spirituale. La confusione terminologica e concettuale tra questi ambiti, ancora oggi diffusa, ha reso necessario un lavoro definitorio. La psicoterapia, infatti, appartiene al campo della cura del disagio psichico attraverso modelli interpretativi fondati su teorie psicologiche del comportamento o dell'inconscio. Il counseling, a sua volta, si configura come relazione d'aiuto e orientata al *problem solving*, volta a sostenere la persona nel superamento di momenti critici. A differenza delle discipline che si occupano di benessere psicologico, la consulenza filosofica non parte da un deficit o da una mancanza, ma da una tensione: quella che muove l'individuo a interrogarsi sulle proprie idee. Come osserva Shlomit Schuster, la filosofia pratica non è una forma di terapia ma una via di pensiero, una strada che aiuta a pensare e comprendere.

La ricerca si propone quindi di chiarire, in prospettiva epistemologica, che la consulenza filosofica non può essere ridotta né a una scienza dell'anima né a una disciplina dell'efficacia. Essa si situa piuttosto nello spazio *intermedio e libero* tra sapere teorico e esperienza vissuta, là dove il pensiero incontra la vita. Tale spazio, che Achenbach definisce *terra di nessuno*, è il luogo proprio della filosofia, il suo campo originario: non l'universo dei concetti chiusi, ma quello delle domande aperte. È proprio questa apertura a costituire la dimensione etica e metodologica della consulenza filosofica. Oggetto della consulenza filosofica è quindi la domanda e il domandarsi. Essa si colloca così in un ambito pre-clinico e pre-religioso, dove il soggetto può interrogare la propria visione del mondo senza essere ridotto a un insieme di comportamenti o a un sistema di credenze. In questo senso, la consulenza filosofica è più vicina alla maieutica socratica che alla terapia: il filosofo non guarisce, ma aiuta a *partorire* le idee, accompagnando l'altro in un processo aperto.

In questa fase del lavoro, è rilevante indagare anche il rapporto con la direzione spirituale e le religioni che presenta altre forme di affinità e distinzione. Entrambe condividono l'attenzione alla dimensione interiore, ma mentre la spiritualità implica un riferimento trascendente o teologico, la filosofia pratica mantiene aperta la ricerca, senza offrirne una risposta ultima. Il filosofo non guida verso una verità, ma verso la possibilità di interrogarsi sulla verità. In questo senso, si intende dimostrare quanto la consulenza filosofica non sia un percorso professionale ma un cammino in cui l'individuo viene invitato a confrontarsi con i propri presupposti e a sospendere i giudizi.

Questa sospensione, che la fenomenologia ha chiamato *epoché*, costituisce una delle chiavi di volta del dialogo filosofico. Essa non è mera astensione dal giudizio, ma atto intenzionale di apertura al fenomeno, disponibilità a vedere ciò che appare senza filtrarlo attraverso schemi precostituiti. Nella consulenza filosofica, l'*epoché* diventa metodo di ascolto: il consulente sospende la propria interpretazione per accogliere quella dell'altro, favorendo così una comprensione reciproca. Shlomit Schuster ha proposto di leggere l'*epoché* come una pratica di libertà, grazie alla quale sia il consulente sia il consultante possono liberarsi dalle proprie rigidità interpretative. La pratica di sospensione è anche un esercizio di distanza critica, una forma di consapevolezza che permette di non identificarsi completamente con il contenuto dell'esperienza. In questo senso, essa assume una funzione formativa: aiuta a distinguere tra l'immediatezza dell'emozione e la profondità del senso. È ciò che Pierre Hadot chiamava *esercizio spirituale*, ovvero una disciplina del pensiero e dell'animo che consente di vivere in modo più lucido³. La consulenza filosofica contemporanea riprende questa idea traducendola in un contesto laico e dialogico: il filosofo consulente propone per se stesso e per il suo ospite un atteggiamento e una pratica di distacco e sospensione della dimensione normativa.

Il dialogo che si instaura nella consulenza filosofica ha natura ermeneutica. Seguendo Hans-Georg Gadamer, comprendere significa sempre collocarsi in un orizzonte di senso che si costruisce tra interlocutori. L'interpretazione, in questo contesto, non è la decifrazione di un significato nascosto, ma un atto creativo che genera nuova comprensione. Paul Ricœur parlerà di una *ermeneutica della fiducia*, in cui l'interpretazione diventa il modo attraverso cui l'essere umano dà forma alla propria esperienza. La consulenza filosofica, dunque, si configura come un dialogo interpretativo e generativo, nel quale il senso non è preesistente ma nasce dall'incontro.

Nell'ormai vasto panorama di esperienze della consulenza filosofica, si è scelto di seguire l'approccio di Ran Lahav proprio per rimanere in un ambito aperto e, allo stesso tempo, prettamente filosofico, allontanando quindi gli approcci più legati alla risoluzione di problemi e alla psicologia. Il contributo di Ran Lahav rappresenta una delle elaborazioni più originali e profonde all'interno del panorama internazionale della consulenza filosofica contemporanea. La sua riflessione si colloca nel solco della tradizione filosofica che

³ P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005

concepisce la filosofia come ricerca di saggezza, ma al tempo stesso si distingue dalle derive metodologiche e terapeutiche che hanno caratterizzato parte delle esperienze successive alla fondazione della *Philosophische Praxis* di Achenbach. Lahav propone una filosofia che torna a essere un esercizio di conoscenza di sé e una via di cambiamento interiore, rifiutando sia la riduzione tecnica della consulenza a modello di counseling, sia la costruzione di un metodo unico e prescrittivo. La sua prospettiva si fonda su una visione multidisciplinare del filosofo praticante: egli deve possedere competenze miste, senza tuttavia confondere la propria funzione con quella dei professionisti della cura e del benessere. Il filosofo, per Lahav, è chiamato a una forma di libertà riflessiva e creativa, non può e non deve confinarsi in regole o tradizioni. Tale visione conferisce centralità al soggetto filosofante, restituendo alla filosofia il suo carattere comune, esistenziale e trasformativo. Alla base del suo pensiero, Lahav individua cinque tratti che accomunano il filosofare in ogni epoca: l'attenzione ai temi fondamentali dell'esistenza; la costruzione teorica e argomentata; la natura razionale del pensiero, distinta dalla fede e dall'empirismo; la creatività come forma di elaborazione del nuovo; e il dialogo con la tradizione e con gli altri filosofi. Questi elementi definiscono la pratica filosofica come un atto critico, immaginativo e comunitario. L'obiettivo della consulenza filosofica, nella prospettiva di Lahav, è una forma di sapienza che eleva i problemi della vita quotidiana a un piano più ampio di comprensione. A questo fine, Lahav distingue due approcci fondamentali: il *Critical Thinking Approach* e il *Wisdom Approach*. Il primo, tipico di molte pratiche filosofiche contemporanee, promuove la riflessione razionale e l'analisi critica, ma resta confinato alla dimensione logica e argomentativa del pensiero. Il secondo, invece, valorizza la dimensione creativa, simbolica e contemplativa della filosofia: non si limita a esaminare le idee, ma le genera, attingendo al patrimonio sapienziale della storia del pensiero. In questo orizzonte la saggezza non è un concetto astratto, bensì una disposizione esistenziale, un ascolto di quella *voce interiore* che chiama l'essere umano a partecipare a una realtà più ampia di sé stesso. Tale *chiamata alla grandezza* è un'esperienza vocazionale che implica l'andare oltre al proprio modo di essere e che richiama le pratiche filosofiche dell'antichità descritte da Pierre Hadot. La saggezza, per Lahav, non coincide con l'intelligenza né con la conoscenza, ma con un orientamento vitale aperto e universale: essa presuppone la capacità di oltrepassare la *visione egocentrica* e di partecipare alla totalità della vita. In questa prospettiva, la filosofia si configura come cammino di liberazione dalle ristrettezze della coscienza e dalle visioni limitate che imprigionano

l'individuo. Lahav descrive questo cammino come un vero e proprio *viaggio spirituale*, da intendersi in senso laico. Tale viaggio è articolato in due momenti complementari: la *filo-sofia* e la *trans-sofia*. La prima designa il processo di auto-riflessione e di indagine sulle proprie concezioni del mondo, mentre la seconda indica il movimento di superamento di tali visioni verso una comprensione più ampia della realtà. Per illustrare questo percorso, Lahav ricorre al mito platonico della caverna, che diventa metafora della condizione umana: i prigionieri incatenati rappresentano le persone rinchiusi nel proprio perimetro di concezioni e schemi mentali, mentre il filosofo è colui che, liberandosi dalle catene, intraprende il cammino verso la luce, riconoscendo che le ombre non sono la realtà ma solo sue proiezioni. La nozione di perimetro è centrale nella sua teoria: essa rappresenta l'insieme delle concezioni, abitudini, emozioni e schemi che delimitano la visione del mondo di ciascuno. Il compito del filosofo consiste nel riconoscere questi confini e nel favorire, attraverso il dialogo, una presa di coscienza del loro carattere limitante.

Il lavoro filosofico può essere individuale o di gruppo, ma in entrambi i casi si orienta verso la generalizzazione e la messa a tema dei significati universali e non riguarda invece situazioni particolari e personali. Il passaggio alla seconda fase, la *trans-sofia*, coincide con il superamento del proprio orizzonte limitato: non si tratta di risolvere problemi o cambiare comportamenti, ma di trascendere la propria visione del mondo. Tale movimento non si compie attraverso nuove teorie, ma attraverso l'ascolto di una pluralità di voci — le *voci della saggezza* — che Lahav rintraccia nei grandi pensatori della trasformazione, da Platone a Spinoza, da Nietzsche a Bergson, da Buber a Jaspers.

La *trans-sofia* è dunque un'apertura polifonica che accoglie la molteplicità delle prospettive e riconosce nella filosofia una pratica globale della coscienza. In questo orizzonte, la comprensione non è soltanto intellettuale ma esperienziale, un sapere che emerge dal profondo dell'essere che Lahav paragona a bolle che risalgono alla superficie di un lago. Questa forma di sapere, radicata nella partecipazione e nella consapevolezza, costituisce il cuore della filosofia contemplativa, nella quale la riflessione diventa esperienza.

La *filo-sofia* e la *trans-sofia* di Lahav rappresentano dunque due movimenti complementari di un'unica dinamica di auto-trasformazione: la prima analizza e chiarisce le strutture del pensiero individuale, la seconda apre alla dimensione universale e spirituale della saggezza. Entrambe restituiscono alla filosofia la sua funzione originaria di educazione alla vita.

È lo stesso Lahav ad intuire che anche altre forme di voci della saggezza⁴ possono contribuire all'auto-trasformazione e, tra queste, indica anche le forme simboliche. Allo stesso tempo indica il carattere filosofico proprio anche della consulenza filosofica come sempre aperto ad indagare *terre inesplorate*. È proprio su questa prospettiva che questo lavoro di ricerca intende indagare in modo innovativo un'estensione simbolica e antropologica della consulenza filosofica, mostrando come la dimensione del mito, del linguaggio religioso e delle immagini simboliche possa costituire una risorsa nel dialogo consulenziale e istituire una *consulenza filosofica simbolica*.

In questa prospettiva, la filosofia non rinuncia alla razionalità, ma la amplia includendo l'immaginario come parte integrante della comprensione. La ricerca intende dimostrare che il patrimonio simbolico e religioso ha valore ben al di là della dimensione della fede e che, come sostiene Julien Ries, l'essere umano sia un *Homo religiosus* e aneli sempre all'esperienza del sacro ossia all'esperienza dell'alterità. Per procedere in questo senso, nella seconda parte di questo lavoro, si intende indagare il contributo dei linguaggi simbolici e delle religioni, partendo dai concetti di segno, simbolo e linguaggio simbolico.

Se la filosofia pratica si occupa del senso, è inevitabile che incontri il linguaggio simbolico, poiché ogni esperienza umana si esprime attraverso immagini, metafore e miti. L'essere umano non pensa solo concettualmente ma anche immaginativamente, e la comprensione passa attraverso le forme simboliche che strutturano la cultura. Come ricordava Ernst Cassirer, l'uomo è un *animale simbolico* e il simbolo è il luogo in cui il pensiero si fa mondo e il mondo si fa pensiero. Da questa consapevolezza nasce la necessità di integrare nella consulenza filosofica una dimensione antropologico-simbolica, che riconosca nel mito e nel linguaggio religioso non semplici residui arcaici ma forme vive della coscienza. Lungi dall'essere superstizioni o allegorie, i miti rappresentano strutture della conoscenza, modalità con cui l'umanità dà voce a ciò che non può essere detto in termini puramente razionali.

Questa apertura verso il simbolico consente di collegare la consulenza filosofica alla tradizione della filosofia della religione e all'antropologia del sacro. È proprio il monumentale lavoro di Julien Ries ad orientare questa seconda parte della ricerca: l'intersezionalità delle discipline storiche, antropologiche e filosofiche che fanno luce sul simbolo, sul mito

⁴ R. LAHAV, *Oltre la filosofia. Alla ricerca della saggezza*, Apogeo, Milano 2010, pp. 213-214

e sulla religione. Il simbolo, infatti, non è soltanto un segno ma una soglia: mette in comunicazione l'esperienza ordinaria con quella trascendente, il linguaggio con il silenzio e la ragione con il mistero. Tra le diverse prospettive sul simbolo, quella di Gilbert Durand sarà utile per mettere in luce le fasi storiche di vicinanza e lontananza dell'uomo all'immaginazione simbolica, ma anche una categorizzazione delle diverse ermeneutiche nella riscoperta contemporanea del simbolo. La ripresa di coscienza della sfera simbolica nel Novecento ha attraversato l'antropologia, la filosofia e la psicologia. L'immaginazione simbolica, così descritta nel lavoro di Durand, ha diverse funzioni: da quella biologico adattiva a quella psicosociale relativa alla coesione, a quella umanistica relativa alla comunicazione e all'arte, fino a quella teofanica che tende all'infinità trascendente. Tramite la riflessione simbolica, la consulenza filosofica può divenire un luogo in cui l'individuo esplora non soltanto i propri pensieri ma anche le proprie immagini interiori, confrontandosi con le grandi narrazioni che attraversano la storia umana. La dimensione simbolica introduce così un ulteriore livello di profondità: il mito è una produzione necessaria della coscienza umana, in cui il sacro si rivela in forma simbolica. Sacro che viene definito, da N. Söderblom, R. Otto e M. Eliade, come *totalmente Altro da sé*. Alterità che può riguardare Dio ma anche qualunque altra dimensione altra. La dimensione del sacro è allo stesso tempo trascendente e nell'alterità ma allo stesso tempo presente nella relazione con l'essere umano. Il lavoro di ricerca continua cercando di indagare il linguaggio simbolico, in particolare, il linguaggio del mito. Nel lavoro di Umberto Galimberti, si legge quella multidisciplinarietà che guarda in modo ampio il linguaggio simbolico e lo differenzia dal linguaggio filosofico, dal linguaggio scientifico e da quello psicologico.

Il mito viene quindi interpretato come la forma più originaria di linguaggio simbolico. Nel suo significato etimologico di *mythos* — parola solenne e performativa — esso precede la distinzione moderna tra verità e finzione. Secondo Eliade, il mito è una narrazione sacra che racconta un evento archetipico accaduto in *illo tempore*, il tempo mitico delle origini. Riattualizzato nel rito, esso rinnova il legame tra umano e divino, restituendo senso all'esistenza. Il mito svolge tre funzioni fondamentali: fondativa, perché istituisce un ordine cosmico e temporale; normativa, perché propone modelli esemplari di comportamento e rivelativa, perché manifesta il sacro attraverso immagini e archetipi. Attraverso Cassirer, Vico, Ricœur e Blumenberg si intende mettere in luce quanto il mito non appartenga a un passato ingenuo, ma sia una forma attiva della conoscenza.

Per comprendere la funzione del mito, della religione e del sacro, il lavoro di ricerca intende collegarsi direttamente all'antropologia religiosa di Ries e alla sua definizione dell'essere umano come *Homo Religiosus*. Il mondo non è solo un insieme di materia ma una trama di simboli che rimandano ad una realtà trascendente. Lo spazio e il tempo nella dimensione religiosa assumono sempre nuovi significati e, anzi, trovano significato nella dimensione ulteriore del Sacro. Le ricerche di Eliade dell'uomo religioso nella storia vogliono dimostrare che l'essere umano di ogni epoca abbia una caratteristica comune: la ricerca della trascendenza. Il simbolo, nella sintesi di Ries, è la carta d'identità dell'essere umano e l'immaginazione è generativa e creatrice di realtà e significati nuovi.

L'immaginazione mitica, condivisa con la filosofia della trasformazione di Lahav, diviene così una via esperienziale per la conoscenza di sé. In questo senso, la consulenza filosofica può essere interpretata come un luogo di incontro tra riflessione e immaginazione, tra pensiero analitico e pensiero simbolico. Il suo scopo non è risolvere il mistero dell'esistenza ma renderlo abitabile, trasformando la domanda in un'esperienza condivisa. L'introduzione del simbolico nella pratica filosofica non comporta un ritorno necessario alla fede, ma indaga il riconoscimento della dimensione spirituale come parte integrante dell'essere umano.

La prospettiva simbolico-antropologica, che costituisce il centro innovativo di questo lavoro, non rappresenta un'aggiunta marginale alla consulenza filosofica, ma il tentativo di restituirle la pienezza della sua vocazione originaria. La consulenza filosofica simbolica può riunire in sé il sapere teorico, l'ascolto dell'esperienza e la capacità simbolica, configurandosi come una via di pensiero incarnata, capace di parlare alla complessità dell'uomo contemporaneo. Il filosofo che dialoga con il suo ospite non è soltanto un interprete di concetti ma anche un mediatore di immagini: attraverso il linguaggio, le narrazioni, le analogie, egli aiuta l'altro a dare forma ai propri vissuti e a scorgere in essi una possibile coerenza. L'antropologia religiosa assume un ruolo primario e fondamentale per comprendere l'essere umano sia da un punto di vista culturale che per la singola persona attraverso le grandi domande esistenziali che costituiscono anche il bacino di contenuto dei racconti mitici. Anche nel tempo presente, apparentemente lontano dalla religione e sempre più secolarizzato, la coscienza religiosa non scompare ma si trasforma in religione soggettiva, fluida e aperta.

La terza parte della ricerca costituisce la parte applicativa e sperimentale dell'intero lavoro, in cui la riflessione teorica sui fondamenti della consulenza filosofica, sulla filosofia della trasformazione e sui linguaggi simbolici trova una concreta attuazione. L'obiettivo è indagare in che modo la dimensione simbolico-religiosa possa arricchire la pratica della consulenza filosofica, favorendo processi di riflessione e di autotrasformazione in linea con la prospettiva di Ran Lahav. Il punto di partenza metodologico è rappresentato dal rifiuto di un modello tecnico o standardizzato di intervento, in continuità con la concezione di Gerd Achenbach. Come nella tradizione originaria, anche in questa sperimentazione la filosofia non si riduce a un insieme di procedure, ma rimane un esercizio di pensiero, di dialogo e di interrogazione libera. La ricerca, di natura filosofica ma a forte vocazione interdisciplinare, assume un approccio narrativo ed ermeneutico, ispirato ai modelli meta-narrativi di Ran Lahav e di Stefano Zampieri. La narrazione, in questo contesto, non è un racconto biografico nel senso psicologico o pedagogico del termine, bensì un dispositivo di riflessione filosofica: un modo per interrogare il senso attraverso il racconto e per distanziarsi ad esso grazie al dialogo. L'*io tessitore* che emerge in questa dinamica è un io decentrato, capace di osservare la propria esperienza da una prospettiva altra, resa possibile dallo sguardo del consulente.

La sperimentazione si articola come una serie di percorsi di consulenza filosofica individuale, strutturati secondo alcuni principi generali di coerenza e comparabilità. Il metodo scelto è orizzontale: insieme ai partecipanti viene deciso il tema da discutere e portato avanti il dialogo. Il processo consulenziale si ispira al percorso descritto da Lahav e ha l'obiettivo di chiarire e discutere la propria visione su un tema, esplorarne i confini criticamente e aprire la propria visione. In questo senso, la dimensione trasformativa è sia conoscitiva sia esistenziale. La principale innovazione introdotta da questa ricerca consiste nell'impiego di *elementi simbolici* tratti dalle religioni trasformative come stimoli per il dialogo filosofico. A differenza del classico utilizzo dei testi filosofici, nella ricerca sono scelti e proposti *miti religiosi* e *immagini iconografiche* ad essi associate. Questi materiali — tratti dalle tradizioni mitiche e religiose — vogliono fungere da *mediatori simbolici* capaci di suscitare riflessione, evocare immagini interiori e stimolare un pensiero immaginativo.

Le consulenze sono descritte in modo anonimo all'interno dell'ultimo capitolo, raggruppate per temi, miti e supporti iconografici. L'analisi finale mira a valutare il contributo

che il simbolismo religioso ha offerto nella sperimentazione e può offrire alla consulenza filosofica, descrivendone l'impatto dichiarato dai partecipanti.

Dal punto di vista metodologico, il lavoro si basa su un approccio comparativo, interpretativo e qualitativo. La ricerca dei testi fondamentali è accompagnata da un'analisi concettuale che mette in relazione le categorie della filosofia pratica con quelle dell'antropologia simbolica. La prospettiva è volutamente interdisciplinare: il pensiero filosofico viene qui messo in dialogo con l'antropologia, la storia e la psicologia, non per confondersi con esse ma per aprire nuovi spazi di riflessione. Così come le scienze delle religioni sono per loro natura multidisciplinari⁵, anche in questo lavoro di ricerca sono presenti elementi di ricerca di carattere storico e letterario riferite ai miti, elementi prettamente filosofici ed elementi di carattere antropologico. Per poter confrontare la consulenza filosofica con le discipline attigue, la ricerca ha indagato gli elementi di carattere psicologico e psicoterapeutico, come quelli relativi alla direzione spirituale in ambito teologico. Anche nella scelta degli autori di riferimento, spesso l'elemento della multi o interdisciplinarietà emerge, si pensi ai centrali Ran Lahav e Julien Ries ma anche a Gilbert Durand e al contemporaneo Umberto Galimberti.

Oggetto della ricerca è qualcosa che non è misurabile né controllabile in senso quantitativo come nel caso delle scienze positive ma riguarda l'esperienza soggettiva. Il presente lavoro non pretende di fornire un modello definitivo ma di offrire e valutare uno spazio di possibilità. L'unicità dei soggetti partecipanti si estende all'unicità del percorso di ricerca che vuole dimostrare l'importanza del ruolo della filosofia nella vita umana, della funzione che il linguaggio e il patrimonio simbolico-religioso ha all'interno del dialogo e della ricerca di senso, come anche rompere determinati schemi predittivi di carattere disciplinare. Un certo antagonismo tra mitologia e filosofia, così come la competizione tra la filosofia e le nuove scienze del comportamento, intendono essere superati da una nuova consulenza filosofica simbolica che superi i limiti e i paradigmi precedenti, senza invadere il campo altrui ma rivendicandone uno proprio e originario ovvero il campo della domanda, della riflessione, del dialogo e del linguaggio simbolico.

⁵ G. FILORAMO – C. PRANDI, *Le scienze delle religioni*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 9

1. LA CONSULENZA FILOSOFICA

1.1 STORIA E DEFINIZIONI

1.1.1 GERD ACHENBACH, LE ORIGINI E L'ESSENZA DELLA CONSULENZA FILOSOFICA

La nascita moderna della consulenza filosofica avviene nel 1981 grazie al contributo di Gerd Achenbach e all'apertura del primo servizio di *Philosophische Praxis*⁶. L'anno seguente, lo stesso Achenbach costituirà a Bergisch Gladbach, nei pressi di Colonia, la prima Società per la consulenza filosofica. Per più di dieci anni, l'esperienza della consulenza filosofica riguardò solamente due gruppi professionali, quello originario di Achenbach e il secondo nato poco dopo presso l'università di Amsterdam. Nel 1992 due professori universitari e filosofi iniziarono ad interessarsene negli Stati Uniti: Ran Lahav⁷ e Lou Marinoff, arrivando nel 1994 ad organizzare la prima conferenza internazionale di consulenza filosofica⁸. Da quel momento, iniziano a sorgere diversi gruppi di consulenti filosofi nel mondo e differenti modalità di sviluppo. Altre pratiche filosofiche emergono nello stesso periodo, prima tra queste quella dei *Cafè Philo*. È proprio nel 1992 che il filosofo Marc Sautet⁹, primo ad aprire uno studio di consulenza filosofica in Francia, crea casualmente il primo caffè filosofico, un luogo dove discutere e filosofeggiare liberamente e nel quale il filosofo ha il solo ruolo di facilitatore. In queste occasioni, non si parla di filosofia ma si pratica la filosofia, utilizzando lo strumento dialogico e indipendentemente dalle conoscenze pregresse in campo filosofico o intellettuale¹⁰. Da allora fioriscono centinaia di caffè filosofici in tutto il mondo, luoghi dove dialogare senza pregiudizio. Altra esperienza simile, trattata sempre da Sautet, è il *seminario di gruppo* che, nel caso francese riguardava un tema specifico, ovvero un seminario comunitario in cui

⁶ G.B. ACHENBACH, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità di vita*, Feltrinelli, Milano 2018², p. 19

⁷ Il primo articolo pubblicato sulla consulenza filosofica negli Stati Uniti fu proprio di Ran Lahav e Maria Tillmanns, i quali discutono sullo statuto della pratica filosofica e sul senso del fare filosofia in R. LAHAV - M. TILLMANNs, *Essays on Philosophical Counseling*, University Press of America (1995)

⁸ R. LAHAV, *Uscire dalla caverna di Platone. Consulenza filosofica, pratica filosofica e auto-trasformazione*, Lovey Book, Hardwik 2017², p. 20

⁹ N. POLLASTRI, *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Algra, Catania 2020, p. 30

¹⁰ M. SAUTET, *Socrate al caffè*, Ponte alle Grazie, Milano 1995, p. 45

si dialogava sulla nozione di autenticità¹¹. I più celebri seminari di questo genere sono di certo quelli di Achenbach, i *seminari del venerdì* che vedono come frequenti soprattutto ex ospiti del suo studio di consulenza filosofica. Unico criterio indispensabile per partecipare ad un seminario comunitario è avere un *atteggiamento filosofico*¹² che, per riprendere la definizione originaria di Aristotele, è quell'attitudine al senso della meraviglia¹³, alla capacità di farsi sorprendere e, seguendo il corso della storia della filosofia, quell'attitudine a contemplare nuove possibilità e a ripensare in modo analitico e critico.

Il problema della traduzione di *Philosophische Praxis* rivela fin da subito la complessità di significato dei termini e il relativo problema definitorio. *Praxis*, infatti in tedesco, significa contemporaneamente pratica o prassi e lo studio dove solitamente riceve il medico. Il primo tentativo di traduzione è ad opera di Seymon Hersh che pubblica nel 1980, sulla rivista *The Humanist*, l'articolo dal titolo *The Counseling Philosopher* nel quale confronta la sua attività di consulente filosofo a quella di un allenatore o di un ingegnere. Dal suo punto di vista, i suoi clienti si presentavano presso il suo studio non perché affetti da una qualche malattia o problemi ma motivati nell'*investire* sulla loro vita¹⁴. Diversi dubbi sorgono sul termine *counseling*¹⁵ e la sua possibile confusione con il campo prettamente psicologico. È Shlomit Schuster a sostenere quanto la consulenza filosofica non sia figlia del counseling psicologico, né di un approccio ibrido tra filosofia e psicologia¹⁶. L'origine sapienziale della filosofia antica e quindi una pregressa attività pratica del filosofare è ben descritta da Ran Lahav e Maria da Venza Tillmans nei termini del ritorno moderno a radici antiche delle pratiche filosofiche¹⁷. La filosofia non si è quindi occupata solamente di riflessioni intellettuali ma, soprattutto nell'antica Grecia e nelle scuole

¹¹ M. SAUTET, *Socrate al caffè*, Ponte alle Grazie, Milano 1995, p. 99

¹² L. NAVE – P.E. PONTREMOLI – E. ZAMARCHI (a cura di), *Dizionario del counseling filosofico e delle pratiche filosofiche*, Mimesis, Milano 2013, p. 51

¹³ ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2017, p. 11 (libro A 2, 982b)

¹⁴ S. HERSH, *The Counseling Philosopher*, *The Humanist* vol. 40, 3 (1980), pp. 32-34

¹⁵ P. RAABE, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, Apogeo, Milano 2006, p. 7

¹⁶ *Ibidem*

¹⁷ R. LAHAV - M. TILLMANNNS, *Essays on Philosophical Counseling*, University Press of America, Lanham (1995), p. ix

ellenistiche (dal sesto secolo a.C. fino al quarto secolo d.C.), anche di riflessioni applicate a modi di vivere concreti¹⁸. Prendiamo quanto lo storico Pierre Hadot scrive sugli stoici:

«Per esempio gli stoici lo dichiarano esplicitamente: per loro la filosofia è un “esercizio”. Ai loro occhi 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»¹⁹.

E proseguendo estende la riflessione a tutte le scuole filosofiche antiche, intendendone lo scopo principale come quello della cura della sofferenza dovuta alle passioni umane.

Già con il suo padre fondatore si apre il problema metodologico. Lo stesso Achenbach sostiene quanto dare un metodo alla filosofia sia un controsenso, non essendo la filosofia una scienza ma anzi affermando quanto «La filosofia non lavora con i metodi, ma sui metodi»²⁰. È certamente chiaro già da Achenbach quanto l’ospite²¹ o il cliente del consulente filosofico cerchino il suo servizio per comprendere il senso del loro agire e l’importanza della propria filosofia sull’agire²².

È Aristotele a mettere in relazione il fine della filosofia nella liberazione dall’ignoranza con la definizione implicita della filosofia come ricerca della conoscenza non collegata ad una qualche utilità pratica²³. D’altro canto, la filosofia antica ha sempre contenuto, a partire da Socrate, un atteggiamento rivolto alla pratica della vita quotidiana, alla filosofia come conoscenza e contemporaneamente come guida nella vita pratica²⁴.

¹⁸ R. LAHAV, *Uscire dalla caverna di Platone. Consulenza filosofica, pratica filosofica e auto-trasformazione*, Lovey Book, Hardwik 2017², p. 14

¹⁹ P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005, pp. 31-32

²⁰ G.B. ACHENBACH, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità di vita*, Feltrinelli, Milano 2018², p. 20

²¹ Achenbach prediligerà sempre usare il termine ospite per indicare il cliente

²² Per illustrare la presenza e il potere della propria filosofia sulla vita personale, Achenbach cita direttamente Karl Popper nel suo sostenere l’importanza di una revisione del proprio pensiero e filosofia che viceversa possono portarci ad esiti catastrofici. Popper definirà questo l’unico motivo di sopravvivenza della filosofia in K. POPPER, *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico*, Armando Editore, Roma 1975, p. 58

²³ ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2017, p. 11 (libro I A 2, 982b)

²⁴ G. GIACOMETTI, *Platone 2.0. La rinascita della filosofia come palestra di vita*, Mimesis, Milano 2016, p. 47

Alla base della ricerca e dell'impianto innovativo di Gerd Achenbach si può trovare innanzitutto una critica al mondo della filosofia accademica da lui stesso definita come elitaria²⁵ o come una sorta di *ghetto accademico*²⁶ nel quale impiegati accademici hanno allontanato la filosofia dalla vita delle persone comuni. Origine storica di questa deriva sarebbe il periodo medioevale dei monasteri che avrebbe opposto al *pensare insieme* dei filosofi antichi una sorta di gnosi dualistica filosofica con il suo rifiuto dell'esperienza e del mondo sensibile in favore della dimensione dello spirito sempre più codificato e senza contraddizioni. Il tempo in cui spostare la finitezza divenne così il domani della vita eterna, a discapito dei temi e dei problemi presenti dell'uomo. Dalla filosofia scolastica all'università, il dispotismo continuò a contraddistinguere la filosofia che era diventata una vera e propria disciplina per pochi eletti²⁷. In questo quadro, Achenbach segna la consulenza filosofica come l'ultima speranza per la filosofia di tornare ad essere vicina alle persone e alla loro vita, di riconquistare il proprio ruolo, antico e sempre possibile, di pratica di vita²⁸. Il mondo accademico risponde alle critiche talvolta con sdegno, alcune volte interpretando tale critica come frutto dell'invidia di chi non ha potuto far parte dello stesso mondo dell'università e altre volte invece condividendo il punto di vista di Achenbach²⁹. In particolare, sarebbe questo un punto di vista condiviso dalle persone comuni che vedono nella filosofia qualcosa di lontano dalla propria realtà ed eccessivamente astratta, quasi incomprensibile. Ermanno Bencivenga descrive ampiamente questo quadro critico della filosofia contemporanea descrivendola come uno studio della storia della disciplina oppure di questioni decisamente astratte a causa di un conformismo verso l'ideologia dominante del consumismo e dell'efficienza³⁰. Esempi come quello di Bencivenga si ritrovano in una tradizione critica all'accademia che coinvolge filosofi come Montaigne, Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche³¹. Achenbach arriva così a definire

²⁵ G.B. ACHENBACH, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità di vita*, Feltrinelli, Milano 2018², p. 150

²⁶ *Ivi*, p. 24

²⁷ *Ivi*, p. 151

²⁸ P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005, pp. 21 et 31

²⁹ N. POLLASTRI, *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Algra, Catania 2020, p. 58

³⁰ E. BENCIVENGA, *Per gioco e per passione*, Di Renzo, Roma 1999, p. 54

³¹ Sulla tesi antiaccademica della filosofia si veda F. SAVATER, *Filosofia contro Accademia*, Il Melangolo, Genova 1994 ma anche lo stesso G.B. ACHENBACH, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità di vita*, Feltrinelli, Milano 2018², p. 154-156

la consulenza filosofica come ad un rinnovato modo per interessare le persone comuni ad un dialogo filosofico nel quale discutere di temi e problemi con un filosofo³². Achenbach procede innanzitutto attraverso riflessioni e possibili definizioni di carattere antinomico, sostenendo innanzitutto che la consulenza filosofica non sia derivata dal counseling psicologico o dalla psicoterapia³³. La consulenza filosofica non mette in atto alcuna filosofia, non propone una propria visione del mondo ma invece si occupa del *filosofare*³⁴ prendendo una propria distanza dalle filosofie applicate. La consulenza diventa quindi uno strumento della filosofia e non il contrario³⁵ che ha come centro il soggetto pensante o il soggetto empirico, solitamente dimenticato nelle filosofie accademiche³⁶ e come modalità quella della riflessione³⁷. Al di là del problema o dell'esigenza della persona e a differenza delle professioni di cura, la filosofia si occupa innanzitutto di riflettere e criticare la domanda e i bisogni. La filosofia è un discorso sulle domande e non segue una qualche cultura delle soluzioni o della risoluzione di problemi pratici³⁸.

È Achenbach a promuovere un'aspra critica con tutti coloro che desideravano dare un metodo oppure stabilire concetti o parti necessarie all'interno della consulenza filosofica. La sua polemica riguardava anche chi si rifaceva espressamente a paradigmi filosofici espliciti, come nel caso di Gunter Witzany, filosofo tedesco a lui contemporaneo che si ispirava ad Apel e Habermas³⁹.

³² G.B. ACHENBACH, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità di vita*, Feltrinelli, Milano 2018², p. 36

³³ P. RAABE, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, Apogeo, Milano 2006, p. 7-8

³⁴ È Ran Lahav a fornire una distinzione tra la parola filosofia come esito del processo teoretico e la parola filosofare come attività del fare filosofia, in modo aperto e senza preconcetti. Il filosofare sarebbe quindi il nucleo della consulenza filosofica. Si veda R. LAHAV, *Uscire dalla caverna di Platone*, Lovey Books, Hardwik 2017², p. 16

³⁵ L. NAVE, *L'arte del counseling quale propedeutica al filosofare*, Rivista italiana di Counseling Filosofico, n. 3, 2007, pp. 28-41 e n. 4, 2008, pp. 30-48

³⁶ N. POLLASTRI, *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Algra, Catania 2020, p. 65

³⁷ G.B. ACHENBACH, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità di vita*, Feltrinelli, Milano 2018², p. 87

³⁸ *Ivi*, pp. 92-93

³⁹ N. POLLASTRI, *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Algra, Catania 2020, p. 78

1.1.2 LA CONSULENZA FILOSOFICA OLTRE I CONFINI TEDESCHI

La scuola olandese si è fin da subito occupata principalmente di questioni relazionali, anche in modo critico: riflettendo su possibili problemi che possono sorgere all'interno della consulenza filosofica a causa dell'asimmetria di potere tra consulente e ospite, o ancora nel fenomeno involontario di pressione dell'ospite, spinto all'adesione dei convincimenti del consulente filosofo⁴⁰. Significative le esperienze sorte nel campo della consulenza filosofica in azienda e in organizzazioni⁴¹, e alla scelta di dialogare su concetti piuttosto che sulle componenti emotive.

La consulenza filosofica approda fuori dall'Europa grazie a due autori fondamentali, entrambi israeliani: Ran Lahav e Shlomit Schuster⁴². Quest'ultima fu la prima ad aprire uno studio a Gerusalemme nel 1989, denominando la sua pratica *Philosophy Practice* e richiamandosi al fondatore Achenbach. La Schuster ribadirà l'indipendenza della consulenza filosofica, vista come una vera e propria forma di filosofia, e le professioni di cura come quelle psicoterapeutiche. La visione di Achenbach viene rafforzata dall'idea aperta di un modo di aiutare filosofico, senza schemi predittivi⁴³, e dall'idea per cui il consulente filosofo viene pagato dal suo ospite per pensare, lavorando in una terra di nessuno. È proprio Shlomit Schuster che parla delle pratiche filosofiche e della consulenza filosofica a Ran Lahav, l'altro esponente di punta che ha il merito di aver diffuso la conoscenza della consulenza filosofica nel mondo, insieme a Lou Marinoff. Se Ran Lahav si concentra maggiormente sul lavoro che, nella consulenza filosofica, è bene fare sulle proprie visioni del mondo⁴⁴ ma anche sul ruolo e la ricerca filosofica della saggezza come

⁴⁰ Si veda il lavoro di Ida Jongsma, fondatrice dell'associazione nazionale olandese di consulenza filosofica *Vereniging voor Filosofische Praktijk* cfr. I. JONGSMA, *Philosophical Counseling in Holland: History and open Issues*, in R. Lahav e M. Tillmans, *Essays on Philosophical Counseling*, University Press of America (1995)

⁴¹ Si veda il lavoro del consulente filosofo Eite Veening, in particolare in E. VEENING, *Denkwerk*, Phaeton, Culemborg 1994, dove si concentra nella descrizione dei concetti/pensieri come temi centrali della consulenza filosofica a dispetto delle emozioni che non sarebbero, secondo la sua impostazione, elemento di discussione filosofica

⁴² N. POLLASTRI, *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Algra, Catania 2020, p. 92

⁴³ S. SCHUSTER, *Philosophy Practice: An Alternative to Counseling and Psychotherapy*, Preager, Westport 1999, pp. 5-10

⁴⁴ R. LAHAV, *Uscire dalla caverna di Platone. Consulenza filosofica, pratica filosofica e auto-trasformazione*, Lovey Book, Hardwik 2017², p. 13 et p. 36

partecipazione ad “una realtà più grande”⁴⁵, Lou Marinoff impronta la consulenza filosofica sul fornire consigli e pillole di saggezza, molte volte criticati dagli stessi consulenti filosofici per le scarse competenze di base in filosofia⁴⁶ o per la modalità banalizzante⁴⁷. Lo stesso Marinoff ammetterà successivamente che l’unico modo praticabile per fare consulenza filosofica sarebbe quello indicato da Achenbach⁴⁸. Anche Roger Paden concorda con il ruolo fondamentale della visione del mondo dell’ospite ma diverge dagli altri autori per la rilevanza delle competenze psicologiche che, a suo dire, il consulente filosofico dovrebbe avere⁴⁹. Altro autore rilevante nel dibattito e nella diffusione mondiale della consulenza filosofica è il canadese Peter. B. Raabe che entra in conflitto con la scarsa organizzazione sistematica del fondatore Achenbach⁵⁰. Per Raabe, la consulenza filosofica non può essere esente dall’avere delle finalità e il dialogo filosofico diventa quindi uno strumento per ottenere la risoluzione di problemi immediati⁵¹⁵² e una modalità di insegnamento⁵³ o educazione delle competenze filosofiche che, generalmente, l’ospite ancora non possiede.

Le difficoltà di traduzione e relativa definizione del nome della nuova professione è presente dall’albero del dibattito italiano e, in particolare, dalla differenziazione di carattere associativo dei consulenti/counselor filosofici. Dalle macerie della prima unitaria associazione, l’Associazione di Counseling Filosofico, sorgono due associazioni distinte: Phronesis, Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica, formata in modo esclusivo

⁴⁵ R. LAHAV, *Oltre la filosofia. Alla ricerca della saggezza*, Apogeo, Milano, 2010, p. 20

⁴⁶ A. CARNICELLA, *Intervista a Davide Miccione*, Phronesis. Semestrale di filosofia, consulenza e pratiche filosofiche, seconda serie, 3 (2020), pp. 84-85

⁴⁷ N. POLLASTRI, *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Algra, Catania 2020, p. 99

⁴⁸ L’unico testo di Lou Marinoff che affronta in modo specialistico e critico la questione della consulenza filosofica è L. MARINOFF, *Philosophical Practice*, Academic Press, San Diego/London, 2002

⁴⁹ R. PADEN, *Defining Philosophical Counseling*, in “The Journal of applied Philosophy”, 12, 1 (1998), pp. 1-17

⁵⁰ N. POLLASTRI, *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Algra, Catania 2020, p. 103

⁵¹ P. RAABE, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, Apogeo, Milano 2006, p. 152

⁵² Oltre al parere contrario del fondatore Achenbach, appare rilevante il confronto con Ran Lahav che critica aspramente il perseguimento dei fini o dei bisogni da parte della filosofia che avrebbe, al contrario, il ruolo di porre in discussione i bisogni stessi dell’ospite e non di soddisfarli. Si veda nel merito R. LAHAV, *Pratica filosofica: Normalizzazione o trasformazione interiore?*, Phronesis. Semestrale di filosofia, consulenza e pratiche filosofiche, 6 (2006), pp. 10-11

⁵³ P. RAABE, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, Apogeo, Milano 2006, p. 164

da filosofi che desiderano mantenere lo spirito prettamente filosofico del fondatore Achenbach e di una consulenza *non terapeutica*⁵⁴. Dall'altra, la SICoF, Società Italiana di Counseling Filosofico, che è formata in modo ibrido da psicologi, psichiatri, psicoterapeuti e filosofi che desiderano realizzare un counseling di ispirazione filosofica⁵⁵. Con il termine consulenza, riferito alla filosofia, Luciana Regina cerca di determinare in modo affermativo quella disamina di temi e questioni relative ad una persona o ad un gruppo⁵⁶. Ran Lahav amplia questo concetto partendo dalla definizione di *pratica filosofica* come «una forma di filosofia che cerca di aiutarci a riflettere su noi stessi, a esaminare le nostre difficoltà, a sviluppare una migliore comprensione di noi stessi»⁵⁷ e quindi di affrontare meglio i vari temi della vita. Se il filosofo accademico produce teorie all'interno della realtà astratta tipica del pensiero concettuale, il praticante filosofico impregna la vita di riflessione filosofica. La parola pratica, oltre alla distinzione aristotelica e riferibile ad un fine concreto o ad un'opera⁵⁸, è possibile intenderla come tutto ciò in cui il soggetto è immerso⁵⁹. La pratica filosofica è diversa dalla filosofia applicata ovvero l'applicazione di idee astratte a situazioni concrete⁶⁰. La differenza tra la filosofia teorica e la pratica filosofica non vuole creare, nel dibattito riguardo alla consulenza filosofica, necessariamente un'opposizione tra le due. C'è un cuore comune che riguarda sempre il praticare la filosofia. Secondo Neri Pollastri, fare filosofia significa quasi sempre fare filosofia teoretica, che si parta dall'idea o da un fatto concreto relativo alla vita di qualcuno. Quel che fa quindi la differenza può essere l'effetto pratico⁶¹ che ha la filosofia nel praticarla, rispetto alla sola riflessione concettuale. Anche la parola consulenza può trarre in

⁵⁴ L. NAVE – P.E. PONTREMOLI – E. ZAMARCHI (a cura di), *Dizionario del counseling filosofico e delle pratiche filosofiche*, Mimesis, Milano 2013, p. 156

⁵⁵ L. BERRA, *La professione del Counselor Filosofico*, Rivista Italiana di Counseling Filosofico, 14 (2018), p. 2

⁵⁶ L. REGINA, *Un fare che è pensare*, Edizioni Unicopli, Milano 2006, p. 52

⁵⁷ R. LAHAV, *Oltre la filosofia. Alla ricerca della saggezza*, Apogeo, Milano 2010, p. 27

⁵⁸ ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2017, pp. 72-73 (libro II, 1, 993b 19-23)

⁵⁹ C. SINI, *L'analogia della parola, Filosofia e metafisica*, Jaca Books, Milano 1992, p. 76

⁶⁰ R. LAHAV, *Oltre la filosofia. Alla ricerca della saggezza*, Apogeo, Milano 2010, p. 28

⁶¹ N. POLLASTRI, *La filosofia è una pratica filosofica? Per una più precisa classificazione delle attività filosofiche extra muros* in F. Coniglione (a cura di), *Interpretare, vivere, con-filosofare. Studi in memoria di Rosaria Longo*, Bonanno, Acireale-Roma 2010, pp. 6-7

inganno⁶²; se la confrontiamo con altre forme non inerenti alla filosofia ci appare subito di fronte una dimensione asimmetrica tra il consulente che è esperto di una qualche disciplina e fornisce al cliente, che non possiede quelle competenze, consigli o pareri di merito. La parola consulenza va quindi messa in relazione, nel caso della consulenza filosofica, allo strumento principale del filosofare: il dialogo. La consulenza filosofica può essere definita come un dialogo filosofico. Stefano Zampieri sottolinea due caratteristiche che rendono un dialogo o un confronto veramente filosofico. La prima riguarda la cultura filosofica ovvero il bagaglio di saperi dei filosofi che ci hanno preceduto e che discutono nel dibattito presente. La seconda è il ritorno alla nascita della filosofia e a quel senso di *meraviglia*⁶³, quel gesto che toglie qualcosa dall'indifferenza all'interrogativo, alla curiosità, alla domanda e al desiderio della risposta⁶⁴. Sempre Zampieri mette l'accento sulla circolarità della consulenza filosofica⁶⁵, nella quale c'è un vero e proprio spostamento di ruolo degli attori considerati. Al contrario di una conferenza o formazione, nella consulenza c'è una vera e propria presenza attiva dei soggetti, non più meri ascoltatori o spettatori ma artefici del dialogo. Un altro elemento tipico del dialogo filosofico e della consulenza filosofica è l'utilizzo e la valorizzazione del linguaggio esperienziale. Questo approccio soggettivistico⁶⁶ distanzia le pratiche filosofiche, come quelle della consulenza, dalle metodologie scientifiche o terapeutiche che cercano di applicare modelli universali o oggettivi per comprendere i problemi umani. Ogni persona e ogni consulenza filosofica richiede un'analisi personalizzata e non replicabile. Il soggettivismo nella consulenza filosofica si manifesta anche nella scelta degli strumenti e delle tecniche da parte del consulente. Non esiste un metodo unico che possa essere seguito rigidamente; piuttosto, il consulente deve essere flessibile e adattare il proprio approccio alle esigenze specifiche del cliente. Questa personalizzazione dell'approccio è ciò che permette alla consulenza filosofica di affrontare in modo efficace una vasta gamma di problemi, dai dilemmi morali alle crisi esistenziali, e di offrire risposte che siano in sintonia con la realtà vissuta del

⁶² S. ZAMPIERI, *Manuale della consulenza filosofica*, Independently published Amazon Italia 2018, p. 9

⁶³ PLATONE, *Teeteto*, a cura di F. Trabattoni, Laterza, Bari 2016⁵, p. 39 (155d)

⁶⁴ S. ZAMPIERI, *Manuale della consulenza filosofica*, Independently published Amazon Italia 2018, pp. 13-14

⁶⁵ *Ivi*, pag. 27

⁶⁶ S. SCHUSTER, *Philosophy Practice: An Alternative to Counseling and Psychotherapy*, Preager, Westport 1999, pp. 67-68

cliente. Riflettere sull'esperienza in modo filosofico allo stesso tempo riconfigura l'esperienza vissuta in un modo più ampio e complesso⁶⁷. Si coglie così il ruolo fondamentale del distacco critico nella riflessione e nel dialogo filosofico ovvero quella capacità del consulente di mantenere una distanza dai problemi dell'ospite, pur continuando a partecipare al dialogo in modo significativo. Questo distacco non è sinonimo di disinteresse o di freddezza, ma piuttosto di una capacità di vedere le questioni da una prospettiva ampia e distaccata, distanza necessaria per generare un'interrogazione autenticamente valida. In questo contesto, il distacco critico serve a due scopi principali. In primo luogo, permette al consulente di evitare di imporre le proprie convinzioni o pregiudizi all'ospite, garantendo così che il processo di consulenza rimanga focalizzato sul cliente e sulle sue esigenze. In secondo luogo, aiuta a creare uno spazio di riflessione in cui il cliente può esaminare le proprie credenze e atteggiamenti senza sentirsi giudicato o influenzato, diventando un processo di esplorazione aperta ed evitando di trasformarsi in indottrinamento.⁶⁸ Il distacco critico è anche strettamente legato alla nozione di *epoché* fenomenologica⁶⁹, intesa come sospensione del giudizio, che permette al consulente di osservare i fenomeni senza preconcetti o interpretazioni predefinite. L'*epoché* fenomenologica diventa rilevante sia come metodo per il consulente sia come strumento da sviluppare nel cliente. Secondo Shlomit Schuster l'*epoché* fenomenologica consente al consulente filosofico di entrare in un dialogo con il cliente senza pregiudizi⁷⁰. In questo modo, il dialogo filosofico diventa un terreno comune in cui entrambe le parti possono esplorare insieme i temi senza che il consulente assuma una posizione di superiorità interpretativa. L'*epoché* non è solo un'operazione mentale riservata al consulente, ma può essere anche uno strumento pratico per l'ospite, che viene incoraggiato a sviluppare la capacità di sospendere i propri giudizi

⁶⁷ F. PAPI, *Capire la filosofia*, Ibis, Como-Pavia 1993, p. 80

⁶⁸ G.B. ACHENBACH, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità di vita*, Feltrinelli, Milano 2018², p. 56

⁶⁹ Il termine *epoché* ha origine nella filosofia di Edmund Husserl e rappresenta uno dei concetti chiave per comprendere la metodologia fenomenologica. Husserl ne *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* definisce questa sospensione del giudizio come un atto intenzionale attraverso il quale si sospendono o si mettono tra parentesi le convinzioni e i pregiudizi abituali per osservare i fenomeni in modo puro e immediato, senza che siano filtrati da interpretazioni preconcette. Husserl definisce l'*epoché* come un processo di riduzione fenomenologica che permette di accedere all'essenza delle esperienze soggettive. Si veda E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Einaudi, Torino 1961

⁷⁰ S. SCHUSTER, *Philosophy Practice: An Alternative to Counseling and Psychotherapy*, Preager, Westport 1999, p. 114

e preconcetti. L'ospite ha così la possibilità di mettere in discussione le proprie convinzioni e a considerare alternative interpretative che prima non erano prese in considerazione, esplorando le proprie esperienze da una prospettiva nuova e più distaccata. Anche il filosofo Pierre Hadot ha sottolineato l'importanza di una sospensione del giudizio come esercizio spirituale⁷¹, affermando che essa può liberare la mente da preconcetti limitanti e facilitare una visione più chiara e profonda della realtà⁷². In linea con questa prospettiva, l'*epoché* fenomenologica nella consulenza filosofica può essere vista come un esercizio pratico che aiuta il cliente a raggiungere una maggiore consapevolezza di sé e del proprio mondo, promuovendo una riflessione filosofica che è al tempo stesso critica e creativa.

Oltre alla sospensione del giudizio, l'*epoché* fenomenologica nella consulenza filosofica implica anche una forma di riduzione fenomenologica, che consente di concentrarsi sull'essenza delle esperienze senza essere distratti dalle loro manifestazioni superficiali o contingenti. Questo processo di riduzione permette di accedere a una comprensione più profonda e radicale delle questioni esistenziali che il cliente sta affrontando. La riduzione fenomenologica non consiste nel semplificare o ridurre la complessità dell'esperienza, ma piuttosto nel cercare di identificare i nuclei essenziali e le strutture fondamentali che costituiscono il vissuto del cliente. La riduzione fenomenologica diventa così uno strumento potente nella consulenza filosofica per far emergere i significati essenziali delle esperienze dell'ospite⁷³.

A partire dallo stesso Achenbach ma anche con gli autori successivi, è subito chiaro quanto la capacità e lo sforzo interpretativo e quindi l'ermeneutica siano basi fondanti della consulenza filosofica⁷⁴. Il dialogo ermeneutico, come lo concepiva Gadamer, è un incontro tra due prospettive diverse: quella del consulente e quella del cliente. In questo processo, entrambi cercano di comprendere meglio le esperienze dell'ospite, lavorando insieme per creare nuovi significati. Gadamer parlava di "fusione degli orizzonti", un concetto che descrive come le diverse prospettive si fondono durante il dialogo per

⁷¹ P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005, pp. 45-49

⁷² Lo stesso Hadot approfondisce il tema anche in *Che cos'è la filosofia antica?* del 1995

⁷³ R. LAHAV - M. TILLMANNNS, *Essays on Philosophical Counseling*, University Press of America, Lanham (1995), p. 95

⁷⁴ P. RAABE, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, Apogeo, Milano 2006, pp. 25-30

generare una comprensione più ricca⁷⁵. Vi è infatti un pericolo nel “monologo” autoriflessivo dell’ospite che, da solo, rischia di ricadere nella stessa visione, senza poterne esplorare di nuove⁷⁶. Nella consulenza filosofica, questo tipo di dialogo è essenziale. Il consulente non cerca solo di ascoltare le parole dell’ospite ma anche di comprendere i significati più profondi. Paul Ricœur sosteneva che l’interpretazione fosse un atto creativo, non solo una decodifica di significati nascosti⁷⁷ e che, in generale, comprendiamo meglio attraverso la comprensione di qualcosa di diverso da noi.⁷⁸ In altre parole, il consulente aiuta l’ospite a costruire nuovi significati e a vedere le sue esperienze sotto una luce diversa. L’ermeneutica permette, quindi, di dialogare sui diversi punti di vista e sulla realtà quotidiana⁷⁹ e di discutere il tema dell’influenza sociale e dei gruppi sulla singola persona, sulla sua visione del mondo e sul linguaggio⁸⁰. L’interpretazione diventa quindi un modo per l’ospite di confrontarsi con la propria realtà e di trovare nuove possibilità di azione.

1.1.3 LA CENTRALITÀ DEL FILOSOFO E LA META-TEORIA PRATICANTE

Ultimo tema definitorio della consulenza filosofica, ma non certo per importanza, è la centralità del filosofo. A partire dal fondatore Gerd B. Achenbach, l’importanza del filosofo come figura centrale nella pratica consulenziale è enfatizzata e ritenuta la base su cui poggiare questa pratica. Achenbach sostiene che «la consulenza filosofica è il filosofo»⁸¹,

⁷⁵ H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, p. 379

⁷⁶ Raabe descrive in *Teoria e pratica della consulenza filosofica* la partecipazione di tutte le parti del dialogo ad un linguaggio naturale, descritta da Habermas in *The Hermeneutic Claim to Universality* del 1980, il pericolo che il monologo della persona singola porti a ricadere nella medesima interpretazione e alla necessità dell’altro che può far emergere le condizioni e le genesi dei significati. Si veda P. RAABE, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*

⁷⁷ P. RICOEUR, *Dalla testualità all’azione. Saggi di ermeneutica II*, Morcelliana, Brescia 1986, p. 17

⁷⁸ ID., *Dalla testualità all’azione. Saggi di ermeneutica II*, Morcelliana, Brescia 1986, p. 33

⁷⁹ Il concetto di mondo di vita in riferimento alla vita quotidiana è introdotto da Husserl e sviluppato da Gadamer e Habermas, e ben descritto in *Verità e metodo* di Gadamer (op. cit.). Il mondo di vita rappresenta tutto ciò che costituisce la realtà quotidiana di un individuo: esperienze, credenze, valori e pratiche

⁸⁰ Un confronto utile è con la riflessione di P. L. Berger e T. Luckmann, illustrata in P.L. BERGER - T. LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna 1969. I due filosofi rilevano l’importanza della vita quotidiana nella trasmissione di codici sociali impliciti e del linguaggio come grande veicolo di questa trasmissione

⁸¹ G.B. ACHENBACH, *Consulenza Filosofica. Dialogo tra il filosofo e il cittadino*, Apogeo, Milano 2004, p. 18

sottolineando come il valore della consulenza non risieda in una teoria o in un metodo predefinito, ma nella capacità del filosofo di incarnare la filosofia come una pratica vivente. Questo implica che il filosofo consulente debba essere un testimone autentico della riflessione filosofica, il che richiede un impegno personale che va oltre la semplice applicazione di tecniche o metodologie, o i soli titoli di studio. Secondo Achenbach, il filosofo deve essere in grado di adattarsi alle esigenze specifiche del consultante, mantenendo sempre un atteggiamento di apertura e di disponibilità al dialogo. Questo ruolo richiede una continua rielaborazione critica delle proprie convinzioni e un equilibrio tra la pratica di vita e la riflessione teorica, elementi che sono essenziali per accompagnare efficacemente il consultante nel suo percorso filosofico⁸².

Venendo ai principali protagonisti del dibattito in lingua italiana, troviamo un convincimento unitario sul valore del filosofo nella consulenza filosofica. Carlo Basili descrive il filosofo come una guida che, attraverso un approccio cauto e riflessivo, accompagna il consultante in un processo di esplorazione esistenziale⁸³. Augusto Cavadi enfatizza l'importanza della pratica filosofica come un modo di essere al mondo, piuttosto che una mera trasmissione di conoscenze⁸⁴. Questa visione del filosofo come compagno piuttosto che come guida autoritaria è condivisa anche da Giorgio Giacometti, che considera la consulenza filosofica come una pratica che dovrebbe avvicinarsi alla saggezza degli antichi, in cui il filosofo aiuta il consultante a riconoscere ciò che è meglio per lui/lei essere, pensare e fare⁸⁵. Per Marta Mancini, il filosofo non è semplicemente un professionista ma una figura che incarna la filosofia come un modo di essere⁸⁶. Mancini ritiene che la consulenza filosofica debba essere vista come una *bildung*, una formazione continua che coinvolge tanto il filosofo quanto il consultante in un percorso di crescita personale. Secondo Davide Miccione, il filosofo consulente deve essere in grado di tradurre le riflessioni teoriche in pratiche di vita, rendendo la filosofia accessibile e rilevante per il consultante.

⁸² G.B. ACHENBACH, *Consulenza Filosofica. Dialogo tra il filosofo e il cittadino*, Apogeo, Milano 2004, p. 22

⁸³ A. CARNICELLA, *Ventennale Phronesis, intervista a Carlo Basili, Augusto Cavadi, Giorgio Giacometti, Marta Mancini, Davide Miccione, Neri Pollastri, Norma Romano, Alessandro Volpone, Stefano Zampieri, Chiara Zanella*, Phronesis. Semestrale di filosofia, consulenza e pratiche filosofiche, Anno IV seconda serie, 6 (2003), p. 23

⁸⁴ *Ivi*, p. 24

⁸⁵ *Ivi*, p. 25

⁸⁶ *Ivi*, p.26

Questa *svolta pratica* non significa banalizzare la filosofia o ridurla a semplici consigli pratici, ma piuttosto riconoscere che la vera forza della filosofia risiede nella sua capacità di trasformare la vita concreta attraverso una riflessione profonda e rigorosa⁸⁷. In questo senso, Miccione rileva quanto la filosofia debba essere frequentata e vissuta nel tempo dal consulente filosofo. La filosofia assume, così, il ruolo di bisogno da raggiungere, vocazione, divertimento e missione. Per Luciana Regina, il consulente filosofo ha un ruolo centrale in quanto il *filosofare* si distingue dal pensare in generale e, ancor più, dal senso comune che i filosofi chiamano opinione, molto spesso fondata su apparenze⁸⁸. Neri Pollastri, dal canto suo, insiste sul fatto che il filosofo consulente debba essere il garante della qualità del pensiero sviluppato durante la consulenza. Questo non significa applicare teorie preconfezionate, ma piuttosto filosofare in modo rigoroso e creativo, adattandosi alle specificità di ogni consultante.⁸⁹ Pollastri critica l'idea che la consulenza filosofica possa ridursi a un insieme di tecniche o metodi standardizzati, sottolineando che essa deve rimanere un processo di ricerca filosofica autentica.

Appare, in conclusione, ancor più particolare e unico della consulenza filosofica la tesi della *meta-teoria praticante* e l'obiettivo di superamento del bisogno espresso nella consulenza stessa. Zanella e Giacometti rilevano possibili limiti e soluzioni a riguardo dell'istituzione della professione del consulente filosofico proprio a riguardo di queste componenti molto diverse da altre professioni regolate. Per Zanella e Giacometti, entrambi i limiti possono essere superati a livello professionale dalla storia esperienziale dei consulenti filosofici⁹⁰ che traccia delle assonanze di casi, domande e temi. Come anche nel caso della discussione del bisogno portato dall'ospite⁹¹, esso non viene affatto svalutato ma è centrale nella ricerca di domande che sottostanno a quel bisogno emerso.

⁸⁷ D. MICCIONE, *La svolta pratica. Presupposti, classificazioni e conseguenze*, Algra Editore, Viagrande Catania 2020, pp. 76-81

⁸⁸ L. REGINA, *Un fare che è pensare*, Edizioni Unicopli, Milano, 2006, pp. 28-31

⁸⁹ A. CARNICELLA, *Ventennale Phronesis, intervista a Carlo Basili, Augusto Cavadi, Giorgio Giacometti, Marta Mancini, Davide Miccione, Neri Pollastri, Norma Romano, Alessandro Volpone, Stefano Zampieri, Chiara Zanella*, Phronesis. Semestrale di filosofia, consulenza e pratiche filosofiche, Anno IV seconda serie, 6 (2003), p. 27

⁹⁰ C. ZANELLA, G. GIACOMETTI, *Dalla teoria alla professione. Lettura a quattro mani del lavoro di ricerca Phronesis sulla consulenza filosofica biennio 2016-2018*, Phronesis. Semestrale di filosofia, consulenza e pratiche filosofiche, seconda serie, (1) 2019, pp. 11-13

⁹¹ G.B. ACHENBACH, *Consulenza Filosofica. Dialogo tra il filosofo e il cittadino*, Apogeo, Milano 2004, p. 76

La capacità del filosofo di domandarsi quel che altri danno per scontato non è solo un tema centrale per la definizione dei ruoli nella consulenza filosofica ma è un tema discusso fino dagli albori della filosofia in Occidente. Basti pensare all'immagine di Talete, prototipo del filosofo, che per osservare e riflettere sul cielo stellato cade in un pozzo e viene deriso dalla serva, così come descritto da Platone⁹². L'arte del domandare e nello stare nella domanda stessa è quindi la caratteristica del filosofo a tal punto da non porre il suo sguardo nelle cose più vicine e ovvie.

Gli ultimi 20 anni di ricerca e pratica della consulenza filosofica hanno avuto fasi differenti tra loro, dalla spinta iniziale dei primi autori all'entusiasmo delle prime fasi fino ad un periodo di minor espansione come quello degli ultimi anni⁹³. Le fonti relative a questa pratica filosofica, la sua modalità non affermativa da un punto di vista metodologico e il confronto con le altre professioni, soprattutto quelle regolamentate, rendono impensabile l'ultimazione di un lavoro definitivo e, anzi, proprio la componente filosofica della consulenza mantiene viva la domanda su un linguaggio comune, percorsi e modalità teorico-pratiche. Fin dalla sua nascita, la consulenza filosofica si è subito confrontata e distanziata dalla psicologica e dalle pratiche psicoterapeutiche, distanziamento rilevante per meglio comprendere la natura filosofica di questa pratica.

⁹² PLATONE, *Teeteto*, a cura di F. Trabattoni, Laterza, Bari 2016⁵, p. 176 (174 a.b)

⁹³ A. CARNICELLA (a cura di), *Ventennale Phronesis, intervista a Carlo Basili, Augusto Cavadi, Giorgio Giacometti, Marta Mancini, Davide Miccione, Neri Pollastri, Norma Romano, Alessandro Volpone, Stefano Zampieri, Chiara Zanella*, Phronesis. Semestrale di filosofia, consulenza e pratiche filosofiche, Anno IV seconda serie, 6 (2003), pp. 11-13

1.2 CONSULENZA FILOSOFICA, PSICOTERAPIA E PSICOLOGIA

1.2.1 CONSULENZA FILOSOFICA E PSICOTERAPIA

La psicoterapia è un processo terapeutico che si basa su tecniche psicologiche scientificamente validate, progettate per trattare problemi mentali, emotivi e comportamentali. Si svolge all'interno di una relazione strutturata tra un terapeuta qualificato e un paziente, con l'obiettivo di migliorare il benessere del paziente, alleviare i sintomi psicologici e favorire cambiamenti positivi nel modo in cui la persona pensa, si comporta e gestisce le emozioni⁹⁴. La psicoterapia può essere applicata in diversi contesti, come sedute individuali, di coppia, familiari o di gruppo, e si avvale di vari approcci teorici, tra cui la psicoanalisi, la terapia cognitivo-comportamentale e la terapia umanistica. L'American Psychological Association (APA) definisce la psicoterapia come «l'applicazione di metodi clinici e relazionali intenzionali, basati su principi psicologici, con lo scopo di aiutare le persone a cambiare i loro comportamenti, pensieri, emozioni o altre caratteristiche personali in modi che siano considerati desiderabili»⁹⁵. Fin dalla sua fondazione contemporanea, il tema della distinzione e della possibile sovrapposizione tra consulenza filosofica e psicoterapia è risultato dirimente per una fondazione chiara della pratica filosofica e per non creare confusione nei confronti degli ospiti/consultanti. Il principale terreno di scontro, e contemporaneamente la prima differenza disciplinare ed epistemologica, dipende direttamente dal dualismo salute/malattia e dal paradigma terapeutico imperante nelle nostre società^{96,97}. In questa visione, il paradigma terapeutico non descrive solamente la malattia psichica ma arriva ad essere un vero e proprio modo di pensare e vedere il mondo. Qualsiasi problema collettivo assume, in una cultura dell'*emozionalismo*⁹⁸, risvolti individuali e psicologici prevalenti. Quello che quindi prima era considerato come un

⁹⁴ Si confronti la definizione fornita dal vocabolario online Treccani in www.treccani.it (cons. 31/08/2024)

⁹⁵ American Psychological Association (2020). *Dictionary of Psychology*, Washington DC: APA, p. 15

⁹⁶ N. POLLASTRI, *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Algra, Catania 2020, pp. 121-122

⁹⁷ Neri Pollastri cita, ne *Il pensiero e la vita*, direttamente i lavori del sociologo inglese Frank Furedi a riguardo della pervasività del paradigma terapeutico e della presenza esasperante della psicologia nella vita sociale. È utile il confronto con F. FUREDI, *Il nuovo conformismo. Troppa psicologia nella vita quotidiana*, Feltrinelli, Milano 2005 e, dello stesso autore, F. FUREDI, *Culture of fear: risk taking and the morality of Low Expectation*, Cassel, London 1997

⁹⁸ F. FUREDI, *Il nuovo conformismo. Troppa psicologia nella vita quotidiana*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 23

problema o un'opportunità politica, educativa e/o sociale è classificata nel tempo presente come una malattia oppure uno stato di benessere del singolo⁹⁹.

Un prima e fondamentale forma di distinzione tra la consulenza filosofica e la psicoterapia è quindi il paradigma generale delle due discipline e relative pratiche. La consulenza filosofica non deve essere intesa come una forma di terapia alternativa¹⁰⁰, ma come un dialogo che mira a far emergere nuove prospettive e significati nella vita del consultante. non interviene per curare uno stato di disagio psichico o malattia, qualcosa di rotto o disfunzionale, come accade nella psicoterapia, ma un'occasione di riflessione che si basa sulla capacità del consultante di esplorare il proprio pensiero e di confrontarsi con esso¹⁰¹.

Pollastri inoltre mette in luce come il filosofo consulente si occupi di *pensieri sani*, ossia di quelle convinzioni e riflessioni che non derivano da una patologia, ma che comunque possono causare disagio esistenziale o confusioni di senso. La consulenza filosofica diventa quindi un processo di chiarificazione, di confronto e di costruzione di significato, in cui il consultante è accompagnato in un percorso di esplorazione del proprio pensiero e delle proprie scelte di vita. Pollastri conclude che «la consulenza filosofica si distingue dalla psicoterapia per il suo approccio non interventista e per la sua fiducia nella capacità del consultante di trovare, attraverso il dialogo filosofico, le proprie risposte e soluzioni»¹⁰². Anche Achenbach, fondatore della consulenza filosofica moderna, ha offerto una riflessione approfondita sulla distinzione tra consulenza filosofica e psicoterapia, che rimane centrale per comprendere la natura e la specificità della pratica filosofica rispetto a quella terapeutica. Achenbach ha sempre sostenuto che la consulenza filosofica e la psicoterapia operino su livelli e ambiti diversi, con obiettivi e metodologie chiaramente

⁹⁹ Sul dominio delle emozioni e la loro fragilità, è interessante il contributo della ricerca sociologica, in particolare del lavoro di Zygmunt Bauman e di Richard Sennett. Si confrontino la fragilità delle emozioni di Bauman, descritte in Z. BAUMAN, *Amore liquido: sulla fragilità dei legami affettivi*, Laterza, Bari 2004 con l'instabilità delle emozioni causate dal capitalismo dell'incertezza in R. SENNETT, *L'uomo flessibile: le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano 2000. In entrambi gli autori causa ed effetto dell'emozionalismo sono da imputare a dinamiche e tendenze sociali quali l'individualismo e il capitalismo

¹⁰⁰ G. GIACOMETTI (a cura di), *Sofia e psiche. Consulenza filosofica e psicoterapie a confronto*, Liguori editore, Napoli 2010, pp. 1-8

¹⁰¹ N. POLLASTRI, *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Algra, Catania 2020, pp. 64-75

¹⁰² ID., *La consulenza filosofica. Una nuova forma di dialogo.*, Edizioni Magi, Roma 2006, p.48

distinti. Achenbach critica la psicoterapia per la sua tendenza divisiva¹⁰³ a patologizzare problemi esistenziali e morali che, a suo avviso, non dovrebbero essere trattati come malattie mentali. Secondo Achenbach, la psicoterapia, con il suo focus clinico, spesso riduce le crisi esistenziali a disturbi psicologici, trattando questioni profonde della vita umana come se fossero sintomi di patologie da curare. Egli ritiene che molte delle preoccupazioni portate dai pazienti in psicoterapia siano in realtà questioni filosofiche che richiedono una riflessione critica piuttosto che una cura clinica. Achenbach afferma che «la consulenza filosofica non è una terapia e non deve esserlo. Non cura, non si occupa della psiche in quanto malata, ma si rivolge all'individuo come essere pensante e responsabile, capace di riflessione critica e di decisione autonoma»¹⁰⁴. In altre parole, mentre la psicoterapia mira a ristabilire un equilibrio psichico e a curare disturbi mentali, la consulenza filosofica si occupa di aiutare le persone a confrontarsi con le questioni fondamentali della loro esistenza, stimolando la loro capacità di pensiero critico e di auto-comprensione. Achenbach distingue nettamente tra il ruolo del filosofo consulente e quello del terapeuta. Mentre il terapeuta è visto come un esperto che applica tecniche specifiche per trattare problemi psicologici, il filosofo consulente è un interlocutore che accompagna il consulente in un percorso di riflessione critica, senza fornire soluzioni precostituite. Il filosofo, secondo Achenbach, «non interviene per curare, ma per dialogare; non offre soluzioni, ma apre spazi di riflessione»¹⁰⁵. Achenbach sottolinea anche la dimensione pubblica e morale della consulenza filosofica, che si rivolge all'*io cittadino* dell'individuo, piuttosto che al sé psicologico. Anche Ran Lahav nella sua proposta definitoria della consulenza filosofica mette al centro un lavoro sulla visione del mondo di tipo dialogico-concettuale¹⁰⁶. Neri Pollastri, seguendo l'impostazione di Achenbach e volendo mettere al centro la persona e la sua dignità, arriva a affermare che la consulenza sia l'esatto contrario della terapia: nella consulenza filosofia si è ricercatori di nuovi mondi e se si è malati, la persona entra nella consulenza filosofica lasciando fuori la malattia¹⁰⁷.

¹⁰³ G.B. ACHENBACH, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità di vita*, Feltrinelli, Milano 2018², pp. 74-76

¹⁰⁴ ID., *Consulenza Filosofica. Dialogo tra il filosofo e il cittadino*, Apogeo, Milano 2004, p. 22

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 24

¹⁰⁶ R. LAHAV, *Comprendere la vita*, Apogeo, Milano 2004, pp. 9-12

¹⁰⁷ N. POLLASTRI, *Consulente filosofico cercasi*, Apogeo, Milano 2007, pp. 45-46

1.2.2 CONSULENZA FILOSOFICA E PSICOLOGIA

Ancora più predittiva è la riflessione sulle differenze tra filosofia e psicologia, discorso ancor più complesso ma non indifferente per stabilire possibili confini tra discipline e pratiche prese in esame. Una delle differenze prese in esame fin dagli albori della sua riscoperta contemporanea riguarda la relazione di potere all'interno della consulenza. Nella consulenza psicologica e nel supporto esiste un rapporto non paritario tra chi è di supporto e chi riceve supporto. Nella consulenza filosofica questo non accade e, al contrario, la consulenza filosofica si realizza quando il dialogo è paritario tra il filosofo e il suo ospite¹⁰⁸.

Una delle principali differenze disciplinari, descritte da Engel, è che la filosofia si occupa di questioni di carattere normativo e concettuale, mentre la psicologia è una scienza empirica che si basa sull'osservazione e sull'esperimento. La filosofia, secondo Engel, mira a chiarire i concetti fondamentali come la verità, la razionalità e la giustificazione, e a esplorare le implicazioni logiche e morali di diverse teorie della mente. La psicologia, d'altra parte, si concentra sull'analisi dei processi mentali dal punto di vista comportamentale e cognitivo, utilizzando metodi sperimentali per raccogliere dati su come funziona la mente. Engel afferma che «la filosofia è interessata a capire cosa significhi sapere, pensare, volere e agire, mentre la psicologia si preoccupa di spiegare come questi processi avvengono in termini empirici»¹⁰⁹. Questa distinzione implica che la filosofia non si occupa tanto di come le persone effettivamente pensano o agiscono, ma piuttosto di quali siano le condizioni logiche e concettuali che rendono possibile la conoscenza e l'azione. La psicologia, al contrario, studia come i processi mentali si manifestino nella pratica, utilizzando strumenti e tecniche per osservare e misurare i fenomeni mentali. Un altro punto di divergenza tra psicologia e filosofia riguarda la natura della razionalità e delle emozioni¹¹⁰. Mentre la psicologia tende a descrivere la razionalità in termini funzionali e a esplorare il ruolo delle emozioni come fattori che influenzano il comportamento, la filosofia si interroga su cosa significhi essere razionali in un senso più profondo e

¹⁰⁸ N. POLLASTRI, *Consulente filosofico cercasi*, Apogeo, Milano 2007, pp. 50-51

¹⁰⁹ P. ENGEL, *Filosofia e psicologia*, Einaudi, Torino 2000, p. 84

¹¹⁰ E. FISCHER, *How to Practise Philosophy as Therapy: Philosophical Therapy and Therapeutic Philosophy*, *Metaphilosophy*, 42, 1-2 (2011), pp. 51-55

normativo¹¹¹. Engel osserva che «la psicologia cerca di spiegare perché le persone spesso agiscono in modo irrazionale o emotivo, mentre la filosofia si domanda cosa significhi agire in modo razionale e come le emozioni possano essere integrate in un quadro razionale»¹¹². Questa distinzione mette in luce come la filosofia e la psicologia, pur occupandosi di temi simili, adottino prospettive e approcci metodologici diversi. La filosofia mira a stabilire i principi generali che dovrebbero guidare la razionalità e l'etica, mentre la psicologia esplora le manifestazioni concrete di questi principi nel comportamento umano. Altra differenza dirimente riguarda la ricerca psicologica delle cause e invece la ricerca filosofica delle ragioni, ragioni che riguardano un senso più ampio e che non sono funzionali a comportamenti o a schemi predittivi¹¹³.

Esiste certamente, nel dibattito scientifico sul tema, ancora una posizione mediana. Ran Lahav riconosce che la consulenza filosofica possa beneficiare¹¹⁴ di una comprensione interdisciplinare, attingendo alle conoscenze della psicologia, per arricchire il dialogo filosofico¹¹⁵. Tuttavia, egli mette in guardia contro la confusione dei ruoli e delle finalità tra queste discipline. Lahav sostiene che, sebbene la psicologia offra preziose intuizioni sui meccanismi mentali e comportamentali, la consulenza filosofica debba mantenere la propria identità e non trasformarsi in una pratica terapeutica. Lahav osserva: «la psicologia offre una comprensione empirica delle dinamiche mentali, fornendo strumenti utili per analizzare i comportamenti e le emozioni. Tuttavia, la consulenza filosofica si spinge oltre, esplorando i valori, le credenze e i significati che guidano l'esistenza del consulente»¹¹⁶. Questa distinzione è essenziale per preservare l'integrità della consulenza filosofica e per garantire che essa non si sovrapponga in modo improprio alle competenze della psicologia e della psicoterapia. Le due discipline sono complementari e non

¹¹¹ R. LAHAV, *Using Analytic Philosophy in Philosophical Counselling*, Journal of Applied Philosophy, Vol.10, 2 (1993), pp. 248-250

¹¹² P. ENGEL, *Filosofia e psicologia*, Einaudi, Torino 2000, p. 90

¹¹³ N. POLLASTRI, *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Algra, Catania 2020, pp. 131-132

¹¹⁴ R. LAHAV, *Is Philosophical Counseling That Different from Psychotherapy?*, International Journal of Applied Philosophy, 9, No. 2 (1995), pp. 25-32

¹¹⁵ ID., *La pratica filosofica è così differente dalla psicoterapia?*, Phronesis. Semestrale di filosofia, consulenza e pratiche filosofiche, aXIII, 23-24 (2015), pp. 10-14

¹¹⁶ ID., *Comprendere la vita*, Apogeo, Milano 2004, p. 48

sovrapposte, occupandosi di dimensioni diverse della vita¹¹⁷. Ran Lahav si chiede, inoltre, quanto ci sia di filosofico all'interno della psicologia e delle psicoterapie, o almeno di alcuni suoi paradigmi, ritenendo non problematica tale presenza, a tratti utile ad altre professioni ma pur sempre con obiettivi distinti. Le due discipline dovrebbero potere avere una relazione positiva di collaborazione¹¹⁸. Allo stesso modo, anche grandi filosofi hanno parlato di psicologia e di questioni che ad essa possono essere riferite¹¹⁹.

1.2.3 IL CASO PARTICOLARE DEL COUNSELING

Un terreno comune tra la consulenza filosofica e la psicologia può essere il counseling. Il counseling nelle sue diverse tipologie, è un intervento breve, centrato su problemi specifici e orientato alla soluzione. In Italia, è una pratica tipica del supporto e della consulenza psicologica¹²⁰ che aiuta i clienti ad esplorare e comprendere meglio i propri pensieri, le emozioni, i comportamenti, e a sviluppare strategie per affrontare le sfide quotidiane¹²¹. Alla fine degli anni Novanta del secolo scorso, la consulenza filosofica arrivò in Italia e, nel 1999, viene fondata la prima associazione dal nome “Associazione italiana counseling filosofico”¹²². L'associazione includeva filosofi, psicologi e medici che si occupavano di counseling ad orientamento filosofico. Già nel 2001 l'associazione viene sciolta a causa

¹¹⁷ R. LAHAV, *Comprendere la vita*, Apogeo, Milano 2004, p. 67

¹¹⁸ La collaborazione tra psicologia e filosofia è evidente, ad esempio, nella teorizzazione e pratica relativa all'*analisi biografica a orientamento filosofico* che, partendo dalle basi comuni della psicologia del profondo e della filosofia, stabilisce una pratica per la ricerca di senso per gli individui e per i gruppi. L'idea del fondatore, Romano Madera, è quella di superare le spaccature delle discipline a favore di uno sguardo d'insieme. Si vedano R. MADERA, *La carte del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*, Raffaello Cortina, Milano 2012 e P. BARTOLINI - C. MIRABELLI, *L'analisi filosofica. Avventure del senso e ricerca mito-biografica*, Mimesis, Milano-Udine 2019

¹¹⁹ Neri Pollastri cita, a titolo esemplificativo, Platone e Aristotele, Spinoza, Kant, Hegel, Husserl, Heidegger e Wittgenstein. Tutti questi grandi autori avrebbero parlato di psicologia come di una conoscenza da comprendere come molte altre e mai riducendone il senso ad una spiegazione acausale. Si veda N. POLLASTRI, *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, pp. 133-135

¹²⁰ Sul dibattito italiano relativo alla pratica del counseling e alla tutela della professione dello psicologo, vale la pena citare la posizione dell'Ordine Nazionale Psicologi contenuta nel documento di approfondimento dal titolo *Il Fenomeno Counseling tra nuova Professione e Esercizio Abusivo*, a cura del Gruppo di Lavoro Tutela della professione, coordinato da Mauro Grimoldi, disponibile sul sito www.psy.it (cons. 02.09.2024)

¹²¹ J. MCLEOD, *Introduzione alla consulenza*, Franco Angeli, Milano 2003, p. 29

¹²² L. NAVE – P.E. PONTREMOLI– E. ZAMARCHI (a cura di), *Dizionario del counseling filosofico e delle pratiche filosofiche*, Mimesis, Milano 2013, p. 156

delle divergenze tra filosofi e psicologi sulla natura della disciplina e della pratica professionale. Nascono così le due associazioni più rilevanti in Italia: *Phronesis – Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica*, che aderisce alla *Internationale Gesellschaft für Philosophische Praxis* (fondata da G. Achenbach) e la Società Italiana di Counseling filosofico (SICoF) che aderisce alla principale associazione nazionale di counseling¹²³. Nel caso di Phronesis, la consulenza filosofica è distinta nettamente dalla psicologia e va praticata da filosofi (laureati in filosofia o con titoli superiori). Per SICoF, il counseling filosofico è invece una pratica di counseling vera e propria e quindi il professionista può essere un laureato in diverse discipline (dalla filosofia alla medicina, alle scienze politiche e altre). In questo contesto, è comunque chiaro che il counseling sia una pratica di aiuto e di supporto che risponde ad una domanda o a un dubbio del cliente¹²⁴ o comunque interviene su questioni della vita¹²⁵. Al contrario, come già chiarito in precedenza, la consulenza filosofica non è una relazione d'aiuto, non ha come obiettivo quello di rispondere ad un problema del consultante; anzi segue la strada di un dialogo filosofico alla ricerca di senso¹²⁶ che metta in discussione la domanda stessa e i soggetti coinvolti¹²⁷. Proprio Pollastri ritiene quindi che la consulenza filosofica sia una *professione paradossale* perché, in pratica, esiste negando ciò che viene richiesto, facendo altro dal dare risposte e addirittura arrivando a mettere in discussione la domanda stessa del consultante¹²⁸. La filosofia pratica, all'interno della consulenza filosofica, ha quindi il compito di modificare il senso del problema, arrivando a ricercare il senso della domanda e del soggetto stesso che si pone la domanda¹²⁹. La richiesta o il bisogno della filosofia pratica e della consulenza filosofica dipendono direttamente dalla curiosità umana ma ancor più dal periodo in cui viviamo.

¹²³ N. POLLASTRI, *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Algra, Catania 2020, pp. 112-113

¹²⁴ L. BERRA, *La professione del Counselor Filosofico*, Rivista Italiana di Counseling Filosofico, 14 (2018), p. 2

¹²⁵ ID., *L'identità del counseling filosofico: rapporti con la consulenza filosofica e la professione di psicologo*, Rivista Italiana di Counseling Filosofico, 8 (2012), p. 36

¹²⁶ N. POLLASTRI, *Consulente filosofico cercasi*, Apogeo, Milano 2007, pp. 62-63

¹²⁷ ROVATTI A., *La filosofia può curare?*, Raffaello Cortina, Milano 2006, pp. 33-35

¹²⁸ N. POLLASTRI, *Consulente filosofico cercasi*, Apogeo, Milano 2007, pp. 64

¹²⁹ A. ROVATTI, *La filosofia può curare?*, Raffaello Cortina, Milano 2006, pp. 36-40

Umberto Galimberti rende chiara la differenza di ruolo tra le discipline:

«Qui occorre la pratica filosofica. Fin dal suo sorgere, la filosofia si è applicata alla ricerca di senso. E mentre la psicoanalisi, nei suoi momenti più alti, si è limitata a curare le sofferenze dell'anima provocate dalle condizioni del mondo, ottenendo come risultato una presa di distanza individuale dal vuoto di senso, la filosofia non ha mai esitato a mettere in questione il mondo, che oggi si identifica con la tecnica, in cui sono da reperire le radici dell'insensatezza. Dall'insensatezza non si esce con una cura, perché il disagio non origina dall'individuo, ma dal suo essere inserito in uno scenario, quello tecnico, di cui gli sfugge la comprensione. E se il problema è la comprensione, gli strumenti filosofici sono gli unici idonei per orientarsi in un mondo il cui senso, per l'uomo, si sta facendo sempre più recondito e nascosto»¹³⁰.

La riflessione sul senso o l'insensatezza dell'esistenza può essere affrontata nella consulenza filosofica attraverso il dialogo e discutendo dei temi propri della filosofia quali la conoscenza, i valori¹³¹ e il tema del dolore in relazione al senso. La consulenza filosofica non è, quindi, solo un dialogo sulla domanda e sul senso ma una vera e propria pratica trasformativa delle proprie visioni sul mondo¹³² che si fonda sulla continua ricerca. Stare nella ricerca significa partire dal presupposto originario della filosofia e da Socrate attraverso il *sapere di non sapere* inteso come essere coscienti della precarietà della conoscenza stessa¹³³. La posizione gnoseologica è ben chiarita da Platone nel *Teeteto* quando descrive la storia in cui Talete, primo filosofo della storia occidentale, mentre ammirava le stelle in cielo cadde in un pozzo¹³⁴ e venne preso in giro dalla serva che lo derise affermando che non si premurava di accorgersi delle cose più vicine, per occuparsi di cose così lontane. La storia che ben si applica, secondo Platone, a qualunque filosofo vuole descrivere il pensiero filosofico come un domandarsi su cose non banali, più ampie e meno evidenti¹³⁵. Questo atteggiamento filosofico, parte fondamentale della consulenza

¹³⁰ U. GALIMBERTI, *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli, Milano 2024, p. 10

¹³¹ L. NAVE – P.E. PONTREMOLI – E. ZAMARCHI E. (a cura di), *Dizionario del counseling filosofico e delle pratiche filosofiche*, Mimesis, Milano 2013, pp. 408-409

¹³² *Ivi*, pp. 52-53

¹³³ N. POLLASTRI, *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Algra, Catania 2020, pp. 167-168

¹³⁴ PLATONE, *Teeteto*, Laterza, Bari 2016⁵, p. 91-92 (174a-b)

¹³⁵ L. NAVE – P.E. PONTREMOLI – E. ZAMARCHI (a cura di), *Dizionario del counseling filosofico e delle pratiche filosofiche*, Mimesis, Milano 2013, p. 52

filosofica, parte dallo stare nella domanda come forma di resistenza a risposte semplificate e alla tendenza alle verità immutabili¹³⁶.

Proprio l'argomento e la discussione sul significato e sul senso pone la questione del rapporto tra la filosofia e la religione. Se la consulenza filosofica non è una pratica di cura psicologica o psicoterapeutica, nell'affrontare la domanda sul senso dell'esistenza si confronta con le religioni e i sistemi di credenza.

¹³⁶ C. SINI, *Filosofia e apertura*, Jaca Book, Milano 2015, p. 58

1.3 CONSULENZA FILOSOFICA E DIREZIONE SPIRITUALE

1.3.1 RELIGIONE E SPIRITUALITÀ

Il bisogno di significato e di senso rispetto all'esistenza, ancor più messa a confronto alla consapevolezza della morte, è certamente un terreno comune tra la filosofia e la religione. La definizione di religione può essere vista attraverso il funzionalismo di questo bisogno e quindi come l'insieme delle risposte che l'uomo, nel corso dei secoli e attraverso differenti culture, ha elaborato per rispondere alla domanda sul senso¹³⁷. Un concetto unitario e ampliamento condiviso di religione è difficile da individuare ma, volendo dare una definizione affermativa, riportiamo la voce Religione dell'Enciclopedia delle religioni curata da A. Di Nola:

«La religione è un complesso di strutture culturali, socialmente e storicamente determinate [...] e tale complesso attraverso meccanismi propri (riti, comportamenti, azioni) e rappresentazioni specifiche (miti), è destinato a risolvere alcuni tipici conflitti che emergono nel rapporto dell'uomo con la realtà ambientale o nella presa di coscienza esistenziale della condizione umana»¹³⁸.

A questa definizione di carattere antropologico, è bene avvicinare alcuni elementi di carattere psicologico, etimologico e filosofico. La psicologia pone il suo interesse al fenomeno culturale religioso e alla comprensione dell'intenzionalità dei vissuti psichici verso la religione e l'interazione tra questi e le altre componenti psicologiche¹³⁹. È molto importante, non solo dal punto di vista definitorio, tornare all'origine della parola religione. Il termine latino *religio*, infatti, deriverebbe per Cicerone da *relegere*¹⁴⁰ e quindi al definire il legame tra gli esseri umani nella cura e nella ripetizione di atti dovuti¹⁴¹ nei confronti degli dèi e degli antenati. Lattanzio e i Padri della Chiesa sostengono che il termine

¹³⁷ M. DIANA, *Contaminazioni necessarie. La cura dell'anima tra religioni, psicoterapia, counselling filosofici*, Moretti & Vitali, Bergamo 2008, p. 21

¹³⁸ A. DI NOLA, «Religione», in *Enciclopedia delle religioni*, vol. V, Vallecchi, Firenze 1973, coll. 227

¹³⁹ M. ALETTI, *Psicologia della religione*, in G. Filoramo – M.C. Giorda – N. Spineto (a cura di), *Manuale di scienze della religione*, Brescia 2019, pp. 110-111

¹⁴⁰ Cicerone nel *De Natura Deorum*, II, 72 (cfr. CICERONE, *La natura divina*, Rizzoli, Milano 2000, p. 215) indica la differenza tra superstiziosi e religiosi. Questi ultimi sono coloro che ripercorrevano con attenzione tutto ciò che riguarda il culto degli dèi. Cicerone mette in relazione il verbo *legere* che è alla base di *relegere* con *eligere* (scegliere), *diligere* (prendersi cura di) e *intelligere* (comprendere)

¹⁴¹ A. FABRIS, *Filosofia delle religioni*, Carocci, Roma 2015², pp. 58-59

derivi da *religare* ossia ricollegare alla divinità¹⁴². Appare così la dimensione della divinità. Per cercare una definizione il più possibile essenziale¹⁴³, possiamo dire che la religione è il «rapporto dell'uomo con entità reali o ideali che sono concepite come più grandi dell'uomo stesso e alle quali quest'ultimo si sente vincolato nel proprio pensiero e nella propria azione»¹⁴⁴. Se, con la nascita della sociologia e il lavoro di Durkheim, la religione è costituita tra tre elementi fondanti (credenze, pratiche relative al sacro e comunità)¹⁴⁵, il contributo storico e fenomenologico di N. Söderblom, R. Otto e M. Eliade ha messo al centro l'esperienza e la religione come percezione di un *totalmente Altro*¹⁴⁶. La dinamica religiosa è quindi fondata sulla relazione con un altro che è *totalmente Altro* da sé. La sua trascendenza è contraddittoria perché l'*Altro* che è il generatore della relazione, e quindi al di là di essa, è allo stesso tempo anche all'interno di quella stessa relazione¹⁴⁷. Questa definizione aiuta a comprendere la portata ampia della religione, indicando un insieme che include diverse modalità, esperienze e organizzazioni: dalla spiritualità individualista alle istituzioni religiose storicamente determinate, senza tralasciare sistemi di credenze come quelli relativi al mondo tecnologico¹⁴⁸ (più comunemente non considerati come fenomeni religiosi). L'*Altro* può essere Dio, quale che sia la definizione che all'interno delle varie religioni sia stata data, ma anche celarsi dietro all'apparato tecnico¹⁴⁹ come ente superiore e generatore di significato e riconoscimento nel mondo contemporaneo.

Nel voler tracciare le similitudini e le differenze tra la consulenza filosofica e la direzione spirituale, risulta importante definire la dimensione della spiritualità e dello spirito. Anche in questo, il concetto di spirito segue definizioni differenti a seconda della disciplina presa in considerazione e della teoria di riferimento. Dal punto di vista filosofico, spirito è sinonimo di anima razionale e intelletto¹⁵⁰. Tale definizione nasce dal pensiero di Cartesio

¹⁴² J. RIES, *La Scienza delle religioni*, vol. V, Jaca Book, Milano 2008, pp. 23-24

¹⁴³ G. FILORAMO, *Che cos'è religione. Temi, metodi, problemi*, Einaudi, Torino 2004, p. 86

¹⁴⁴ A. AGUTI, *Filosofia della religione. Storia, temi, problemi*, La Scuola, Brescia 2013, p. 87

¹⁴⁵ É. DURKHEIM, *Le formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique australien*, F. Alcan, Paris 1912, pp. 466-467

¹⁴⁶ J. RIES, *La Scienza delle religioni*, Jaca Book, Milano 2008, vol. V, pp. 150-151

¹⁴⁷ A. FABRIS, *Filosofia delle religioni*, Carocci, Roma 2015², p. 60

¹⁴⁸ *Ivi*, pp. 14-15

¹⁴⁹ U. GALIMBERTI, *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli, Milano 2024, pp. 146-152

¹⁵⁰ N. ABBAGNANO, «Spirito», in ID. (ed) *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 2019³, p. 1038

e della sua *res cogitans*, ovvero la sostanza pensante distinta dal corpo materiale e rappresentazione di coscienza, pensiero, volontà e di tutte le funzioni mentali. Lo spirito, per Cartesio, è una sostanza separata e immateriale¹⁵¹. Kant rifiuta l'idea dello spirito come sostanza immateriale distinta. Per lui, lo spirito è la capacità razionale che permette agli esseri umani di agire secondo principi morali universali. Lo spirito è collegato alla ragione pratica¹⁵², che guida le scelte etiche, distaccandosi dalla nozione cartesiana di sostanza. Per Hume, non esiste uno spirito come sostanza autonoma. Egli critica la nozione tradizionale di spirito e lo riduce a una semplice successione di percezioni e impressioni sensoriali. Non vi è alcun *io* o spirito permanente e immutabile, ma solo una serie di percezioni mutevoli¹⁵³. Per Hegel, lo spirito ha una portata cosmica e storica. Lo spirito è l'essenza della realtà, un principio dialettico che evolve attraverso la storia. Per Hegel, lo spirito si sviluppa e si realizza nel corso della storia attraverso l'autocoscienza, il pensiero e la cultura¹⁵⁴. Per Dilthey, il concetto di spirito è legato all'esperienza vissuta. Lo spirito non è una sostanza metafisica, ma il prodotto delle esperienze umane che si manifestano storicamente e culturalmente. Lo spirito è il modo in cui l'individuo interpreta la realtà attraverso il filtro dell'esperienza storica¹⁵⁵.

Dal punto di vista della teologia cattolica, il termine spirito apre a contenuti differenti tra loro. Lo Spirito è la Terza Persona della Trinità ma è anche la dimensione non materiale della vita.¹⁵⁶ Inoltre, con spirito si definisce anche l'insieme delle caratteristiche di un certo periodo o fenomeno. Possiamo intendere lo spirito come qualcosa di diverso dalla materialità e una forma originale che è reale e allo stesso tempo ineffabile. Blaise Pascal concepisce lo spirito come parte della condizione umana, in opposizione alla pura ragione e ai sensi. Nei suoi *Pensieri*, egli definisce lo spirito come la dimensione che supera l'intelletto razionale, mettendo in relazione l'uomo con l'infinito e con Dio. Lo spirito, per Pascal, rappresenta l'elemento più elevato dell'esperienza umana, che comprende la fede, l'intuizione e il rapporto con l'assoluto¹⁵⁷. È questa la relazione attraverso la quale è

¹⁵¹ R. DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Bari 2001, p. 60.

¹⁵² I. KANT, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 2007, p. 34.

¹⁵³ D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Bari 1987, p. 315

¹⁵⁴ G.W.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 2008, p. 50

¹⁵⁵ W. DILTHEY, *Introduzione alle scienze dello spirito*, Einaudi, Torino 1974, p. 122

¹⁵⁶ N. FRATTALONE, *Direzione spirituale*, LAS, Roma 2013², p. 178

¹⁵⁷ B. PASCAL, *Pensieri*, Einaudi, Torino 2002, Pensiero 277, p. 153

possibile intuire e conoscere la verità. Dal punto di vista cristiano, parlare dello Spirito Santo è di fatto un'impresa impossibile. Nonostante la Scrittura sia piena di parole su di Lui, è inafferrabile per chiunque. Lo si può conoscere non tramite la ragione e i concetti ma attraverso l'esperienza del fedele per comunione¹⁵⁸. Dal punto di vista teologico, è importante stabilire la causa dell'inclinazione dell'animo umano o del comportamento ovvero se questi provengano dalle strutture sane della persona, da Dio, dalla fragilità, umana o dal demonio¹⁵⁹. Il discernimento necessario a riconoscere il bene e il male, è un tema presente fin dagli albori del cristianesimo. Nella Lettera agli Efesini, è chiaro come il dominio del male sia riconoscibile dal peccato e dall'incredulità. Il frutto di tali pratiche porta alla confusione, alla cecità e, infine, all'insensibilità al bene. Altrettanto chiaro è che la luce della fede in Cristo sia riconoscibile nella pietà, nella bontà, nella correttezza e nella lucidità della persona¹⁶⁰.

1.3.2 LA DIREZIONE SPIRITUALE E LA CONSULENZA SPIRITUALE A CONFRONTO CON LA CONSULENZA FILOSOFICA

Tra i diversi autori, Ignazio di Loyola illustra l'importanza delle regole di discernimento attraverso le quali progressivamente la persona possa verificare, insieme al direttore spirituale, le tappe del cammino cristiano di rinnovamento¹⁶¹. In questo senso, la direzione spirituale è un'attività originale in cui accompagnatore e accompagnato agiscono sotto l'azione dello Spirito Santo per aiutare il credente a riconoscere il disegno di salvezza e il progetto di vita che Dio ha per lui/lei¹⁶².

La consulenza spirituale, invece, riguarda la discussione e soluzione di problemi precisi che la persona porta al consulente e non tanto quella di scoprire la volontà divina riguardo al progetto di vita¹⁶³. Nell'attività pastorale, è chiaro quanto il compito di discernimento

¹⁵⁸ F.X. DURRWELL, *Lo Spirito Santo alla luce del mistero pasquale*, Paoline, Cinisello Balsamo 1985, pp. 13-14

¹⁵⁹ A. LOUF, *Generati dallo Spirito*, Edizioni Qiqajon, Magnano 1995, pp. 167-186

¹⁶⁰ Ef 5, 3-5

¹⁶¹ P. SCHIAVONE (a cura di), *S. Ignazio di Loyola. Esercizi spirituali alla luce del Vaticano II*, Paoline, Francavilla (Chieti) 1967, pp. 280-319

¹⁶² N. FRATTALONE, *Direzione spirituale*, LAS, Roma 2013², p. 214

¹⁶³ *Ivi*, pp. 207-208

riguardi il *munus docendi* dei vescovi per quanto riguarda l'ortodossia, la prassi e la liturgia¹⁶⁴. Il sacerdote confessore nell'amministrazione della penitenza esercita un ruolo di accompagnamento relativamente alla vita morale del credente¹⁶⁵. Così anche il superiore religioso esercita un ruolo di discernimento nei confronti della propria comunità. Nel caso della consulenza spirituale, la figura del consulente spirituale è più indefinita e può cambiare a seconda della persona e del problema¹⁶⁶.

Il primo terreno comune tra la consulenza spirituale e la consulenza filosofica è la dimensione di stretto legame tra la persona/consulente, il pensiero che comunica e il suo vivere. Nel caso della direzione spirituale e della consulenza pastorale, il contesto di riferimento è condiviso tra l'accompagnatore e l'accompagnato: la dimensione della fede condivisa e l'appartenenza alla Chiesa¹⁶⁷. Il consacrato assume il ruolo di servizio attivo verso la comunità dei credenti. Nel caso della consulenza filosofica, consulente e ospite non devono condividere una dimensione di pensiero comune né appartenere alla stessa comunità di pensiero. La consulenza filosofica coincide con il singolo filosofo consulente¹⁶⁸ che rappresenta, vive ed è responsabile della propria visione. Il consulente filosofico non ha il compito di promuovere la propria visione ma il dialogo.

Un'altra differenza rilevante riguarda la preparazione degli operatori/consulenti. Se è pur vero che tutti i cristiani sono chiamati a mettere a frutto i propri talenti e che i carismi hanno fondamento comune nella presenza dello Spirito Santo effuso nel momento del battesimo¹⁶⁹, i ministri ordinati ricevono la preparazione filosofica, teologica, umana e pastorale prevista all'interno del Seminario. La consulenza filosofica ha come base la preparazione filosofica del consulente. Per alcune associazioni di categoria come

¹⁶⁴ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* (21 novembre 1964), n. 25

¹⁶⁵ GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica postsinodale *Reconciliatio et Penitentia* (2 dicembre 1984), n. 29

¹⁶⁶ N. FRATTALONE, *Direzione spirituale*, LAS, Roma 2013², p. 207

¹⁶⁷ C. ZANELLA, *Sofia e agape. Pratiche filosofiche e pratiche pastorali a confronto*, Effatà Editrice, Cantalupa 2021, pp. 145–161

¹⁶⁸ G.B. ACHENBACH, *Consulenza Filosofica. Dialogo tra il filosofo e il cittadino*, Apogeo, Milano 2004, p. 29

¹⁶⁹ N. FRATTALONE, *Direzione spirituale*, LAS, Roma 2013², p. 183

Phronesis, la laurea magistrale in filosofia è necessaria o un titolo superiore ad essa¹⁷⁰. Per altre associazioni e corsi preparatori è sufficiente una laurea in area umanistica¹⁷¹.

Il contesto formativo del consulente e il contesto di riferimento della pratica in esame fanno emergere una differenza importante relativa alla libertà di coscienza dell'operatore. Da una parte il contesto della fede religiosa prevede delle verità imprescindibili relative alla religione, a dogmi e insegnamenti senza i quali ci si iscrive al di fuori della verità rivelata. Dall'altra la consulenza filosofica è per sua definizione laica e può discutere liberamente qualunque questione, senza avere delle condizioni a priori o delle verità, imprescindibili¹⁷². L'offerta della direzione spirituale e della consulenza spirituale riguardano un senso già stabilito da Dio, un piano che ci conduce alla verità e alla salvezza. Il senso nella consulenza filosofica è in discussione, interno al dialogo e non esistono obiettivi o progetti prestabiliti. Allo stesso modo, nella direzione spirituale si ha un rapporto asimmetrico nel quale il direttore spirituale ha un ruolo di guida per la persona che accompagna¹⁷³. Nella consulenza filosofica, invece, il dialogo deve svolgersi in modo simmetrico e il filosofo non ha il compito di guida relativamente ad una visione comune di valori o obiettivi¹⁷⁴.

¹⁷⁰ Per l'associazione Phronesis è necessaria la laurea magistrale in filosofia o titolo superiore come base per l'ammissione al percorso di riconoscimento. Si veda ASSOCIAZIONE PHRONESIS, *Presentazione*, in www.associazioneprhorenis.com (cons. 20 ottobre 2024)

¹⁷¹ Si veda ad esempio il Master di primo livello in Consulenza Filosofica e Antropologia Esistenziale dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum. Si veda ATENEO PONTIFICIO REGINA APOSTOLORUM, *Master di primo livello in Consulenza Filosofica e Antropologia Esistenziale*, in www.upra.org (cons. 20 ottobre 2024)

¹⁷² C. ZANELLA, *Sofia e agape. Pratiche filosofiche e pratiche pastorali a confronto*, Effatà Editrice, Cantalupa 2021, p. 150

¹⁷³ Questa differenza di *geometria relazionale* non ha a che vedere solamente con il ruolo gerarchico delle parti in causa. Rappresenta, al contrario, una prospettiva di contesto e relativa al risultato. La situazione verticale della direzione spirituale riguarda certamente il ruolo superiore del direttore spirituale ma anche il riferimento superiore: dal punto di vista della fonte ovvero la dottrina a cui la spiritualità fa riferimento ma ad una fonte ancora più preminente e superiore ovvero Dio stesso e il Disegno che riserva per ciascuno. Si può confrontare questo aspetto con il cap. 9 di R. FRATTALONE, *Direzione Spirituale*

¹⁷⁴ La consulenza filosofica è l'unico tipo di consulenza presa in esame a fondarsi sull'orizzontalità della relazione. L'apparato filosofico della consulenza si realizza attraverso il dialogo e il metodo della filosofia più che su una visione comune dei partecipanti. Ogni aspetto è messo in discussione e la meta non è quindi relativa ad un risultato ma al processo stesso. Si veda, tra gli altri, il lavoro di Neri Pollastri e in particolare N. POLLASTRI, *Consulente filosofico cercasi*, Apogeo, Milano 2007

In entrambe le pratiche sono presenti modalità comuni come il non giudizio, l'ascolto e l'apertura all'altro¹⁷⁵. Molte volte anche i temi di riferimento sono simili, nonostante siano condotti a partire da un contesto di base differente. La relazione è centralmente l'aspetto in comune tra le pratiche, come la ricerca di senso rispetto al vissuto o alle grandi domande sull'esistenza. Altra dimensione in comune è la relazione con il tempo e una possibile risposta a quella che Francesco Imoda definisce *tentazione dell'immediato*¹⁷⁶. Questo desiderio di risoluzione rapida di questioni valutate come problemi è tipico della dimensione umana ma acuita da una società contemporanea sempre più dinamica e veloce. L'apparato tecnico e la *religione della tecnica* sembrano rispondere, almeno apparentemente o per una serie di questioni materiali, a tale desiderio¹⁷⁷. Lo sviluppo umano come susseguirsi delle mediazioni e delle trasformazioni necessita di tempo, ancor più quando desidera affrontare dimensioni come la pienezza e il mistero. Il desiderio dell'immediatezza e il dinamismo degli eventi personali e sociali portano ad un desiderio antagonista e complementare di tempo e di rallentamento. Questo *rallentamento antagonista* trova uno dei suoi possibili spazi sia nella consulenza filosofia che nella direzione spirituale. Ultima considerazione sul piano delle analogie è quella relativa alla coerenza nel passaggio alla realizzazione pratica. Sia la consulenza pastorale che la consulenza filosofica mettono in relazione il pensiero e la vita. La pratica filosofica, esattamente come la fede religiosa, chiamano le persone coinvolte ad un piano attuativo¹⁷⁸. Seppur attraverso strade e presupposti diversi, entrambe le pratiche richiedono e promuovono una certa autenticità. Nella dimensione religiosa, l'autenticità riguarda la fede che testimonia se stessa nelle opere. Nel caso della pratica filosofica, l'autenticità riguarda la testimonianza della propria visione del mondo. Entrambe le pratiche, in conclusione, utilizzano il dialogo come modalità operativa in cui discutere e valutare la coerenza tra la vita e il pensiero, riflettere e confrontarsi sul significato del pensiero e del suo sistema di riferimento

¹⁷⁵ C. ZANELLA, *Sofia e agape. Pratiche filosofiche e pratiche pastorali a confronto*, Effatà Editrice, Cantalupa 2021, p. 100

¹⁷⁶ F. IMODA, *Sviluppo umano, psicologia e mistero*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2005, p. 224-226

¹⁷⁷ U. GALIMBERTI, *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli, Milano 2024, pp. 146-152

¹⁷⁸ C. ZANELLA, *Sofia e agape. Pratiche filosofiche e pratiche pastorali a confronto*, Effatà Editrice, Cantalupa 2021, p. 103

(religioso e/o filosofico) e sulla consapevolezza della coerenza nel testimoniare attraverso la propria libertà nella vita quotidiana.

1.3.3 LA LOGOTERAPIA DI VIKTOR FRANKL

Un caso particolare di autore che affronta temi di carattere medico, psicologico, filosofico e spirituale è quello di Viktor Frankl. A partire dagli anni 20 del 1900, lo psichiatra Frankl diventa il padre di quella che sarà denominata la terza scuola viennese di psicoterapia (dopo quella di Freud e di Adler)¹⁷⁹. Nonostante questo approccio sia nato nel panorama psicoterapeutico, la *logoterapia* di Frankl è una relazione di aiuto che riguarda il *logos*, inteso come ricerca di senso. Alla base della teoria di Frankl, appare evidente l'apparato filosofico, il metodo e gli strumenti¹⁸⁰ che prevedono l'assenza di patologie, fisiche e mentali. Frankl partirà dalla visione del mondo dell'utente e utilizzerà di sovente esercizi filosofici per affrontarne le sfide. Il presupposto teoretico della logoterapia riguarda una visione antropologica dell'uomo tridimensionale: fisico, corpo e spirito¹⁸¹. Secondo il primo Frankl, l'uomo ha bisogno di senso. Successivamente descriverà questa tendenza come desiderio di senso o volontà di senso. È questo un desiderio non patologico¹⁸² e che non riguarda disturbi medici o psicologici ma che attiene alla sfera spirituale e filosofica. Frankl si oppone quindi all'idea che il solo fatto che ci si interroghi sul senso della vita o sul valore della vita, questo renda un uomo malato¹⁸³. Frankl ritiene, al contrario, che per definirsi un essere umano maturo sia necessario provare il desiderio di significato. Questo desiderio è segno di una sincerità intellettuale. Esiste quindi una *dimensione noetica* dell'essere umano che riesce ad ottenere appagamento quando trova significato e persegue scopi e valori. La componente noetica, e quindi spirituale, è tanto importante quanto quella fisica e psichica. Solo attraverso questa dimensione è possibile trascendere il

¹⁷⁹ D. BRUZZONE, *Consulenza filosoficamente orientata. La logoterapia di Viktor E. Frankl come prototipo*, Ricerca di senso, n. 3, AlaeF 2009, p. 240

¹⁸⁰ Si confronti il lavoro descrittivo di Zaiser in R. ZAISER, *Dagli esercizi dei filosofi antichi ai metodi della logoterapia. Viktor Frankl, pioniere della pratica filosofica moderna*, in *Ricerca di senso*, 1, 2008, pp. 135-143

¹⁸¹ F. BRANCALEONE, *Logos. Significatività esistenziale e comunicazione terapeutica*, Gli archi, Torino 1989, pp. 44-45

¹⁸² V.E. FRANKL, *In principio era il senso*, Editrice Queriniana, Brescia 1995, p. 35

¹⁸³ S. FREUD, *Letters of Sigmund Freud*, Harcourt, New York 1960, p. 436

determinismo fisico e il condizionamento psichico. Il disagio esistenziale e il senso di vuoto non sono, quindi, patologie del corpo o della mente ma dello spirito. Il disagio spirituale non può essere trattato dalla psicologia o dalla medicina, ma da discipline che trattano della dimensione noetica e della ricerca di senso¹⁸⁴. Che siano la filosofia e la dimensione spirituale ad occuparsi della ricerca di senso risulta ancora più evidente per Frankl dopo la tremenda esperienza personale che subì nei lager nazisti in cui fu deportato nel 1942. È proprio qui che mette alla prova le sue teorie di fronte alle gravi sofferenze patite (viene colpito dal tifo che lo riduce in fin di vita)¹⁸⁵.

Proprio la dimensione della sofferenza estrema porta Frankl ad accorgersi che i prigionieri che avevano più possibilità di sopravvivere erano quelli orientati al futuro e al senso. Nel suo caso la speranza di poter pubblicare i suoi appunti sull'esperienza vissuta nei lager e di poter riabbracciare la sua amata moglie. Questa possibilità di ricerca di un senso al di là della materialità, è per Frankl l'esperienza *autotrascendente* che ci pone in una nuova relazione con il tempo. Nel lager, ogni giorno e ogni momento ripetitivo rappresentava allo stesso tempo un ripetersi senza senso che fa cadere nel vuoto e, insieme, l'opportunità di rivedere in esso l'infinito. Esercitarsi in una dimensione al di là del solo presente¹⁸⁶, piena di significato e di futuro, ha confermato l'importanza della filosofia e della spiritualità.

Frankl riuscirà a salvarsi dai lager, a differenza di gran parte dei suoi parenti (sua moglie compresa) e a ritrovare un senso verso il futuro. Il suo lavoro proseguirà seguendo l'approccio tridimensionale della persona. Frankl chiarirà tre tipi di intervento¹⁸⁷: uno *strettamente specifico* e relativo ai temi che si manifestano sul piano *noetico* (dimensione spirituale e filosofica), uno *parzialmente specifico* e relativo a disturbi che si originano sul piano *noetico* ma che si manifestano sul piano somatico e/o psicologico e un ambito *aspecifico* e relativo a disturbi che non si originano sul piano noetico (e quindi riguardano medici o psicologi a seconda del caso). Nella ricerca di Frankl, come in quella di altri autori¹⁸⁸, appare evidente come le mozioni e i sentimenti siano rilevanti nella pratica

¹⁸⁴ P. RAABE., *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, Apogeo, Milano 2006, pp. 123-124

¹⁸⁵ V.E. FRANKL, *Uno psicologo nei lager*, Ares, Milano 2009, p. 25

¹⁸⁶ ID., *Uno psicologo nei lager*, Ares, Milano 2009, p. 126

¹⁸⁷ F. BRANCALEONE., *Logos. Significatività esistenziale e comunicazione terapeutica*, Gli archi, Torino 1989, p. 78

¹⁸⁸ Per esempio, Steven Segal e Elliot Coehn vengono citati in P. RAABE, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, pp. 123-124

filosofica e che non siano appannaggio delle discipline psicologiche quando riguardino la questione di senso, di valore e di scopo. In conclusione, la ricerca di Frankl è il caso emblematico di quanto le discipline prese in esame (filosofia, teologia, medicina e psicologia) hanno differenze e ruoli chiave nella vita della persona e possono collaborare proficuamente, abbandonando competizione e scetticismo.

La domanda che Pollastri si pone, *filosofare o aiutare?*¹⁸⁹, cerca di evidenziare la necessità di teorie e modelli scientifici (tipici della medicina o della psicologia) ogni qualvolta l'obiettivo o la struttura della pratica sia rivolta all'aiuto. Alla luce della riflessione appena conclusa sulle differenze tra consulenza filosofica e direzione spirituale, appare chiaro quanto anche una dimensione non strettamente medico-psicologica ma che riferisca l'aiuto, in tutto o in parte, ad un sistema di riferimento che includa le risposte¹⁹⁰ (è il caso della relazione tra l'uomo e la verità rivelata nella religione) si differenzi nettamente dalla consulenza filosofica che altro non è che *filosofare*: una pratica che apre alle idee, ai sistemi di idee e che promuove sempre nuovi orizzonti senza fine¹⁹¹. Questo significa per Ran Lahav *saggezza*¹⁹², cioè, quell'apertura e quella sensibilità alla vastità dei significati che sono alla base del nostro mondo e lo rendono ciò che in sintesi è¹⁹³.

¹⁸⁹ N. POLLASTRI, *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Algra, Catania 2020, p. 162

¹⁹⁰ M. DIANA, *Contaminazioni necessarie. La cura dell'anima tra religioni, psicoterapia, counselling filosofici*, Moretti & Vitali, Bergamo 2008, p. 21-23

¹⁹¹ N. POLLASTRI, *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Algra, Catania 2020, pp. 167

¹⁹² P. HADOT, *La filosofia come modo di vivere*, Einaudi, Torino 2008, pp. 133-138

¹⁹³ R. LAHAV, *Comprendere la vita*, Apogeo, Milano 2004, p. 142

1.4 LA FILO-SOFIA E LA TRANS-SOFIA DI RAN LAHAV

1.4.1 FILOSOFIA, SAGGEZZA E TRASFORMAZIONE

Ran Lahav, come abbiamo visto, è una delle figure di spicco nel panorama internazionale già a partire dai primi anni 90 del 1900. La sua filosofia e la sua teoria della consulenza filosofica si pongono nel quadro della tradizionale concezione del filosofo e della filosofia come centro della pratica. Questo modello, come abbiamo visto, si distanzia da chi ha seguito nel tempo la strada del counseling ma anche da chi ha voluto stabilire un metodo a priori della consulenza, come Raabe¹⁹⁴. Allo stesso tempo, nella concezione che Lahav descrive del filosofo, sono presenti competenze multidisciplinari. Sarà Lahav a criticare la formazione degli psicologi che mediamente non conoscono e non sono istruiti sui temi filosofici e, allo stesso tempo, sostenendo che anche i filosofi pratici avrebbero bisogno di una formazione di base psicologica¹⁹⁵. Lahav concorda però con l'impostazione distintiva del ruolo della filosofia¹⁹⁶ rispetto alla psicoterapia quando sostiene che la priorità e l'obiettivo della consulenza filosofica sono la filosofia e il fare filosofia e non l'efficacia dell'intervento, la soluzione o la guarigione¹⁹⁷. È evidente, nel lavoro di ricerca e nel lavoro pratico di Lahav, così come in questo lavoro di ricerca, che il filosofo compie delle scelte avvicinandosi all'approccio che ritiene più giusto per sé e per la propria visione. La sua filosofia e le pratiche filosofiche sono libere e senza regole¹⁹⁸. Questa modalità è possibile grazie alla centralità del filosofo nella consulenza filosofica¹⁹⁹ e all'atto del *filosofare* che per Lahav significa esaminare le fondamenta della vita e la nostra visione del mondo in modo critico e aperto²⁰⁰. È questa la particolare differenza che il filosofo stabilisce non solo con i dogmi delle religioni e la pratica medico-psicologica, ma anche

¹⁹⁴ P. RAABE, *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, Apogeo, Milano 2006, pp. 104

¹⁹⁵ R. LAHAV, *Comprendere la vita*, Apogeo, Milano 2004, p. 21-24

¹⁹⁶ ID., *Uscire dalla caverna di Platone. Consulenza filosofica, pratica filosofica e auto-trasformazione*, Lovey Book, Hardwik 2017², pp. 25-29

¹⁹⁷ ID., *Comprendere la vita*, Apogeo, Milano 2004, p. 119

¹⁹⁸ G. GIACOMETTI, *Platone 2.0. La rinascita della filosofia come palestra di vita*, Mimesis, Milano 2016, pp. 640-641

¹⁹⁹ N. POLLASTRI, *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Algra, Catania 2020, p. 66

²⁰⁰ R. LAHAV, *Uscire dalla caverna di Platone. Consulenza filosofica, pratica filosofica e auto-trasformazione*, Lovey Book, Hardwik 2017², pp. 12-13

con le stesse filosofie. Una filosofia è, infatti, una teoria conclusa che espone certi principi e idee o anche è il prodotto del pensiero e della riflessione svolta da un filosofo. È questa la filosofia accademica tanto contestata da Achenbach²⁰¹ e che ha perso il suo originale scopo di orientamento pratico alla vita. Lahav rileva almeno cinque punti fondamentali del filosofare che accomunano tutti i grandi filosofi²⁰². Il primo è tematico: tutti i filosofi si occupano di alcune o tutte le questioni fondamentali della realtà e dell'esistenza (dalla metafisica all'ontologia, alla filosofia morale e politica all'estetica). Il secondo punto riguarda il metodo: tutti i filosofi non si limitano ad enunciare uno slogan o un concetto sintetico ma, anzi, sviluppano teorie o reti di idee. Il terzo è la natura razionale della disciplina: per costruire la propria teoria, il filosofo non si basa sul dogma o sulla fede (come le discipline e le pratiche spirituali e religiose), non si basa su esperimenti scientifici (come le discipline mediche, psicologiche e psicoterapeutiche) ma si basa sul ragionamento e quindi argomentando le proprie tesi (non vi sono quindi prove definitive o irrefutabili). Il quarto punto riguarda il processo creativo che il filosofo mette in atto, arrivando a conclusioni innovative e, in quindi luogo, non sono isolati dal dibattito filosofico ovvero sviluppando le loro idee confrontandole con le altre. Questo processo viene messo in atto anche dall'individuo all'interno della consulenza filosofica, analizzando e criticando la propria visione del mondo, utilizzando argomentazioni e confronti con altre visioni e rimanendo aperti, senza un preciso termine conclusivo della ricerca. L'obiettivo dichiarato del primo Lahav è *l'auto-trasformazione* ovvero una vera e propria forma di saggezza²⁰³. La pratica filosofica dovrebbe, quindi, più che abbassare la filosofia ai problemi quotidiani, innalzare questi ultimi e la vita alle sue più alte potenzialità²⁰⁴. Quanto la pratica filosofia si applica a casi specifici e a problemi materiali, dice Lahav, possiamo

²⁰¹ G.B. ACHENBACH, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità di vita*, Feltrinelli, Milano 2018², p. 150

²⁰² R. LAHAV, *Uscire dalla caverna di Platone. Consulenza filosofica, pratica filosofica e auto-trasformazione*, Lovey Book, Hardwik 2017², pp. 15-17

²⁰³ Si confronti l'idea di *Weisheit* (sapienza) di Fichte, essa non coincide con il mero possesso di nozioni o abilità argomentative ma con la capacità di vivere in conformità a una legge morale interiore, riconosciuta dalla ragione come universale. La sapienza è quindi la forma suprema della filosofia, un sapere pratico che si attua nell'essere ciò che si sa più che nel sapere. Questo comporta un lavoro continuo di autoformazione (*Bildung*) in cui l'io, attraverso l'attività etica e intellettuale, si eleva verso un'unità più alta con la ragione universale. Si veda J.G. FICHTE, *La destinazione dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 112. Si confronti anche con F. NEUHOUSER, *Fichte's Theory of Subjectivity*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 145–160

²⁰⁴ R. LAHAV, *Oltre la filosofia. Alla ricerca della saggezza*, Apogeo, Milano 2010, p. 30

parlare di una *piccola pratica filosofica*²⁰⁵ proprio a voler dare il peso dell'esercizio rispetto alla vera potenzialità della filosofia, Quest'ultima si realizza quando la consulenza filosofica riguarda i grandi temi, la propria visione generale del mondo e un certo Approccio alla Saggezza (*Wisdom Approach*). Il filosofo fa una netta distinzione tra il *Critical Thinking Approach* di molti consulenti filosofici che utilizzerebbe la filosofia per produrre un'analisi razionale e quindi promuovere il senso critico. Una sua definizione e un esempio di pratica, possiamo trovarla nel lavoro di M. Lipman che la definisce come «la disposizione a valutare con attenzione e in maniera riflessiva le proprie credenze e quelle degli altri»²⁰⁶. L'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS) riconosce il pensiero critico (*critical thinking*) come una delle abilità fondamentali per la promozione della salute. L'Organizzazione Mondiale della Sanità include il pensiero critico tra le *life skills* essenziali, ovvero le capacità psicosociali che permettono agli individui di affrontare efficacemente le sfide quotidiane, definendola come la capacità di analizzare e valutare informazioni e situazioni in modo oggettivo e riflessivo, distinguendo fatti da opinioni e prendendo decisioni informate²⁰⁷. Per Lahav, questo approccio è parziale e manchevole della componente creativa e immaginativa del pensiero filosofico. L'alternativa a questo approccio così ridotto, è il *Wisdom Approach*²⁰⁸ che lo stesso autore definisce come l'approccio che pone l'attenzione sulle idee filosofiche profonde. Il suo compito non è quello di analizzare le idee ma è generativo di idee. Questo approccio si basa sul tesoro di saggezza che la filosofia possiede attraverso la sua natura e attraverso la ricchezza di contenuti provenienti dalla storia della filosofia²⁰⁹. La saggezza di cui parla Ran Lahav non è un concetto astratto ma risponde ad una determinata visione vocativa. Per il filosofo, infatti, esiste una voce in noi, un'istanza che ci chiama ad una visione più grande²¹⁰ e che ci chiama alla partecipazione di una realtà più ampia, diversa dalla sola

²⁰⁵ R. LAHAV, *Uscire dalla caverna di Platone. Consulenza filosofica, pratica filosofica e auto-trasformazione*, Lovey Book, Hardwik 2017², pp. 22-24

²⁰⁶ M. LIPMAN, *Il pensiero riflessivo nell'educazione*, Liguori, Napoli 2005, p. 45

²⁰⁷ ORGANIZZAZIONE MONDIALE DELLA SANITÀ, *Glossario OMS della Promozione della Salute*, trad. it. a cura del DoRS (Centro Regionale di Documentazione per la Promozione della Salute), Edizioni Regione Piemonte, Torino 1998, p. 7

²⁰⁸ R. LAHAV, *What is Philosophical in Philosophical Counselling?*, *Journal of Applied Philosophy*, 3 (1996), Vol. 13, pp. 266-268

²⁰⁹ ID., *Uscire dalla caverna di Platone. Consulenza filosofica, pratica filosofica e auto-trasformazione*, Lovey Book, Hardwik 2017², p. 25

²¹⁰ ID., *Il gruppo deep philosophy*, Lovey Book, Hardwik 2019², p. 85

nostra individualità. Questa visione della saggezza non è nuova e si ispira profondamente ad una certa visione della filosofia antica. Pierre Hadot illustra una netta differenza tra il pensiero antico e moderno della filosofia, rilevando quanto quello moderno sia la presentazione organizzata del pensiero del filosofo e, al contrario, quello antico sia quasi sempre incompleto, non sistematizzato, perché avente lo scopo di stimolare l'auto-trasformazione dell'ascoltatore²¹¹. Questo *pensiero cosmico* a cui è bene anelare, è ancora più chiaro prendendo ad esempio singoli filosofi come Marco Aurelio per cui prendersi cura di tutti non è solo un atto politico ma riguarda direttamente aspetti teoretici come l'unità di tutte le cose e la perfezione della realtà proveniente dal Divino²¹². Questo genere di saggezza è per Lahav incompatibile con una visione ristretta, personalistica, egoista, insensibile, egocentrica, lamentosa e autoindulgente. Ran Lahav descrive bene questa condizione in *Oltre la filosofia*:

«Se sono imprigionato nel mio mondo egocentrico, sono ben lontano dalla saggezza. Ed è così perché una maggiore saggezza significa che la mia prospettiva è più ampia delle mie preoccupazioni personali, e che il mio mondo è più grande di me. La saggezza, quindi, comporta l'essere aperti al mondo al di là del proprio io ristretto. È un modo di capire che ci apre ai più ampi orizzonti di vita che stanno al di là della nostra comune visione del mondo egocentrica. Ma questa comprensione non è teorica, almeno non puramente teorica. Chiama in causa non solo il nostro pensiero, ma il nostro intero modo di essere. [...]. Saggezza significa partecipare ad una realtà più grande»²¹³.

La tensione verso la saggezza è incompatibile all'approccio riduzionista, pragmatico e analitico che la gran parte delle pratiche filosofiche hanno messo in atto, secondo Ran Lahav. Nonostante il desiderio di allontanarsi dai paradigmi medico-psicologici, i diversi autori ne sono rimasti influenzati. Altri sono rimasti troppo vicini alla filosofia accademica, rimanendo nel discorso sulla filosofia o proponendo delle filosofie.

²¹¹ P. HADOT, *La filosofia come modo di vivere*, Einaudi, Torino 2008, p. 124

²¹² È utile confrontare i diversi frammenti contenuti in MARCO AURELIO, *Pensieri*, Mondadori, Milano 1989. Ad esempio, sul prendersi cura degli altri secondo uno spirito unitario della realtà, si vedano ad esempio i frammenti II 1, V 6 et VII 74. Sugli aspetti teoretici dell'unità delle cose si vedano, a titolo d'esempio, i frammenti IV 40, V 4, VII 9, IX 9 et XII 30

²¹³ R. LAHAV, *Oltre la filosofia. Alla ricerca della saggezza*, Apogeo, Milano 2010, p. 20

1.4.2 IL VIAGGIO SPIRITUALE E LE VISIONI DEL MONDO

I passi necessari per un'auto-trasformazione²¹⁴ che porti alla saggezza rappresentano un vero e proprio *viaggio spirituale*, termine che Lahav utilizza in senso laico. Il viaggio, secondo il filosofo, è personale e suddiviso in due parti. Utilizzerà il termine *filo-sofia* per indicare il primo passaggio di auto-riflessione e il secondo passaggio ovvero l'andare oltre alla propria visione del mondo, *trans-sofia*²¹⁵.

Per introdurre la spiegazione al viaggio e alle sue definizioni, Lahav utilizza il mito della caverna di Platone:

«Immagina degli uomini che vivano in una caverna sotterranea, simile a un'abitazione, con un'entrata aperta alla luce e lunga quanto tutta la caverna. Essi vi sono da sempre, fin dall'infanzia, incatenati alle gambe e al collo, in modo da non potersi muovere né volgere il capo; possono solo guardare davanti a sé. Dietro di loro, molto lontano, c'è un fuoco acceso, e tra il fuoco e i prigionieri corre una strada rialzata. [...] Passano lungo questo muro uomini che portano oggetti di ogni tipo sporgenti dal muro stesso, statue e figure di pietra e legno, e alcuni parlano, altri tacciono.

[...] Se potessero liberarsi e voltarsi, e guardare verso la luce del fuoco e poi verso l'alto e infine fuori dalla caverna, i loro occhi ne sarebbero accecati. Ma lentamente, abituandosi alla luce, arriverebbero a vedere dapprima le ombre, poi le cose riflesse nelle acque, infine le cose stesse, e in ultimo il sole, fonte della verità e della conoscenza. [...] E se uno di loro tornasse nella caverna e raccontasse agli altri ciò che ha visto, lo prenderebbero per pazzo e lo ucciderebbero, se potessero»²¹⁶.

Nel settimo libro della Repubblica, Platone descrive delle persone imprigionate all'interno di una caverna, in catene e immobili. Possono guardare solo verso la parete finale della caverna e su di essa vedono delle ombre. È questo lo stato delle persone, dice Lahav, confinate nella loro visione limitata e ristretta. Sono solo ombre e invece a quelle persone appaiono come vere forme della realtà. Uno dei presenti riesce ad un certo punto a liberarsi, è il simbolo del filosofo. Egli pian piano esce dalla caverna e vede la realtà per quella che è, capisce l'inganno e assume il compito di tornare indietro per avvisare gli

²¹⁴ R. LAHAV, *Uscire dalla caverna di Platone. Consulenza filosofica, pratica filosofica e auto-trasformazione*, Lovey Book, Hardwik 2017², p. 24

²¹⁵ ID., *Oltre la filosofia. Alla ricerca della saggezza*, Apogeo, Milano 2010, p. 4

²¹⁶ PLATONE, *Repubblica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2005, pp. 395–400 (Libro VII, 514a–517a)

altri. Platone illustra questo mito per descrivere in modo molto più ampio la sua teoria sulla realtà e sulla conoscenza. Nel lavoro di Lahav, il mito della caverna è utilizzato per rendere chiara la distonia tra la ristrettezza della nostra visione e la possibilità di accedere ad una realtà più grande²¹⁷. Lahav descrive di nuovo una voce persistente, insita nell'uomo, che rappresenta il desiderio insito di raggiungere una realtà più grande²¹⁸. Una voce che si è espressa nella storia della filosofia e che riguarda ciascuna persona. Quella grandezza della realtà è anche profondità e pienezza, ci richiama ad un viaggio di trasformazione interiore. Nello stesso racconto di Platone, il cammino è graduale sia nell'uscire dalla caverna che nel rientrarci per avvisare gli altri. È graduale anche la fiducia che all'inizio sembra non esserci e che, man mano, aumenta da parte di chi ascolta fino a liberarsi. Rispetto a quali siano i limiti che ci imprigionano, quale sia la realtà più ampia, quale la via per uscire dalla caverna, Lahav suggerisce che la voce interiore si è espressa in modo differente e che questo vale per ciascuna persona²¹⁹. Queste differenze, culturali e individuali, non creano diverse voci ma confermano la stessa unica voce, ovvero la vocazione a quella realtà più ampia²²⁰. È quella la voce che parla attraverso i grandi filosofi ma anche quando la singola persona²²¹, tra una questione e l'altra della vita quotidiana, si chiede se la vita è solo nel lavoro, nelle relazioni quotidiani, o ci sia qualcosa di più. Lahav descrive anche quanto spesso spostiamo quel desiderio in un desiderio di cose esteriori (successo lavorativo, consumismo e così via). Nel tempo, però, l'esperienza renderà evidente che tutti questi oggetti materiali arriveranno a consumarsi ed esaurirsi, lasciando spazio a nuove forme di desiderio materiale. Lahav ritiene, inoltre, che la filosofia sia il modo di rendere più chiara questa voce interiore anche se critica una certa filosofia accademica che spesso si concentra in teorizzazioni astratte. Nel suo lavoro, chiede all'ascoltatore di andare oltre una certa visione iper-razionale che vuole definire sempre

²¹⁷ R. LAHAV, *Oltre la filosofia. Alla ricerca della saggezza*, Apogeo, Milano 2010, pp. 6-7

²¹⁸ La voce di cui parla Lahav ricorda il *daimon* socratico, si cfr. in PLATONE, *Apologia di Socrate*, 31d: «C'è dentro di me non so che spirito divino e demonico; quello appunto di cui anche Meleto, scherzandoci sopra, scrisse nell'atto di accusa. Ed è come una voce che io ho dentro sin da fanciullo; la quale, ogni volta che mi si fa sentire, sempre mi dissuade da qualcosa che sto per compiere, e non mi fa mai proposte»

²¹⁹ R. LAHAV, *Manualetto di filosofia contemplativa*, Solfanelli, Chieti 2014, pp. 27-28

²²⁰ ID., *Oltre la filosofia. Alla ricerca della saggezza*, Apogeo, Milano 2010, pp. 8-9

²²¹ R. LAHAV, *Uscire dalla caverna di Platone. Consulenza filosofica, pratica filosofica e auto-trasformazione*, Lovey Book, Hardwik 2017², p. 3

e comunque ogni cosa, ad esempio stabilire la natura e la soggettività di questa voce²²². Lahav stabilisce espressamente di non farlo e di allontanarsi da questo sistema eccessivamente definitorio.

A partire dall'immagine della caverna platonica, Lahav inizia a descriverne la sua teoria relativa al funzionamento delle idee e alla consulenza filosofica. Il punto d'inizio della presa di coscienza è quella del rendersi conto di essere prigionieri di una iniziale visione limitata. Il modo con cui vediamo²²³, nella vita quotidiana, la situazione in cui siamo, noi stessi e le cose che ci circondano creano soddisfazione o turbamento. Le concezioni riguardano questioni particolari come anche domande più generali sui principi fondanti l'esistenza, il suo significato, i valori, le relazioni, la verità, la bellezza e così via. Dietro ad ogni atto vi sono più concezioni: se aiuto una persona bisognosa, alla base esiste una chiara concezione morale. Se mi arrabbio con il/la partner perché ha opinioni politiche differenti, alla base scorgo l'idea di una relazione in cui l'amore significhi trovarsi d'accordo. Secondo il filosofo, interpretiamo noi stessi continuamente, molte di queste interpretazioni sono utili ma altre sono invece limitanti. Proprio queste ultime costituiscono il *perimetro*²²⁴ ovvero ciò che costituisce il proprio mondo iniziale o l'interpretazione del nostro mondo. Nell'immagine del mito platonico è la caverna, rappresentazione di uno stato iniziale ma anche di una visione parziale e, in gran parte, errata. Il perimetro/caverna è il modo con cui concepisco normalmente il mondo. La parola perimetro è duplice: da una parte significa confine, recinto o limite; dall'altra riguarda il senso di sicurezza, praticità e comodità²²⁵. Da cosa è quindi originato il mio perimetro? Secondo Lahav, può essere originato da come si è cresciuti, dall'educazione, dalle esperienze significative, dalla personalità e così via. Ritiene, però, che questa domanda sia piuttosto attinente ad altre discipline come, ad esempio, quelle medico-psico-sociali. Compito della filosofia è quello di accorgersi, come nel mito platonico, della prigionia delle concezioni che

²²² R. LAHAV, *Oltre la filosofia. Alla ricerca della saggezza*, Apogeo, Milano 2010, pp. 10-11

²²³ Ciò che ci rende differenti gli uni dagli altri sarebbero proprio queste diverse visioni del mondo cioè, secondo Giorgio Giacometti in G. GIACOMETTI, *Platone 2.0 La rinascita della filosofia come palestra di vita*, pp. 386-387, quelle visioni del mondo non sono altro che i modi diversi e irriducibili descritti da G. Bruno e B. Spinoza, quei modi di *esserci* così come li intende Heidegger o *monadi discernibili*, così come descritte da Leibniz

²²⁴ R. LAHAV, *Oltre la filosofia. Alla ricerca della saggezza*, Apogeo, Milano 2010, p. 50

²²⁵ ID., *Uscire dalla caverna di Platone. Consulenza filosofica, pratica filosofica e auto-trasformazione*, Lovey Book, Hardwik 2017², pp. 39-40

costituiscono tale perimetro. La filosofia più ampia che intende Lahav (e che lui chiama in modo letterale *filo-sofia* come ricerca di saggezza²²⁶) ci aiuta a liberarci delle ristrettezze del perimetro e renderci conseguentemente una visione più ampia. Rendersi conto di essere più grandi di quel perimetro esattamente come, nel mito, i prigionieri si rendono conto che la realtà è molto più grande e piena rispetto alla porzione di caverna in cui vivono. Il percorso di indagine sul perimetro rappresenta proprio la prima delle due fasi della pratica filosofica: l'indagine *filosofica*²²⁷. Essa si può realizzare attraverso pratiche individuali come quelle della consulenza filosofica oppure di gruppo, come nel caso della compagnia filosofica. In entrambi i casi, seppur è possibile partire da eventi particolari della vita, l'idea della pratica *filosofica* è prendere in esame il mondo delle idee. Ad esempio, non ragiono su una storia affettiva particolare della persona ma sul significato di relazione e di amore, sull'idea dell'amore²²⁸. Un'altra metafora, interessante per Lahav, è quella del gioco. Il perimetro può essere considerato come un gioco²²⁹ a cui prendiamo parte e quindi, in un certo senso, ad una porzione limitata della realtà che è costituita da regole, obiettivi e schemi semplificati e rigidi. Tutti i perimetri che possediamo, sono giochi nei quali interpretiamo ruoli ed è molto semplice perdersi nelle regole e nell'interpretazione con i personaggi, arrivando ad identificarsi totalmente in una parte che, presa anche per vera, non rappresenterà mai totalmente se stessi. La prima componente di cui è fatto il perimetro è lo schema. Esso, secondo Lahav, è un tema che si ripete ossia un qualunque comportamento, emozione, atteggiamento o pensiero ridondante nella vita della persona e che la limita. La persona che tende a polemizzare sempre, secondo il filosofo, mostra uno schema limitato che attiva ogni qualvolta qualcuno apra una discussione. Gli schemi possono anche essere complessi e mostrarsi in diverse forme: una persona con uno schema che evita i conflitti può dare ragione agli altri, sentirsi troppo in difetto per parlare ed esprimersi, iniziare a detestare un certo tipo di discussioni, scherzare per passare oltre un determinato tipo di discorso o altro. Per Lahav, quindi, identificare gli schemi

²²⁶ R. LAHAV, *Oltre la filosofia. Alla ricerca della saggezza*, Apogeo, Milano 2010, p. 31

²²⁷ *Ivi*, p. 52

²²⁸ R. LAHAV., *Uscire dalla caverna di Platone. Consulenza filosofica, pratica filosofica e auto-trasformazione*, Lovey Book, Hardwik 2017², p. 43

²²⁹ ID., *Oltre la filosofia. Alla ricerca della saggezza*, Apogeo, Milano 2010, pp. 151-152

è un'arte²³⁰ che necessita di attenzione ed esperienza. Lo stesso filosofo affronta il confronto con le altre discipline come quelle psicologiche, sostenendo che parlare di schemi non significhi entrare in un altro campo. La disciplina e il campo d'applicazione dipendono direttamente dal passaggio successivo ovvero da ciò che facciamo con gli schemi osservati. Nel campo psicologico si cerca di comprendere le cause, le dinamiche e di affrontarle. Nel campo filosofico, al contrario, si rilevano i temi da poter discutere per comprendere la filosofia di vita del consultante²³¹. Temi che vanno generalizzati per non incorrere nell'errore di cadere nel *problem solving* o, in generale, delle professioni di aiuto²³².

La seconda componente del perimetro sono le *concezioni*²³³ ovvero proprio quelle idee radicate in noi da cui dipendono gli schemi. Se una persona tende ad essere sempre generica nel rispondere alle richieste di opinioni o relative alle scelte, lo schema riguarda la vaghezza. La concezione, ad esempio, potrebbe essere l'idea della libertà. La persona rimane vaga, percependo che esprimere una posizione chiara porterebbe ad essere giudicata e quindi arriverebbe a perdere la libertà di non sentirsi incasellata. Le concezioni sono, quindi, il terreno filosofico su cui aprire il dialogo nella consulenza filosofica. Non tanto, secondo Lahav, le motivazioni che portano alla persona ad essere così o come cambiare ma dialogare su quell'idea, sui significati, sulle definizioni e sui confini. È a questo punto del suo discorso che Ran Lahav descrive la terza componente del perimetro e, quindi, il ruolo delle *forze* che sostengono gli schemi e la concezione perimetrale. La *forza*²³⁴, altro non è, che ciò che si oppone al cambiamento di quegli schemi. Questa forma di resistenza auto-conservativa si esprime spesso nelle emozioni che emergono quando quello schema o quella concezione viene messa in discussione. Le emozioni, quindi, spesso hanno il ruolo di mantenerci dentro il perimetro della nostra caverna. Il ruolo del

²³⁰ R. LAHAV, *Uscire dalla caverna di Platone. Consulenza filosofica, pratica filosofica e auto-trasformazione*, Lovey Book, Hardwik 2017², p. 43

²³¹ R. LAHAV - M. TILLMANN, *Essays on Philosophical Counseling*, University Press of America, Lanham (1995), p. 4

²³² R. LAHAV, *Oltre la filosofia. Alla ricerca della saggezza*, Apogeo, Milano 2010, p. 54

²³³ ID., *Uscire dalla caverna di Platone. Consulenza filosofica, pratica filosofica e auto-trasformazione*, Lovey Book, Hardwik 2017², p. 66

²³⁴ *Ivi*, pp. 65-66

filosofo non è quello di analizzare queste forze ma esse sono validi segnali per rilevare che uno schema esiste ed indagare la concezione che ne sta alla base.

Una stessa persona non è composta da un'unica concezione perimetrale. Si hanno concezioni su questioni diverse. Le varie concezioni della persona sono in rete tra loro e cercano normalmente di essere coerenti più o meno reciprocamente. Nella macro-idea dell'altro posso avere delle concezioni particolari differenti: se l'altro è uno sconosciuto rientrerà in determinati schemi e concezioni, al contrario se l'altro è una persona conosciuta o vicina rientrerà in una concezione probabilmente diversa dalla precedente. Le diverse concezioni della persona costituiscono un insieme di concezioni in relazione tra loro che rappresenta la *visione del mondo*²³⁵ di quella persona. La visione del mondo non è, secondo Lahav, la somma delle singole concezioni ma una vera e propria teoria del mondo. Ecco che il filosofo, così, ribadisce il legame tra pratica filosofica e il potenziale teoretico insito in ogni persona. Ognuno può filosofare perché, a volte senza saperlo, ha già una propria filosofia²³⁶ che è alla base del suo pensiero e della sua vita²³⁷. Appare subito evidente che la teoria di una persona può essere molto meno accurata, organizzata, argomentata e coerente rispetto a quelle incluse nella storia della filosofia. È altrettanto evidente per Lahav, quanto sia complesso descrivere a parole una teoria filosofica ed è per questo che il consulente filosofo può utilizzare le teorie dei filosofi del passato e del presente anche se questo non è una condizione necessaria. Nelle pratiche filosofiche, individuali come di gruppo, può inoltre essere utile utilizzare una descrizione delle idee attraverso network o mappe costituite da parole centrali e da parole ad esse collegate²³⁸.

Ad un certo momento di questo processo, risulta più chiara la visione del mondo della persona ma resta la domanda su come superarla, su come andare oltre. Questa seconda fase, che Lahav chiama *trans-sofia*, si distanzia subito con il risolvere un problema oppure

²³⁵ R. LAHAV, *Oltre la filosofia. Alla ricerca della saggezza*, Apogeo, Milano 2010, pp. 67-68

²³⁶ Di questa idea era Karl Popper (si veda K. POPPER, *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico*, Armando, Roma 1975) che aggiungeva la preoccupazione sulle conseguenze a volte catastrofiche che tale propria filosofia ha sulla singola persona e sull'importanza di migliorare quindi la propria filosofia

²³⁷ Sulla coincidenza parziale o totale della realtà in cui viviamo con la nostra propria filosofia/visione del mondo si veda l'idea di Galimberti per cui non abitiamo il mondo ma solo la propria visione del mondo (si cfr. U. GALIMBERTI, *Se un filosofo ti prende in cura*, Repubblica, 15 dicembre 2004) ma anche l'idea di Ortega y Gasset che l'uomo viva e cammini a partire da e in una filosofia (si veda J. ORTEGA Y GASSET, *Meditazioni sulla felicità*, SugarCo, Milano 1986)

²³⁸ R. LAHAV, *Oltre la filosofia. Alla ricerca della saggezza*, Apogeo, Milano 2010, p. 85

cambiare comportamento. La filosofia è una critica anche ai bisogni²³⁹ che percepiamo e non offre soddisfazioni. Socrate, in questo senso, è nuovamente il simbolo di questo approccio²⁴⁰: è il provocatore, colui che offre agitazione e meraviglia, un vero e proprio rivoluzionario. Per intraprendere questa fase che può essere affrontata da soli, nella consulenza filosofica o in gruppo, Lahav descrive l'importanza di aprirci al *coro polifonico* di voci che parlano della vita. Per minare l'ovvietà delle concezioni relative al proprio perimetro e visione del mondo, è utile aprirsi alle concezioni alternative senza cadere nell'errore di aderire velocemente a nuove opinioni, ma rimanendo in questo stato di ascolto e apertura verso le voci differenti²⁴¹. L'anelito e la scoperta della dimensione più ampia al di fuori della caverna, sono stati descritti secondo Lahav da molti filosofi che lui chiama pensatori della *trasformazione*. Questo anelito parla lingue differenti e utilizza terminologie diverse a seconda del pensatore preso in esame, ma parte sempre dal concetto per cui viviamo in una dimensione ristretta che grazie ad una trasformazione interiore può aprirsi. È possibile aumentare la *consapevolezza polifonica*, ovvero la consapevolezza delle diverse voci della trasformazione, anche e soprattutto grazie alla filosofia dei pensatori della trasformazione. Tra questi pensatori, Lahav cita espressamente, oltre a Platone, anche Epicuro, Marco Aurelio, Plotino, Spinoza, Rousseau, Nietzsche, Bergson, Buber, Jaspers, Marcel, Krishnamurti, Fromm ed altri. Seppur provenendo da periodi storici differenti, tutti questi filosofi suggeriscono che la nostra vita quotidiana rimanga normalmente ad un livello superficiale che non rappresenti la pienezza dell'esistenza. Per tutti questi pensatori non vi è solo un fare qualcosa di differente per vivere la vita in modo più pieno, ma vi è un essere in altro modo con noi stessi e con la vita che è determinante. Tutti questi filosofi illustrano come questa pienezza si trovi al di là della visione limitata iniziale. Tale pienezza è rappresentata come un movimento e una forma di libertà, un fluire creativo, autentico e aperto²⁴². In ogni filosofia dei pensatori della

²³⁹ R. LAHAV, *Uscire dalla caverna di Platone. Consulenza filosofica, pratica filosofica e auto-trasformazione*, Lovey Book, Hardwik 2017², pp. 108-109

²⁴⁰ Esemplificative le parole di Socrate, così come descritte da Platone: «Se mi ucciderete, non troverete facilmente un altro come me, che — anche se può sembrare ridicolo dirlo — sia stato posto dal dio accanto alla città, come un tafano accanto a un cavallo grande e nobile, ma un po' pigro per la sua mole e bisognoso di essere stimolato. Così mi pare che il dio mi abbia posto accanto alla città, per pungolarvi, persuadervi e rimproverarvi, uno per uno, tutto il giorno, ovunque mi trovi.» in PLATONE, *Apologia di Socrate*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 75 (30e-31a)

²⁴¹ R. LAHAV, *Oltre la filosofia. Alla ricerca della saggezza*, Apogeo, Milano 2010, pp. 90-91

²⁴² ID., *Uscire dalla caverna di Platone. Consulenza filosofica, pratica filosofica e auto-trasformazione*, Lovey Book, Hardwik 2017², pp. 5-11

trasformazione è contenuta una stessa chiamata alla pienezza, ad uscire dalla caverna. È anche contenuta una teoria rispetto a tale chiamata, fatta di concetti, definizioni particolari e argomenti. Per la pratica filosofica o, meglio, per la *trans-sofia* di Lahav questi aspetti sono meno importanti. È la chiamata stessa ad essere il centro dell'andare oltre. È, di nuovo, il processo del *filosofare*²⁴³ che è capace di trasformarci e non l'adesione a questa o quella teoria filosofica.

Per Ran Lahav, la comprensione profonda che è necessaria alla *trans-sofia* non riguarda solo una comprensione intellettuale ma un sapere che è profondo nel nostro essere e che può essere compreso solo grazie all'esperienza diretta. Questo tipo di comprensioni, vengono chiamate da Lahav *bolle*²⁴⁴ perché salgono alla coscienza come le bolle salgono naturalmente dalla profondità oscura di un lago. Le bolle possono emergere attraverso molte strade (religiose, psicologiche o altro) ma la via filosofica determina un percorso di comprensione ovvero ad una trasformazione attraverso la comprensione. Questa filosofia che riguarda l'interezza della persona e richiede un'apertura alla nostra profondità interiore, è detta *filosofia contemplativa*²⁴⁵. Con questo atteggiamento *trans-sofico*, la persona non stabilisce nuove teorie simbolicamente rappresentate da fotografie e mappe della realtà, ma si mette in ascolto di voci che rappresentano la molteplicità di visioni sulle idee.

1.4.3 LA DEEP PHILOSOPHY

A partire dal 2017, Ran Lahav definisce l'insieme delle sue pratiche filosofiche come *Deep Philosophy*. È questo termine utilizzato come nome del suo gruppo ma anche del modo contemplativo di fare filosofia. Egli stesso scrive la seguente definizione:

«La Deep Philosophy è una forma di filosofia che, rifiutando di rimanere su un piano astratto, cerca di cogliere la realtà in modo personale. Come molte altre attività umane, anch'essa non può essere racchiusa in una semplice definizione. Possiamo però caratterizzarla nel modo seguente: fare Deep Philosophy è riflettere sulle questioni

²⁴³ R. LAHAV, *Uscire dalla caverna di Platone. Consulenza filosofica, pratica filosofica e auto-trasformazione*, Lovey Book, Hardwik 2017², pp. 16-17

²⁴⁴ ID., *Oltre la filosofia. Alla ricerca della saggezza*, Apogeo, Milano 2010, pp. 178-179

²⁴⁵ ID., *Manualetto di filosofia contemplativa*, Solfanelli, Chieti 2014, pp. 33-35

fondamentali della vita e della realtà a partire dalla nostra profondità interiore, in “in-siemità” con i nostri compagni»²⁴⁶.

Di fronte ai problemi definatori della consulenza filosofica e alle similitudini con approcci di altre discipline, come il counseling e la psicoterapia, Ran Lahav decide di esplorare nuove pratiche filosofiche e si avvicina alle pratiche di contemplazione religiosa. Agli inizi degli anni 200, decide di sperimentare un nuovo modo di fare filosofia: fare filosofia attraverso la contemplazione²⁴⁷. Al posto dei testi religiosi, la *Deep Philosophy* utilizza brevi testi dei pensatori della trasformazione²⁴⁸ che vengono contemplati principalmente attraverso sessioni in gruppo. La *Deep philosophy* possiede un sistema di idee teoriche che non equivalgono ad una vera e propria teoria. Se una teoria generalmente è uno schema fisso con dei confini precisi, le idee della *Deep philosophy* sono riscritte continuamente perché parte integrante della pratica di questo tipo di filosofia e per cui sempre dinamiche²⁴⁹. L'esperienza che il gruppo della *Deep philosophy* ha maturato negli anni, ha sistematizzato la metodologia attraverso sette pilastri²⁵⁰. L'anelito della realtà costituisce il primo dei cinque e viene rappresentato dall'amore verso la realtà e un movimento oltre sé stessi. Il secondo pilastro riguarda la profondità interiore ovvero la pianezza o la presenza a sé stessi. È fondamentale fare una distinzione tra la realtà superficiale in cui viviamo e pensiamo, e il luogo più profondo²⁵¹ che è in noi. Ran Lahav descrive questo luogo come una dimensione nascosta in noi che va sperimentata e che non coincide con il nostro *io abituale* ma come un'altra istanza di saggezza. Il terzo pilastro è rappresentato dalla filosofia e il suo linguaggio. Il quarto pilastro è la contemplazione ovvero una pratica che tende a rendere la realtà presente in noi. Il nostro normale pensiero discorsivo non è appropriato a questa dimensione ma questo tipo di agire viene descritto per lo più

²⁴⁶ R. LAHAV, *Il gruppo deep philosophy. Storia, teorie, tecniche*, Lovey Book, Hardwik 2019², pp. 4-5

²⁴⁷ ID., *Che cos'è la deep philosophy? Filosofia della nostra profondità interiore*, Lovey Book, Hardwik 2021, pp. 65-69

²⁴⁸ ID., *Il gruppo deep philosophy. Storia, teorie, tecniche*, Lovey Book, Hardwik 2019², pp. 42-44

²⁴⁹ ID. LAHAV, *Che cos'è la deep philosophy? Filosofia della nostra profondità interiore*, Lovey Book, Hardwik 2021, pp. 32-33

²⁵⁰ I pilastri sono più sintetici e nel numero di cinque nella prima descrizione in R. LAHAV, *Il gruppo deep philosophy. Storia, teorie, tecniche*, Lovey Book, Hardwik 2019², pp. 6-7. Diventano più analitici e aumentano nel numero di sette nella riflessione successiva in R. LAHAV, *Che cos'è la deep philosophy? Filosofia della nostra profondità interiore*, Lovey Book, Hardwik 2021, pp. 89-95

²⁵¹ R. LAHAV, *Contemplazione filosofica. Teoria e tecniche del contemplativo*, Lovey Book, Hardwik 2018, pp. 17-21

come un ascoltare dalla realtà interiore piuttosto di riflettere di o su quella determinata idea²⁵². Il quinto pilastro è rappresentato dall'*insiemita*²⁵³ e alla risonanza ovvero un reciproco riconoscimento all'interno di un gruppo come in un'improvvisazione musicale jazz nella quale i vari strumenti si completano a vicenda in modo spontaneo. Il sesto pilastro riguarda le voci della realtà che qui non si compongono più da soli pensieri, come nei lavori precedenti di Lahav, ma nei significati profondi che possiamo trovare solo attraverso la contemplazione. Le idee sono oggetti del pensiero razionale che possono essere discussi in modo intellettuale, i loro significati profondi sono occultati alla ragione intellettuale ma accessibili all'esperienza diretta. Il settimo e ultimo pilastro riguarda la trasformazione: il senso di realtà che si sperimenta nella contemplazione porta una parte di sé all'unione tra soggetto e oggetto, significante e significato, e quindi alla trasformazione. Non significa che la persona che ero non esista più, una volta terminata la contemplazione si ritorna ad essere in uno stato normale della coscienza. Quella parte trasformata può comunque vivere anche nella quotidianità e praticare con regolarità può portare a trasformazioni più profonde.

Le pratiche contemplative vengono descritte nel dettaglio e con esempi, nei testi citati, ma in relazione a questo lavoro di ricerca risultano interessanti soprattutto la metodologia generale appena descritta, i concetti e i metodi di Ran Lahav in relazione alla consulenza filosofica. Il filosofo dichiara l'ambito aperto delle tecniche che descrive e, in particolare, più volte apre all'utilizzo anche di altri spunti e oggetti²⁵⁴ di carattere contemplativo come le immagini, la calligrafia²⁵⁵, i suoni e la poesia²⁵⁶. Seppur nel lavoro degli ultimi anni predilige in modo evidente le tecniche di gruppo, Lahav ribadisce quanto sia possibile e utile la contemplazione solitaria così come il lavoro di consulenza a due. Anche da un punto

²⁵² R. LAHAV, *Il gruppo deep philosophy. Storia, teorie, tecniche*, Lovey Book, Hardwik 2019², p. 9

²⁵³ *Ivi*, p. 11

²⁵⁴ R. LAHAV, *Che cos'è la deep philosophy? Filosofia della nostra profondità interiore*, Lovey Book, Hardwik 2021, pp. 151-153

²⁵⁵ ID., *Contemplazione filosofica. Teoria e tecniche del contemplativo*, Lovey Book, Hardwik 2018, pp. 65-66

²⁵⁶ Si confronti il lavoro sulla contemplazione filosofica di poesie realizzato da Filippo D'Andrea con prefazioni dello stesso Ran Lahav: F. D'ANDREA, *Come il pane. Poesie d'altrove*. Graficheditore, Lamezia Terme 2021 e F. D'ANDREA, *A passo di capre. Liriche per la contemplazione filosofica*. Graficheditore, Lamezia Terme 2019

È, infine, ancora più importante alla luce delle fasi del percorso di pratica filosofica di Lahav, non dividere in modo netto la pratica filosofica (individuale, consulenza o di gruppo) dalla vita quotidiana²⁵⁷. La realtà quotidiana (e più superficiale) e quella profonda convivono, non in tutti i momenti è possibile o facile contemplare ma la consapevolezza profonda nel tempo aumenterà e quindi influirà anche sulle parti più superficiali di noi²⁵⁸. Lahav sostiene che chi pratica filosofia deve essere testimone della possibilità di vivere in modo profondo e con saggezza²⁵⁹.

Allo stesso tempo, è importante per questa ricerca, l'apertura disciplinare che lo stesso autore rimarca in tutti i suoi lavori²⁶⁰. Quelle *terre inesplorate* di cui parla nelle sue conclusioni sono di fatto esplicitate dalla dinamica delle sue ricerche nel tempo²⁶¹.

Risulta interessante l'idea di Lahav dell'utilizzo dei frammenti di opere dei filosofi della trasformazione all'interno delle pratiche filosofiche come *simboli* che ci connettono ad uno stato di *insiemità* con gli altri a realtà più profonde. Lo stesso Lahav, cita il lavoro di Owen Barfield nel quale lo stesso Barfield sostiene che le metafore poetiche possano rivelarci la rete olistica di significati presenti nel nostro mondo, prima che questi vengano processati dalla parte più razionale della mente²⁶². Nelle pratiche contemplative di gruppo, Lahav riporta la pratica di scrivere insieme i versi di una poesia conclusiva, così da accedere alla mente poetica che aiuta a guardare al tema scelto in modo più profondo. L'utilizzo della metafora per descrivere gli elementi della profondità interiore aiuta a collegare meglio i significati e a considerare la complessità di tali significati. Il gruppo *Deep Philosophy*, capitanato da Lahav, cita anche Paul Tillich che nel suo libro *Dinamica della fede. Religione e morale*, definisce come simbolo qualunque oggetto (un testo, una poesia,

²⁵⁷ P. HADOT, *La filosofia come modo di vivere*, Einaudi, Torino 2008, p. 138

²⁵⁸ R. LAHAV, *Uscire dalla caverna di Platone. Consulenza filosofica, pratica filosofica e auto-trasformazione*, Lovey Book, Hardwik 2017², pp. 204-205

²⁵⁹ ID., *Oltre la filosofia. Alla ricerca della saggezza*, Apogeo, Milano 2010, pp. 44-45

²⁶⁰ A titolo esempio si citano le conclusioni in R. LAHAV, *Oltre la filosofia. Alla ricerca della saggezza*, Apogeo, Milano 2010, pp. 213-214

²⁶¹ Lo stesso Ran Lahav ne parla in R. LAHAV, *Che cos'è la deep philosophy? Filosofia della nostra profondità interiore*, Lovey Book, Hardwik 2021, pp. 77-87, descrivendo il processo che, a partire da una riflessione generale sulla filosofia e sulla pratica filosofica, lo ha portato a sperimentare la consulenza filosofica, la filosofia contemplativa fino ad arrivare alla compagnia filosofica e ai gruppi di *Deep Philosophy*

²⁶² Lahav cita il Lavoro di Barfield, in particolare O. BARFIELD, *Poetic Diction*, Wesleyan University Press, Middletown, Connecticut 1973 in R. Lahav, *Il gruppo deep philosophy. Storia, teorie, tecniche*, Lovey Book, Hardwik 2019², p. 61

un dipinto, un rituale, ecc.) che punta oltre se stesso, aprendo ad una dimensione della realtà prima inaccessibile²⁶³.

Da queste aperture esplicite della filosofia di Ran Lahav e delle relative pratiche filosofiche, sono emerse le domande alla base di questo lavoro di ricerca: è possibile utilizzare i linguaggi simbolici relativi al mondo religioso all'interno della consulenza filosofica? Quale contributo il pensiero religioso può dare a questa pratica? È possibile sperimentare un nuovo approccio della consulenza filosofica in cui includere simboli provenienti dal pensiero religioso? Prima di arrivare a delineare la sperimentazione di un nuovo approccio della consulenza filosofica, è utile chiarire di quali linguaggi simbolici parliamo, quale sia il ruolo della religione e del pensiero religioso, e quali connessioni possono riguardare le pratiche filosofiche e, in particolare, la consulenza filosofica.

²⁶³ Si confronti il lavoro di Tillich in P. TILlich, *La dinamica della fede. Religione e morale*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1967 in particolare il Capitolo 3, sezione 1, dal titolo "Il significato del simbolo"

2. IL CONTRIBUTO DEI LINGUAGGI SIMBOLICI E DELLE RELIGIONI

2.1 SIMBOLO E LINGUAGGIO SIMBOLICO

2.1.1 LA DEFINIZIONE DI SEGNO E DI SIMBOLO

La parola simbolo deriva dal verbo greco συμβάλλειν (*symbálllein*), composto da σύν (*sýn*) ovvero “insieme” e βάλλω (*bállō*) ovvero “lanciare”, “gettare”. Questo gettare insieme o mettere insieme si riferisce alla pratica antica di rompere un oggetto in due parti, ciascuna delle quali permetteva un riconoscimento reciproco tra due persone amiche e i loro discendenti²⁶⁴. La parola *simbolo* è utilizzata da Platone nel descrivere due metà di una stessa persona primordiale, attraverso il racconto mitico descritto da Aristofane nel *Simposio*²⁶⁵:

«In origine l'umanità era di tre generi, non due come ora, maschio e femmina; vi era anche un terzo, che aveva natura comune agli altri due, ed era chiamato androgino. L'aspetto di ciascun individuo era rotondo, con dorso e fianchi circolari. Avevano quattro mani e altrettanti piedi, due volti assolutamente uguali sul collo rotondo, e una sola testa per entrambi i volti che erano opposti, quattro orecchie, due organi sessuali, e così via. Camminavano eretti come noi, in avanti o indietro, ma quando volevano correre, giravano su se stessi con un movimento simile a quello dei saltimbanchi. [...] Questi esseri erano terribili per forza e robustezza, e possedevano un grande orgoglio. Tentando di assalire gli dèi, Zeus e gli altri dèi si trovarono a discutere sul da farsi; non potevano distruggerli completamente, annientando così il genere umano, né permettere che continuassero in tanta insolenza. Zeus, dopo lunghe riflessioni, trovò una soluzione: “Taglierò ciascuno di loro in due metà, così diventeranno più deboli e numerosi, e allo stesso tempo ci saranno utili perché cresceranno di numero e ci faranno più sacrifici.”

Detto fatto, Zeus tagliò gli esseri umani in due metà, e Apollo provvide a girare il viso di ciascuno verso la parte del taglio, in modo che, vedendo sempre la propria ferita,

²⁶⁴ G.F. CREUZER, *Simbolica e mitologia. Descrizione generale dell'ambito simbolico e mitico*, Spirali, Milano 1983, p. 23

²⁶⁵ Un mito simile a quello di Platone relativo all'androgino o ad un essere unitario suddiviso successivamente in due metà (simboli di quell'uno primitivo), si può riscontrare anche nella tradizione hindu e, in particolare, nel mito del dio Rudra che originariamente androgino viene diviso in due parti, ognuna delle quali alla ricerca o innamorata dell'altra. Si confronti il *Linga Purana*, cap. 41, 41-42 et cap. 99, 15-19

fossero più moderati. [...] Da quel momento, ciascuno di noi è il simbolo di un uomo, la metà che cerca la metà perduta»²⁶⁶.

Tra i modi attraverso i quali la coscienza rappresenta la realtà, ne esistono di diretti e indiretti. Nel modo diretto, la cosa sembra presente alla coscienza come nella percezione o nella semplice sensazione. Nel modo indiretto, la cosa non riesce a presentarsi sostanzialmente alla sensibilità²⁶⁷. In quest'ultimo caso, è un segno²⁶⁸ che viene rappresentato in sua vece. Il simbolo è quindi caratterizzato dal rinvio ad altro, esattamente come il segno, e questo ha permesso di considerare il simbolo una categoria inclusa in quella di segno come caso specifico²⁶⁹. Il segno, infatti, unisce in modo convenzionale e collega oggetti alla coscienza da un punto di vista convenzionale. Il segno unisce qualcosa a qualcos'altro di chiaro o facilmente riferibile²⁷⁰. L'utilizzo dei segni è un modo, quindi, per economizzare le operazioni mentali e collegare facilmente oggetti chiari alla coscienza²⁷¹. Il simbolo, in modo più singolare, compone qualcosa a qualcos'altro di non deciso in modo convenzionale ma che attiene alla ricomposizione di un'interrezza²⁷². Il simbolo può essere codificato per tradurre le proprie figure in significati socializzabili, come nell'allegoria. Rimane, invece, aperto nell'interpretazione simbolica che non può avere un codice stabile. Una certa interpretazione dei simboli può affermarsi nella storia e orientare i significati oppure il simbolo può essere codificato allegoricamente, o ancora

²⁶⁶ PLATONE, *Simposio*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2001, pp. 89-92 (189c–191d)

²⁶⁷ Nel descrive la differenza tra i modi della coscienza diretto e indiretto, Durand descrive alcuni esempi di modi indiretti come il ricordo dell'infanzia o i paesaggi del pianeta Marte. In tutti questi casi, l'oggetto assente viene ripresentato o rappresentato alla coscienza da un'immagine. Si confronti G. DURAND, *L'immaginazione simbolica*, IPOC, Milano 2012, p. 19

²⁶⁸ Si veda la definizione di segno: «Qualunque oggetto o evento, usato come richiamo di un altro oggetto o evento, può essere chiamato *segno*» in N. ABBAGNANO, «Segno», in ID. (ed), *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 2019³, p. 973

²⁶⁹ Peirce distingue tre tipi di segni: icona, indice e simbolo. La prima, l'icona, si riferisce all'oggetto che essa denota in virtù dei suoi caratteri propri. L'indice è un segno che si riferisce ad un oggetto che esso denota in quanto è realmente determinato da quell'oggetto che, in sostanza, subisce. Il simbolo che è un segno che si riferisce all'oggetto in virtù di una legge. Si veda, C.S. PEIRCE, *Semiotica*, Einaudi, Torino 1980, p. 140

²⁷⁰ U. GALIMBERTI, *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli, Milano 2024, p. 177

²⁷¹ Questo genere di semplificazione e immediatezza è ancora più chiaro se prendiamo ad esempio i segnali stradali o le parole che utilizziamo comunemente. Se nomino la città di Lugano non ho bisogno di conoscere da cosa derivi e che esisteva un dio celtico di nome Lug, sarà legare la parola Lugano alla città per rendere il collegamento chiaro e immediato

²⁷² U. GALIMBERTI, *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli, Milano 2024, p. 177

è possibile una visione della *simbolica permanente* nella quale il simbolo della parola divina polarizza un certo numero di parole tramandate su Dio²⁷³. In questo senso, è possibile definire il simbolo come ogni segno concreto che evochi qualcosa di assente o di impossibile da percepire²⁷⁴ o ancora la migliore immagine possibile di una cosa relativamente sconosciuta²⁷⁵.

Oltre al significato letterale del mondo greco antico e che si riferisce ad una forma di riconoscimento reciproco, i simboli sono presenti storicamente come rappresentazione della divinità a partire dalle prime civiltà del Mediterraneo²⁷⁶. La potenza simbolica delle statue delle divinità era ben rappresentata da voci autorevoli come quelle di Plutarco²⁷⁷, Celso²⁷⁸, Dione Crisostomo²⁷⁹, Massimo di Tiro²⁸⁰, Porfirio²⁸¹ e di Giamblico²⁸². Le statue erano considerate validi simboli per entrare in contatto con la dimensione divina²⁸³. Il cristianesimo si scontra con il culto precedente delle statue e contro i relativi miti, costruendo un sistema sempre più opposto all'idolatria. Contemporaneamente, i Padri della

²⁷³ È questa la tesi per cui la parola testimoniale è assorbita nella simbolica permanente dell'evento rivelatore, descritta da Sequeri in P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, pp. 621-629

²⁷⁴ A. Lalande citato da Durand in G. DURAND, *L'immaginazione simbolica*, IPOC, Milano 2012, p. 22

²⁷⁵ C.G. JUNG, *Tipi psicologici*, in ID., *Opere*, Boringhieri, Torino 1969-1993, vol. I, p. 642

²⁷⁶ J. RIES, *Alla ricerca di Dio. La via dell'antropologia religiosa*, Jaca Book, Milano 2009, p. 72

²⁷⁷ PLUTARCO, *Iside e Osiride*, in R. Laurenti (ed), *Opere Morali*, Rusconi, Milano 1992, pp. 395-450

²⁷⁸ Dal discorso di Origine contro Celso, si evince la difesa di quest'ultimo del culto tradizionale romano e, in particolare, della devozione verso le statue ritenute sacre, si veda CELSO, *Il Discorso vero*, in Origine, *Contro Celso*, a cura di M. Simonetti, Città Nuova, Roma 2000, vol. I, pp. 17-29

²⁷⁹ Nel *Discorso Olimpico*, Dione Crisostomo riflette sul significato delle statue di Zeus a Olimpia, interpretandole non solo come opere d'arte, ma come manifestazioni tangibili della presenza divina, capaci di elevare l'anima umana verso il sacro, si veda DIONE CRISOSTOMO, *Oratio XII*, in Discorsi, A. Neschke-Hentschke (ed), ETS, Pisa 2005, vol. II, pp. 121-140

²⁸⁰ Massimo di Tiro ritiene le statue dei veri e propri simboli che conducono l'anima verso la contemplazione del divino. Egli afferma che, attraverso la bellezza e la forma delle statue, l'anima può essere ispirata a elevarsi e a comprendere meglio la natura degli dèi, si veda MASSIMO DI TIRO, *Dissertazioni*, Bompiani, Milano 2010, pp. 73-85

²⁸¹ Porfirio esplora il significato simbolico delle statue delle divinità, interpretandole come rappresentazioni visibili di realtà invisibili, si confronti PORFIRIO, *Sui simulacri*, in G. Reale (ed), *Opere filosofiche*, Bompiani, Milano 2005, pp. 243-265

²⁸² Giamblico descrive l'importanza dell'uso delle statue nelle pratiche religiose, e in particolare nella teurgia. Attraverso riti speciali, le statue si animerebbero della presenza divina, si veda GIAMBILICO, *I Misteri degli Egizi*, a cura di E. Peruzzi, Laterza, Bari 2009, pp. 112-148

²⁸³ Medesima tradizione simbolica è presente anche in Oriente. Le *murti* sono, infatti, rappresentazioni fisiche (immagini o statue) di forme o aspetti divini. Si vedano gli *Śilpa Śāstra*, *Bhāgavata Purāna* XI, 28, 12 e A. DANIELOU, *Miti e dei dell'India. I mille volti del pantheon induista*, BUR, Milano 2018³, pp. 20, 410-413

Chiesa hanno ampiamente utilizzato i simboli cristiani nella loro predicazione e nelle loro opere. L'arte nei primi luoghi di assemblea e culto, ma anche nelle catacombe, rendono chiaro il ruolo della simbologia nella vita dei primi cristiani²⁸⁴²⁸⁵. Ries rileva l'importanza di Agostino nello scoprire i segni cristiani e dello Pseudo-Dionigi, autore del VI secolo, nel descrivere una teologia e una gerarchia celeste che hanno influenzato il pensiero successivo fino all'umanesimo²⁸⁶. Nell'arte romanica, i simboli cristiani diventano cosmici e invitano a riflettere sull'eternità attraverso i simboli e l'utilizzo della luce. Dopo l'iconoclastia bizantina, un nuovo iconoclasma prende piede a causa del dogmatismo clericale in Occidente. Esso si oppone ad una pluralità di significati del simbolo e a causa del concettualismo aristotelico che riduce il simbolo a nient'altro che a un concetto. Dal XIII secolo, facendo dell'aristotelismo la filosofia ufficiale della cristianità²⁸⁷, il pensiero indiretto lascia spazio a quello diretto, fa diminuire l'importanza del simbolo e l'arte gotica va verso l'immagine naturalistica e il realismo. Anche lo scientismo cartesiano porta a valorizzare la razionalità, il metodo matematico e l'esplorazione scientifica a scapito del segno e del linguaggio simbolico²⁸⁸. Solo l'esplorazione scientifica diventa il modo per conoscere attraverso procedure analitiche e quantitative. Da Occam all'empirismo e al positivismo, la fonte della conoscenza diventa l'esperienza empirica e la religione viene criticata insieme al suo portato simbolico²⁸⁹. Il diciannovesimo secolo sarà il periodo di conflitto tra positivismo e simbolismo ma segnerà anche la possibilità di un nuovo dibattito sui simboli e il linguaggio simbolico. Anche in questo caso, le prime riflessioni organiche sul simbolo si riferiscono ad aspetti teologici e definiscono il simbolo come epifania del divino²⁹⁰, arrivando a descrivere il simbolo come qualcosa in sé, autosufficiente e che può offrirsi a varie spiegazioni²⁹¹. Questa posizione non è condivisa da Hegel che

²⁸⁴ J. DANÉLOU, *I simboli cristiani primitivi*, Arkeios, Roma 1977², pp. 7-8

²⁸⁵ J. Ries cita il Pedagogo di Clemente Alessandrino nella parte in cui illustra i simboli cristiani quali il sigillo, la colomba, il pesce, la nave e la barca in J. RIES, *Alla ricerca di Dio. La via dell'antropologia religiosa*, Jaca Book, Milano 2009, p. 73. Si confronti CLEMENTE ALESSANDRINO, *Il Pedagogo*, a cura di D. Tessore, Città Nuova, Roma 2005

²⁸⁶ J. RIES, *Alla ricerca di Dio. La via dell'antropologia religiosa*, Jaca Book, Milano 2009, pp. 73-74

²⁸⁷ G. DURAND, *L'immaginazione simbolica*, IPOC, Milano 2012, p. 30

²⁸⁸ L'antropologo Gilbert Durand dedica il I capitolo de *L'immaginazione simbolica* al tema dell'iconoclastia, si confronti G. DURAND, *L'immaginazione simbolica*, IPOC, Milano 2012, pp. 23-40

²⁸⁹ J. RIES, *Alla ricerca di Dio. La via dell'antropologia religiosa*, Jaca Book, Milano 2009, pp. 74-75

²⁹⁰ G.F. CREUZER, *Simbolica e mitologia*, a cura di Giampiero Moretti, Editori Riuniti, Roma 2004, p. 35

²⁹¹ J.J. BACHOFEN, *Il matriarcato*, Einaudi, Torino 1988, p. 16

definisce il simbolo come «esistenza esterna che è immediatamente presente o data dall'intuizione, ma che non deve essere presa in base a lei stessa, come immediatamente si presenta, bensì in un senso più ampio e universale»²⁹² e introduce la differenza tra il significato e la sua espressione. Il primo è una rappresentazione o un oggetto e la seconda è un'esistenza sensibile o un'immagine. Come per Hegel, anche successivamente per Peirce, il simbolo rientra nell'insieme dei segni, essendo legato all'oggetto²⁹³. All'identificazione tra simbolico e semiotico giunge anche Cassirer che definisce il simbolo non come un semplice rivestimento ma come l'organo necessario ed essenziale del pensiero²⁹⁴. Sempre sulle specificità del simbolo, Ricœur descrive il simbolo come un segno ovvero qualcosa che mira al di là di qualcosa e insieme vale per questo qualcosa. Il simbolo, a differenza di altri segni, ha una doppia intenzionalità: la prima è letterale e la seconda mira ad un senso ulteriore che non è dato altrimenti e che il filosofo definisce come opaco²⁹⁵. Questa opacità rappresenta la profondità stessa del simbolo che è per sua natura inesauribile. Ciò che rimane nascosto non costituisce un limite o un nemico del pensiero ma anzi un terreno fecondo su cui svilupparsi, secondo l'ermeneutica heideggeriana²⁹⁶. Vattimo, nel suo commento al pensiero di Heidegger, rileva l'importanza di questo inespresso che viene alla luce grazie ad altri modi che non sono quelli relativi all'enunciare²⁹⁷. Per Sini, il simbolo non è equiparabile al concetto e non può, quindi, essere universale o comunicare a tutti. Al contrario, il simbolo rappresenta il corposo del concetto, il suo residuo sensibile²⁹⁸. Il concetto costruisce o riserva per sé il vero, il letterale e l'oggettivo che il simbolico non possiede.

²⁹² G.W.F. HEGEL, *Estetica*, Feltrinelli, Milano 1963, p. 402

²⁹³ Peirce definisce il simbolo come: «un segno che si riferisce all'oggetto che esso denota in virtù di una legge, di solito un'associazione di idee generali, che opera in modo che il simbolo sia interpretato come riferentesi a quell'oggetto» in C.S. PEIRCE, *Semiotica*, Einaudi, Torino 1980, p. 140

²⁹⁴ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze 1966, vol. I, p. 20

²⁹⁵ P. RICŒUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, pp. 305-306

²⁹⁶ G. VATTIMO, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Edizioni di filosofia, Torino 1963, p. 150

²⁹⁷ *Ivi*, p. 152

²⁹⁸ C. SINI, *Il simbolo e l'uomo*, Egea, Milano 1991, pp. 267-268.

2.1.2 I SIMBOLI TRA ANTROPOLOGIA E PSICOLOGIA

Nell'ambito dei primi studi antropologici, a cavallo tra Ottocento e Novecento, il simbolo può essere visto come espressione dell'irrazionale. È questo il caso di Frazer che definisce l'ordine simbolico dei popoli primitivi come il prodotto di un errore concettuale²⁹⁹. Frazer interpreta il simbolismo rituale come una forma magico-religiosa arcaica, in cui il pensiero umano tenta di controllare la natura attraverso analogie e corrispondenze. Sulla stessa linea di una considerazione pre-logica del simbolo, da parte dei popoli primitivi, sono Tylor e Lévy-Bruhl. Per Tylor, il simbolo è espressione di inferenze ingiustificate, dovute ad un'intelligenza grossolana e primitiva di questi popoli³⁰⁰. La religione e il simbolismo sarebbero esiti del primitivo processo animistico, in cui gli esseri umani attribuiscono intenzionalità e coscienza a fenomeni naturali. Le forme simboliche sono legate a un pensiero non ancora scientifico, volto a spiegare i fenomeni con proiezioni antropomorfe. Lévy-Bruhl, infine, propone una distinzione netta tra pensiero logico e pensiero pre-logico, sostenendo che nelle società primitive il simbolo non è segno di una realtà esterna, bensì parte integrante dell'interpretazione della realtà³⁰¹. Il simbolismo, in tale prospettiva, è un'espressione concreta di partecipazione e fusione tra soggetto e oggetto, tra sé e mondo. La differenza tra naturale e soprannaturale si rende quindi sottile o nulla e, quindi, il simbolo e ciò che è simbolizzato si fondono³⁰². Il pensiero simbolico e magico ha componenti sia teoretiche che pratiche³⁰³. Assume la magia come pseudoscienza da un punto di vista teoretico e da un punto di vista pratico diventa una pseudo-arte che

²⁹⁹ Frazer porta come esempio di simboli prodotti da errate associazioni di idee la *relazione simpatica* (le cose che sono state una volta in contatto debbano rimanere tali sempre) e il *principio di simpatia* (il simile attrae il simile), si confronti J.G. FRAZER, *Il ramo d'oro*, Boringhieri, Torino 2021⁶, pp. 22-23

³⁰⁰ E.B. TYLOR, *Lo sviluppo della civiltà*, in U. Fabietti (a cura di), *Alle origini dell'antropologia*, Boringhieri, Torino 1980, p. 70

³⁰¹ Questa forma di rappresentazione collettiva primitiva è definita da Lévy-Bruhl come *mistica*. L'antropologo scrive: "Uso questo termine non con l'allusione al misticismo religioso delle nostre società, che è qualcosa di abbastanza differente, ma nel suo significato letterale per cui con mistico si intende la credenza a forze, a influenze, ad azioni impercettibili ai sensi e tuttavia reali", si confronti L. LÉVY-BRUHL, *Psiche e società primitive*, Newton Compton, Roma 1970, p. 67

³⁰² L. LÉVY-BRUHL, *La mentalità primitiva*, Laterza, Bari 1976, p. 45

³⁰³ Il simbolo può avere anche una funzione intermedia. Corbin collega, ad esempio, la dimensione simbolica alla nozione di immaginazione creatrice, propria dell'ontologia spirituale dell'Islam sciita e del sufismo. Il simbolo, nel pensiero di Corbin, non è né puro concetto né semplice immagine sensibile, ma realtà intermedia, espressione del *mundus imaginalis*, un livello dell'essere che unisce realtà sensibili e intellettive. Il simbolo rappresenta la via d'accesso all'esperienza spirituale e all'auto-rivelazione dell'essere. Si veda, H. CORBIN, *Corpo spirituale e Terra celeste. Dall'Iran Mazdeo all'Iran sciita*, Adelphi, Milano 1986, p. 92

identifica pratiche positive che chiama incantesimi e pratiche negative che chiama tabù. Il lato positivo della magia pratica si realizza, secondo Frazer, quando le errate convinzioni irrazionali portano a conseguenze ritenute positive e, al contrario, il lato negativo si trasforma in tabù da non ripetere quando l'errata convinzione porta ad esperienze negative per il singolo o la collettività³⁰⁴.

Dopo i primi studi, l'antropologia si è aperta a nuovi percorsi di indagine, secondo Ries³⁰⁵. Da una parte il simbolo viene considerato un segno arbitrario³⁰⁶ per cui il senso dei simboli deriva direttamente da chi li adopera.³⁰⁷ Quest'impostazione, che fa prevalere la semantica soggettiva, è criticata da Lévi-Strauss che ritiene irriducibile il simbolo in un mero segno. Secondo Lévi-Strauss, i simboli emergono da opposizioni binarie fondamentali (come vita/morte, odio/amore, natura/cultura) che strutturano il pensiero umano. Queste opposizioni si manifestano nei miti, nei riti e nelle pratiche culturali, formando un sistema coerente di significati che riflette la logica interna delle società. In questo contesto, il simbolo agisce come mediatore tra concetti opposti, facilitando la comprensione e la comunicazione all'interno della cultura. Lévi-Strauss introduce anche il concetto di *significante fluttuante*, strumenti flessibili nel pensiero simbolico e che permettono la costruzione di significati complessi e adattabili³⁰⁸.

Un approccio interessante, per metodologia³⁰⁹ e contenuto, è quello di Durand che, in particolare, nella seconda parte de *L'Immaginazione simbolica* descrive la riscoperta del simbolo dopo un lungo periodo iconoclastico³¹⁰. La ripresa di coscienza dell'importanza

³⁰⁴ J.G. FRAZER, *Il ramo d'oro*, Boringhieri, Torino 2021⁶, pp. 31-32

³⁰⁵ J. RIES, *Mito e rito. Le costanti del sacro*, Libro IV/2, Jaca Book, Milano 2008, p. 545

³⁰⁶ L.A. WHITE, *La scienza della cultura*, Sansoni, Firenze 1969, p. 52

³⁰⁷ Questa prevalenza semantica soggettiva è condivisa da Firth ma ridotta dalla presenza di codici collettivi e intermedi nella significazione, si veda R. FIRTH, *Simboli pubblici e privati*, Laterza, Bari 1975, p. 106

³⁰⁸ C. LÉVI-STRAUSS, *Mitologica IV: L'uomo nudo*, Il Saggiatore, Milano 1974, p. 630

³⁰⁹ Durand dichiarerà il proprio metodo come empirico, induttivo, interdisciplinare e sistemico. Come rileva Navarra, il suo lavoro non è confluito in nessuno scritto teorico maggiore e l'unico modo adeguato per interrogarlo è di carattere tematico. Proprio *L'immaginazione simbolica* segue i due filoni della sua ricarica: da una parte la critica allo sviluppo razionalista occidentale e dall'altra la riscoperta e le possibilità dell'immaginazione simbolica. Si veda D. NAVARRIA, *Introduzione all'antropologia simbolica. Eliade, Durand, Ries*, Vita e Pensiero, Milano 2015, p. 61-62

³¹⁰ Si veda p. 54 di questa ricerca

del simbolo nel Novecento è dovuta principalmente all'etnologia e alla psicopatologia³¹¹.
Scrive Durand:

«Entrambe queste scienze sembrano avere improvvisamente ricordato all'individuo normale e civilizzato che ogni parte della sua rappresentazione è singolarmente vicina alle rappresentazioni del nevrotico, del delirio o dei "primitivi". I metodi che paragonano la follia con la sana ragione [...] hanno avuto l'immenso merito di attirare l'attenzione scientifica sul denominatore comune del paragone: il regno delle immagini, il meccanismo con cui i simboli si associano e la ricerca del senso più o meno velato delle immagini, o ermeneutica»³¹².

Durand raggruppa questa nuova fase in due grandi insiemi: le ermeneutiche riduttive del simbolo e le ermeneutiche instaurative. Nelle *ermeneutiche riduttive*, i tre protagonisti sono Freud, Dumézil e Lévi-Strauss, tutti accomunati dal desiderio di scoperta verso l'immaginazione simbolica ma con il limite di ridurla all'interno del sistema intellettuale in vigore.

Riprendendo il pensiero di Lévi-Strauss e apprezzandone il contributo nell'interesse e nell'apertura al simbolismo, Durand ritiene che la sua ermeneutica strutturalista limiti la portata del simbolo al solo contesto sociale. Il simbolo sarebbe intelleggibile attraverso la semantica, la sintassi e il metodo³¹³. Per Lévi-Strauss, il simbolo non va separato dal suo contesto ma è la relazione tra le unità che lo costituiscono nella frase complessa a far emergere il significato³¹⁴. Nella sua mitologia strutturale, il simbolismo è ridotto al significato sociale e semantico³¹⁵. La riduzione translinguistica dello strutturalismo di Lévi-Strauss si basa sulla fonologia strutturale e cerca di trattare i termini sempre nella loro relazione e mai in modo indipendente. Secondo Durand, il simbolo e il mito vengono così ridotti in un gioco strutturale quasi algebrico che finisce per semplificare i significati per

³¹¹ G. DURAND, *L'immaginazione simbolica. Il ritorno del simbolo della società tecnologica*, Red, Como 2002⁶, p. 47

³¹² *Ibidem*

³¹³ G. DURAND, *L'immaginazione simbolica. Il ritorno del simbolo della società tecnologica*, Red, Como 2002⁶, p. 59

³¹⁴ C. LÉVI-STRAUSS, *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1966, pp. 232-233

³¹⁵ Lévi-Strauss propone l'esempio del mito di Edipo che non servirebbe a spiegare eventi storici, ma a rendere tollerabile una contraddizione logica attraverso la narrazione simbolica. L'incesto, l'omicidio del padre e l'autoctonia sono elementi che sfidano la logica culturale e biologica, ma che il mito cerca di ordinare in una struttura narrativa significativa. Si confronti C. LÉVI-STRAUSS, *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1966, pp. 238-242

volerli schematizzare. L'approccio sociologico³¹⁶ ed ermeneutico di questo tipo riduce i simboli alla loro regionalità e nega implicitamente la loro trascendenza³¹⁷. Tra le *ermeneutiche riduttive* del simbolismo, troviamo il funzionalismo di Dumézil. Durand giudica il funzionalismo antropologico culturale come limitativo della portata simbolica. Anche per Dumézil, il simbolo è ridotto ad una funzione sociologica decifrabile attraverso il linguaggio, per cui un simbolo è comprensibile attraverso la sua etimologia e definizione letterale, e non tanto dalle relazioni tra singoli fonemi. Nello studio delle civiltà antiche e, in particolare, partendo dal confronto linguistico tra la società sabina e quella romana, Dumézil riscontra le differenze sociolinguistiche che però inserisce funzionalmente in un'unica unità sociale. Continuando il suo lavoro di ricerca, arriva a concludere che i regimi simbolici possano essere inglobati in una tripartizione funzionale³¹⁸ delle divinità che rappresentano i tre stati della società di allora. I tre regimi simbolici sono rappresentati nella tradizione romana antica dalle divinità Giove, Marte e Quirino³¹⁹. Giove è il simbolo dei sacerdoti, Marte dei guerrieri e Quirino di quella pluralità delle altre classi sociali (agricoltori, artigiani e commercianti). Nello stesso modo, esiste questa tripartizione presso i Celti, i Germani e gli Indù. Per questi ultimi, i tre regimi simbolici sono rappresentati da Mithra-Varuna, divinità della casta dei sacerdoti brahmani, Indra, divinità dei guerrieri e, infine, dagli Ashvin, divinità della classe agricola e operaia dei *vi-sha*³²⁰.

Anche la teoria psicoanalitica di Freud, secondo Durand, riduce il simbolismo a mero sintomo relativo alla sessualità. Il merito della psicoanalisi è quello di riscoprire l'importanza del simbolo e delle immagini, per Freud il simbolo fa parte della rappresentazione

³¹⁶ «La linguistica in tutte le sue forme sarà sempre il modello di un pensiero sociologico. La lingua, infatti, è un fenomeno-campione e privilegiato dell'oggetto sociologico», si veda G. DURAND, *L'immaginazione simbolica. Il ritorno del simbolo della società tecnologica*, Red, Como 2002⁶, p. 53. Sulla funzione della lingua nell'approccio sociologico, si veda anche P.L. BERGER – T. LUCKMAN, *La realtà come costruzione sociale*, Mulino, Bologna 1997, pp. 57-65

³¹⁷ G. DURAND, *L'immaginazione simbolica. Il ritorno del simbolo della società tecnologica*, Red, Como 2002⁶, p. 60

³¹⁸ Il simbolo, in questo contesto, rappresenta il riflesso narrativo di un ordine cosmico e sociale che si esprime attraverso archetipi ricorrenti, si veda G. DUMÉZIL, *Miti e dèi indoeuropei*, Raffaello Cortina, Milano 2005, p. 12

³¹⁹ *Ivi*, pp.54-55

³²⁰ Per la suddivisione delle caste indù e relative divinità si confrontino le Brihad-āranyakya Upanishad I 4, 11-13, citate in A. DANIELLOU, *Miti e dei dell'India. I mille volti del pantheon induista*, BUR, Milano 2018³, pp. 105, 283

inconscia e si ritrovi nel mito, nel folklore, nelle leggende e nei sogni. Per Freud, il codice simbolico è definibile e utile per interpretare il mondo onirico e, con esso, gli aspetti inconsci della persona³²¹. In Freud e negli autori successivi, il simbolo rappresenta un legame o un paragone tra termini di cui almeno uno è rimosso nell'inconscio³²²³²³. Il fatto che il simbolo si riferisca alla sessualità è teorizzato come il prodotto del passaggio da un oggetto ritenuto pericoloso ad uno libidico³²⁴. Secondo Lacan, l'ordine simbolico è qualcosa di originario da cui reale e immaginario dipendono direttamente a tal punto che, secondo lo psicoanalista, l'uomo diventa tale quando entra nella relazione simbolica ovvero quando il desiderio non è più alienato nell'immaginario ma si riconosce nel simbolico³²⁵. Sia la psicoanalisi che la sociologia riducono il simbolo ad un fatto regionale o ridotto e, contemporaneamente, negano qualunque risvolto trascendente. In questo modo, secondo Durand, finiscono entrambe per ridurre il simbolo a segno³²⁶.

Tra i pensatori delle ermeneutiche riduttive e i protagonisti delle *ermeneutiche instaurative*, troviamo secondo Durand, l'opera filosofica di Cassirer che ha avuto il merito di ricondurre la filosofia all'interesse e all'indagine per il simbolo. Cassirer, parte dal criticismo kantiano e ritiene che esso abbia avuto il merito di aver mostrato che la scienza, la morale e l'arte non si limitano a descrivere la realtà ma a costruire un universo di valori³²⁷. Gli oggetti non vengono dati alla conoscenza o rappresentati così come sono ma l'oggetto

³²¹ S. FREUD, *Introduzione alla psicoanalisi*, in ID., *Opere*, Boringhieri, Torino 1968-1993, vol. VIII, pp-321-322

³²² Si confrontino sul tema S. FREUD, *L'interpretazione dei sogni*, in ID., *Opere*, Boringhieri, Torino 1968-1993, vol. III, p. 323 e S. FERENCZI, *Sull'ontogenesi dei simboli*, in ID., *Opere*, Raffaello Cortina, Milano 1988-1992, vol. II, pp- 88-89

³²³ Il riduzionismo di Freud si spiega bene nell'utilizzo che fa della parola simbolo come una forma di effetto-segno: ogni persona può avere un'infinità di simboli ma un numero limitato di effetti e di cause. Si confronti la definizione che lo stesso Freud scrive: «I simboli psicoanalitici hanno un significato fisso e limitato, che non dipende dall'esperienza personale del soggetto, ma è universale» in S. FREUD, *Compendio di psicoanalisi*, Boringhieri, Torino 1980, p. 57. Freud applica questa teoria anche nella descrizione della pratica psicoanalitica, ad esempio in S. FREUD, *La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi*, in ID., *La teoria psicoanalitica*, Bollati Boringhieri, Torino 2012², p. 364

³²⁴ G. RÓHEIM, *Psicoanalisi e antropologia. I rapporti fra cultura, personalità e inconscio*, a cura di F. Saba Sardi, Rizzoli, Milano 1974, p. 34

³²⁵ J. LACAN, *Il seminario sulla lettera rubata*, in *Scritti*, Einaudi, Torino 1978, vol. I, p. 49

³²⁶ G. DURAND, *L'immaginazione simbolica. Il ritorno del simbolo della società tecnologica*, Red, Como 2002⁶, p. 60

³²⁷ *Ivi*, p. 64

non esiste fuori e prima dell'unità sintetica ma solo grazie ad essa³²⁸. Cassirer definisce il simbolo come *pregnante*³²⁹: esso non si limita a rappresentare la realtà, ma ne costituisca l'orizzonte di significato e forma. Nella percezione non vi è una riproduzione passiva dell'oggetto, ma una costruzione attiva di significato, in cui forma e contenuto si fondono secondo un principio di coerenza interna e di struttura. In questo senso la conoscenza diventa costitutiva del mondo stesso. La gravidanza simbolica designa questa capacità del simbolo di contenere in sé la sua espressione, come se la forma e il contenuto non potessero essere separati. Non c'è un rimando esterno o puramente arbitrario, ma un'espressività interna, una qualità formale che esprime qualcosa per come è strutturata. Cassirer definirà l'homo sapiens come *animal symbolicum* e questo significa che la relazione dell'uomo con il mondo è mediata, strutturata e filtrata da sistemi simbolici: linguaggio, arte, mito, religione e scienza. L'uomo non percepisce direttamente la realtà come nel caso degli animali ma la interpreta attraverso forme simboliche³³⁰. L'uomo non è quindi solo razionale perché non si limita a calcolare e a pensare logicamente ma crea simboli per dare senso all'esperienza, per rappresentare l'invisibile, per esprimere emozioni, valori e intuizioni³³¹. Quello di Cassirer può essere considerato un pan-simbolismo che ha come centro il processo di oggettivazione del simbolo. In questo senso, Cassirer arriverà a gerarchizzare le forme della cultura e a prediligere la scienza alla mitologia poiché in essa rivede il dinamismo inesauribile e la discussione dei simboli³³².

È necessario attendere una ricerca più indipendente dal criticismo e dall'epistemologia kantiana per fare ritrovare una piena autonomia dell'immaginazione simbolica rispetto al

³²⁸ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche. II: Il pensiero mitico*, PGreco, Milano 2015, vol. II, p. 44

³²⁹ Cassirer definisce la gravidanza simbolica come: «il modo in cui un contenuto non viene semplicemente designato, ma appare formato nella percezione stessa, in modo tale che la forma simbolica costituisce già una configurazione dell'esperienza», si confronti E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche. I: Il linguaggio*, La Nuova Italia, Firenze 2009, vol. I, p. 130

³³⁰ «L'uomo è prima di tutto un essere simbolico. L'uomo non vive in un universo meramente fisico, ma in un universo simbolico. Il linguaggio, il mito, l'arte e la religione sono parte di questo universo. Sono le varie fibre che formano il tessuto della vita umana» in E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo*, Armando Editore, Roma 2001, p. 43

³³¹ Questa differenza tra pensiero simbolico e razionalità è ciò che Cassirer ritiene sia stata la strada dell'essere umano verso la civiltà, così come la descrive nel secondo capitolo di *Saggio sull'uomo*, si confronti E. CASSIRER, *Saggio sull'uomo*, Armando Editore, Roma 2001, II

³³² G. DURAND, *L'immaginazione simbolica. Il ritorno del simbolo della società tecnologica*, Red, Como 2002⁶, p. 65

dominio esclusivamente logico-razionale³³³. Protagonista di un'ermeneutica instaurativa è Jung con la sua teoria degli archetipi. Jung sviluppa un'approfondita teoria del simbolo nell'ambito della psicologia analitica. Per Jung, i simboli³³⁴ sono rappresentazioni di contenuti che non possono essere espressi pienamente dal linguaggio concettuale e hanno significati *plurivoci*. Essi emergono nei sogni, nei miti e nei rituali come immagini archetipiche e costituiscono un linguaggio dell'inconscio collettivo. Il simbolo, quindi, ha una funzione trasformativa³³⁵, poiché attiva processi di integrazione psichica e di individuazione³³⁶. Secondo Jung, il simbolo è vivo e tale fintanto che è ancora pregno di significato, cioè quando ancora non ha partorito un significato esplicito³³⁷. Il simbolo è insieme individuale e collettivo. Il simbolo collettivo è detto *archetipo*, definito come una struttura dinamica e organizzatrice di immagini³³⁸ che va oltre l'individuo. Il simbolo è possibile grazie ad una coscienza che sia orientata a intuirne significati più estesi di quelli individuabili. La libido freudiana assume in Jung una diversa funzione fondamentale: quella dell'energia psichica in generale o di motore dell'archetipo stesso³³⁹. Non è un significato quanto piuttosto un agire che mantiene in tensione gli opposti interni al simbolo stesso³⁴⁰. Partorendo un significato e avendo la possibilità di trasformarsi in un segno, il simbolo

³³³ G. DURAND, *L'immaginazione simbolica. Il ritorno del simbolo della società tecnologica*, Red, Como 2002⁶, p. 65

³³⁴ Jung definisce il simbolo come «un termine, un nome o anche un'immagine che può essere familiare nella vita quotidiana, ma che possiede connotati specifici oltre il suo significato ovvio e convenzionale» come descritto in C.G. JUNG, *L'uomo e i suoi simboli*, BUR, Milano 2007⁵, p. 57

³³⁵ M. Trevi descrive la differenza tra il simbolo freudiano e quello junghiano. Il primo ha una funzione sintetica e omeopatica (ritornare ad uno stato d'equilibrio che era stato turbato da pulsioni inconscie) e il secondo la funzione opposta ana-omeostatica e metapoietica (il simbolo produce una tensione e apre a nuovi significati e quindi al potenziale trasformativo). Si confronti M. TREVI, *Il simbolo generatore*, in ID., *Metafore del simbolo: ricerche sulla funzione simbolica nella psicologia complessa*, Raffaello Cortina, Milano 1986, p. 8

³³⁶ La funzione unificante del simbolo è centrale nel processo di individuazione inteso come il cammino psichico verso l'integrazione del Sé o ancora il cammino attraverso cui un individuo realizza la propria totalità psichica, integrando le diverse parti della personalità, in particolare l'inconscio, fino a raggiungere un sé autentico e differenziato. Si confronti C.G. JUNG, *Tipi psicologici*, Bollati Boringhieri, Torino 1969-1993, p. 469

³³⁷ È questa una delle possibili differenze, per Jung, tra simbolo e segno. Il segno è un'espressione proposta per una cosa nota e, al contrario, il simbolo è misterioso, come descritto in C.G. JUNG, *Tipi psicologici*, in ID., *Opere*, Boringhieri, Torino 1969-1993, p. 483

³³⁸ G. DURAND, *L'immaginazione simbolica. Il ritorno del simbolo della società tecnologica*, Red, Como 2002⁶, p. 66

³³⁹ *Ivi*, p. 67

³⁴⁰ Il simbolo come unione degli opposti è definito da Jung in questo modo: «Il simbolo è il ponte che unisce i poli della psiche. In esso si realizza l'unione degli opposti, il processo alchemico della *coniunctio*», si veda C.G. JUNG, *Psicologia e alchimia*, Bollati Boringhieri, Torino 1983, p. 265

lascia una traccia storica e possiede sempre un'eccedenza di senso verso la quale è orientato il processo di trasformazione psichica³⁴¹. La malattia psichica per Jung, esattamente come per Cassirer, proviene da una mancanza della funzione simbolica³⁴² che crea squilibrio nel processo di individuazione e che può portare a due esiti: il primo è quello della dominanza della pulsione sessuale che non riesce ad essere simbolizzata e porta ad esiti antisociali, impulsivi o compulsivi; la seconda e più pericolosa è la liquidazione dei simboli che vengono ridotti a segni che comporta la liquidazione della persona e della sua energia costitutiva a favore di una persona conforme o animata solo dalle ragioni della coscienza sociale esistente. La potenza creatrice del simbolo così si spegne e diventa mero segno, utile al raggruppamento delle persone all'interno di programmi, dottrine e concezioni che oscurano l'intelligenza³⁴³.

L'altra ermeneutica instaurativa, segnalata nel lavoro di Durand, è la fenomenologia poetica di Gaston Bachelard. Il simbolo, per Bachelard, rappresenta l'inconscio e la mente poetica che si esprime, al contrario del linguaggio lineare, per mezzo di parole e metafore. Coesistono in noi sia l'attività concettuale che l'attività di immaginazione, in competizione tra loro. Per Bachelard, il simbolo ci rivela un mondo e porta il mondo verso l'ideale umano³⁴⁴. Bachelard concepisce il simbolo non semplicemente come uno strumento semiotico, ma come un *atto poetico* che nasce dalla potenza creativa dell'immaginazione. L'atto simbolico è, in questo senso, legato alla capacità della coscienza di evocare immagini primarie, archetipiche, che superano la pura rappresentazione razionale e toccano il cuore dell'esperienza esistenziale. È un processo che si sviluppa nell'immaginazione onirica e poetica, generando significati che non sono mai completamente afferrabili da una logica discorsiva³⁴⁵. Il simbolo, dunque, non è riducibile a un codice culturale condiviso, ma è l'espressione di un'energia interiore che prende forma poetica. In questo senso, il simbolo non comunica solo un contenuto, ma trasforma l'interiorità, modificando il modo in cui si abita il mondo³⁴⁶. Bachelard insiste sul fatto che il linguaggio poetico non

³⁴¹ C.G. JUNG, *Tipi psicologici*, in ID., *Opere*, Boringhieri, Torino 1969-1993, pp. 483-485

³⁴² *Ivi*, p. 648

³⁴³ G. DURAND, *L'immaginazione simbolica. Il ritorno del simbolo della società tecnologica*, Red, Como 2002⁶, pp. 68-69

³⁴⁴ *Ivi*, pp. 70-71

³⁴⁵ G. BACHELARD, *La poetica del sogno*, Dedalo, Bari 1992, p. 102

³⁴⁶ ID, *La poetica dello spazio*, Dedalo, Bari 1993, p. 38

descrive il mondo, ma lo crea simbolicamente. È attraverso le immagini poetiche che si manifestano nuove dimensioni dell'essere. Il simbolo è dunque generativo, capace di trasformare l'esperienza e di aprire nuove prospettive di senso, in un movimento in cui la riflessione filosofica si intreccia con la funzione immaginante della psiche. Il meccanismo essenziale del simbolo è una riconduzione instaurativa verso qualcosa, un essere, che si manifesta solo e tramite tale immagine singolare. Quella di Bachelard è una fenomenologia dinamica e amplificatrice, una fenomenologia che ritiene la cosmologia non appartenente al mondo della scienza ma a quello della poetica filosofica e che definisce come espressione dell'uomo, significata da un universo multisensoriale. Il cosmo simbolico³⁴⁷ riconduce alla felicità dell'uomo e plasma il mondo, così come la coscienza piena del sognatore³⁴⁸, abitante delle immagini, lo richiama sempre alla totalità tramite il simbolo. Nella sua cosmologia simbolica, ogni elemento³⁴⁹ naturale evoca immagini archetipiche, affettive e capaci di risvegliare mondi interni³⁵⁰. Nel fuoco rivede la forza di distruzione e di purificazione, ma anche di intimità (il camino, la fiamma, la passione). L'acqua è simbolo della profondità inconscia, del ritorno all'origine, della maternità e del sogno liquido. L'aria evoca l'ascensione, la leggerezza, la meditazione e la vertigine del volo. La terra è casa, stabilità, sepoltura, ma anche fertilità e radicamento.

Bachelard vede lo spirito razionale, virile e rigorista alla ricerca del suo *Angelo, l'Anima poetica* del sognatore. La sua fenomenologia del simbolismo lo porta a definire quadripolare il sognatore³⁵¹, rimandando proprio all'androgino originario descritto da Platone. In questa immagine, ognuno di noi è doppio e il nostro doppio, il sogno, è il doppio del

³⁴⁷ Nella cosmologia fenomenologica e simbolica di Bachelard, ogni elemento è trattato come un nodo di immagini che si articolano nell'immaginazione collettiva e personale. L'universo, in questa visione, è una totalità poetica in cui ogni parte risuona con l'interiorità umana. Non c'è distanza tra soggetto e mondo: il simbolo unisce, ricollega e fa comunicare. Si confronti G. BACHELARD, *L'acqua e i sogni*, SE, Milano 2002

³⁴⁸ Per Bachelard, il sognatore è il grande protagonista della sua riflessione sull'immaginazione, in particolare nella dimensione della rêverie (sogno ad occhi aperti), distinta dal sogno notturno e dall'immaginazione attiva nel senso freudiano. Il sognatore, per Bachelard, è colui che si lascia trasportare dalle immagini, dalle suggestioni della natura e degli elementi, in una dimensione di apertura poetica al mondo. Si veda la definizione di sognatore: «Il sognatore di rêverie vive un'esperienza originaria, egli non analizza, non costruisce, ma si abbandona. Nella rêverie, non è il pensiero che guida l'uomo, ma l'immagine che lo prende» presente in G. BACHELARD, *La poetica della rêverie*, Dedalo, Bari 1975, p. 15

³⁴⁹ «L'elemento non è solo una realtà oggettiva, ma una sostanza dell'anima, che abita i nostri sogni», si veda G. BACHELARD, *La psicoanalisi del fuoco*, Dedalo, Bari 1980, p. 12

³⁵⁰ Sui quattro elementi si vedano le opere di Bachelard: G. BACHELARD, *L'acqua e i sogni*, SE, Milano 2002; ID, *La psicoanalisi del fuoco*, Dedalo, Bari 1980; ID, *La poetica dello spazio*, Dedalo, Bari 1975 e ID, *L'aria e i sogni*, Dedalo, Bari 1990

³⁵¹ G. BACHELARD, *La poetica della rêverie*, Dedalo, Bari 1975, pp. 64-71

nostro doppio. Questi simboli ci portano a riconciliarci con l'universo e, allo stesso tempo, ci rivelano di non essere mai soli. Il simbolo dei simboli, per Bachelard, è l'infanzia come archetipo della semplice felicità e significata dall'olfatto. In questa teofania, Bachelard vede Dio nel bambino che è in noi e che viene evocato attraverso il ricordo dei profumi dell'infanzia e della capacità di meravigliarsi. L'ingenuità diventa il carattere essenziale del linguaggio poetico.

Questa *lotta tra ermeneutiche* trova, secondo Durand, una sua spiegazione teorica in Ricœur che vede la parte demistificante delle ermeneutiche riduttive e la parte rimistificante delle ermeneutiche instaurative come polarità antagoniste ma costitutive di ogni simbolo³⁵². Bisogna premettere la sintesi che Durand esplicita nella sua riflessione antropologica sulla convergenza delle ermeneutiche:

«Dal punto di vista antropologico in cui noi ci poniamo, il dinamismo equilibrante costituito dall'immaginario si presenta come la tensione di due forze di coesione³⁵³, di due regimi che danno conto ciascuno delle immagini, in due universi antagonisti»³⁵⁴.

Ricœur vede nelle ermeneutiche riduttive una reminiscenza archeologica, ancora al passato, e nelle ermeneutiche instaurative una reminiscenza escatologica, chiamata all'ordine essenziale e al fine ultimo. Ricœur ritiene la duplicità del simbolo significante importante e da non rifiutare³⁵⁵. L'insieme delle interpretazioni precedenti e anche dell'iconoclasma stesso è un bagaglio che non possiamo dimenticare o evitare e che nulla toglie all'insieme di nuove interpretazioni e significati che il simbolo stesso possiede eternamente. Ci sono, infatti, società senza scienza ma non esistono società senza arte, senza narrativa e senza simboli. Il pluralismo coerente del simbolo, fatto di antagonismi necessari, è fatto di dialettica.

³⁵²P. RICŒUR, *Le conflit des herméneutiques: épistémologie des interprétations*, Cahiers Internationaux de Symbolisme, n. 4, 1964

³⁵³ Le forze di coesione non riguardano solo elementi di carattere psicologico o biografico ma si estendono a questioni sociali e culturali. Si veda Y. DURAND, *Le test archétypal à neuf éléments*, in *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, n. 1, 1962

³⁵⁴ G. DURAND, *L'immaginazione simbolica. Il ritorno del simbolo della società tecnologica*, Red, Como 2002⁶, p. 84

³⁵⁵ P. RICŒUR, *La Symbolique du mal*, Seuil, Paris 1963, pp. 14–16

Scrive Durand, nel paragrafo dedicato a *Paul Ricœur e la coerenza delle ermeneutiche*:

«L'ermeneutica segue due vie anch'esse antagonistiche. Da una parte quella, preparata dall'iconoclasma di sei o sette secoli della nostra civiltà, con Freud, Con Lévi-Strauss (e Paul Ricoeur aggiunge: con Nietzsche e Marx), della demistificazione; dall'altra parte, quella rimitizzazione, con Heidegger, Van der Leuw, Eliade, e noi aggiungeremo Bachelard»³⁵⁶.

Ricœur dirà esplicitamente che l'immaginazione simbolica costituisce l'attività dialettica dello spirito. Nella sua riflessione, il senso dell'immagine come copia della sensazione ha, da una parte, un senso letterale ma, allo stesso tempo, contiene un senso figurato e aperto. In questo senso, i simboli sono gli *ormoni* dell'energia spirituale³⁵⁷. Essendo il cuore di una parte della comunicazione fondamentale per gli individui e la collettività, è bene analizzarne gli aspetti legati al linguaggio e sintetizzarne le funzioni.

2.1.3 LINGUAGGIO SIMBOLICO E FUNZIONE DELL'IMMAGINAZIONE SIMBOLICA

Nel lavoro di Galimberti, il discorso sul linguaggio e sul linguaggio simbolico riesce ad includere riflessioni di carattere filosofico, linguistico, antropologico e psicologico. Questa interdisciplinarietà, coerente con questo lavoro di ricerca, trova espressione in particolare ne *La casa di Psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*³⁵⁸. Nella parte introduttiva del capitolo sul linguaggio, Galimberti presenta alcune caratteristiche di base. Il linguaggio rappresenta una delle dimensioni costitutive dell'essere umano, non solo come mezzo di comunicazione ma come dispositivo strutturante del pensiero e della realtà sociale. Esso può essere definito come l'uso dei *segni intersoggettivi*³⁵⁹ o come un sistema di segni arbitrari fondato su regole condivise, attraverso cui gli esseri umani esprimono, trasmettono e organizzano significati. Già Ferdinand de Saussure aveva mostrato come il linguaggio, in quanto *langue*, si costituisca come *sistema di opposizioni* tra significato e

³⁵⁶ G. DURAND, *L'immaginazione simbolica. Il ritorno del simbolo della società tecnologica*, Red, Como 2002⁶, pp. 97-98

³⁵⁷ *Ivi*, p. 100

³⁵⁸ U. GALIMBERTI, *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli, Milano 2024

³⁵⁹ N. ABBAGNANO, «Linguaggio», in ID. (ed), *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 2019³, p. 643

significante³⁶⁰, rivelando la sua natura convenzionale e differenziale. In questa prospettiva, il linguaggio non è semplicemente uno strumento espressivo, ma una struttura relazionale che produce senso attraverso differenze.

Il *linguaggio simbolico* ha rappresentato una prima forma di linguaggio unitario, nel quale è assente o scarsamente presente il principio di non contraddizione, in cui l'ambivalenza dei significati era frequente. Lévi-Strauss ha evidenziato la funzione simbolica all'interno delle società arcaiche: il linguaggio, al pari del mito e del rituale, costruisce una rete di relazioni simboliche che riflette la struttura inconscia³⁶¹ del pensiero collettivo³⁶². Il linguaggio risulta quindi essere il modello di tutti i sistemi simbolici, secondo Lévi-Strauss, sottolineando come le regole linguistiche abbiano un valore paradigmatico nell'analisi di strutture culturali complesse.

L'avvento del linguaggio filosofico e, in particolare platonico, ha contribuito al sorgere del pensiero razionale e poi scientifico nella misura in cui ha deciso di procedere attraverso il principio di non contraddizione³⁶³. Prima dell'avvento della filosofia, nel linguaggio simbolico non vi era un principio di distinzione e di identità. Il senso era oscillante e fluttuante, negando l'identità di una cosa con sé stessa, l'identificazione dipendeva da una connessione tra significati messi insieme dalla collettività attraverso il mito³⁶⁴. Vista l'arbitrarietà delle connessioni, questo tipo di linguaggio è valido solo all'interno della stessa comunità, non è contemplato un pensiero individuale o individuato che porta ad una propria determinazione di significato³⁶⁵. La filosofia greca porta nel linguaggio l'identificazione di una cosa con sé stessa, la distinzione di una cosa con un'altra e quindi il linguaggio logico. L'identità non esiste quindi in sé ma è costruita dalle regole che consentono

³⁶⁰ F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, Laterza, Bari 1972, pp. 85–90

³⁶¹ C. LÉVI-STRAUSS, *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1966, pp. 45–50

³⁶² ID., *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1966, p. 50

³⁶³ Platone enuncia il principio di contraddizione nel capitolo IV della Repubblica quando dice «È evidente che la medesima cosa non può nello stesso tempo fare o subire cose opposte sotto lo stesso aspetto». Si veda PLATONE, *Repubblica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2005, p. 549 (IV, 436b) ma anche ID, *Sofista*, in ID, *Opere complete*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Bari 1982-84¹², 2 voll. (258e–259). Sarà Aristotele ad enunciare il principio di contraddizione nella sua forma classica: «È impossibile che la stessa cosa sia e non sia nello stesso tempo e sotto il medesimo aspetto», si veda ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani Milano 2000 (libro Γ, 3, 1005b19–20)

³⁶⁴ U. GALIMBERTI, *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli, Milano 2024, p. 194

³⁶⁵ Frazer nel descrivere le popolazioni primitive, riporta la regola per cui era vietato ai singoli specchiarsi nell'acqua. Si veda J.G. FRAZER, *Il ramo d'oro*, Boringhieri, Torino 2021⁶, pp. 301-303

da un lato di controllare e calcolare il reale e, dall'altra, di eliminare i significati ulteriori presenti nei simboli³⁶⁶.

Il linguaggio scientifico anticipa ogni possibile significato, codifica in modo convenzionale tra i soggetti che fanno parte della comunità scientifica e l'io intersoggettivo che ne deriva rimane isolato da possibili significati ulteriori. La ragione diventa quindi legislatrice delle rappresentazioni del mondo e del simbolo non si vede più traccia. Se prendiamo, ad esempio, la spinta verso la terapia cognitiva comportamentale in ambito medico-psicologico troviamo da una parte un metodo che si propone di essere scientifico, di proporre trattamenti basati su evidenze scientifiche e che, in caso di disturbi moderati, ha dimostrato una buona efficacia³⁶⁷. Allo stesso tempo, la terapia cognitivo comportamentale si basa su teorie riduzionistiche che riconducono il disagio psichico a una serie di distorsioni cognitive e comportamenti disfunzionali, trascurando la dimensione storica, affettiva e relazionale della soggettività³⁶⁸. In questo senso, c'è il rischio di perdere la realtà fenomenica dell'esperienza psicologica e la dimensione complessa dell'essere umano. L'intervento cognitivo comportamentale tende a ridurre i sintomi ma sembra non affrontare i conflitti inconsci, le relazioni interiorizzate e i modelli affettivi profondi³⁶⁹. Questo esempio di approccio scientifico riduzionista non riesce a comprendere le forme di pensiero poetico e metaforico, sia per quanto riguarda lo stato di benessere che quello di disagio psichico³⁷⁰.

Secondo Galimberti, la tensione interna del simbolo è presente all'interno delle teorie psicoanalitiche e la psicologia; nel percorso intrapreso da Jung può essere la disciplina che più di altre può mediare la pretesa scientificità dei linguaggi e la realtà simbolica del linguaggio e della vita delle persone³⁷¹. È lo stesso Jung a sostenere che la psicologia deve

³⁶⁶ S. NATOLI, *Identità e differenza*, in *Teatro filosofico*, Feltrinelli, Milano 1991, pp. 172-173

³⁶⁷ Anche altri paradigmi terapeutici hanno dimostrato una buona efficacia scientifica, ad esempio la psicoterapia psicodinamica, si veda J. SHEDLER, *The efficacy of psychodynamic psychotherapy*, in *The American Psychologist*, vol. 65, (2) 2010, pp. 98-109 e V. LINGIARDI - F. DEL CORNO, *La psicoterapia psicodinamica basata sulla ricerca*, Raffaello Cortina, Milano 2017, p. 128

³⁶⁸ P. WACHTEL, *Relational Theory and the Practice of Psychotherapy*, Guilford Press, New York 2008, p. 52

³⁶⁹ J. SHEDLER, *The Efficacy of Psychodynamic Psychotherapy*, in *American Psychologist*, vol. 65, 2 (2010), p. 99

³⁷⁰ L. SASS, *Madness and Modernism*, Harvard University Press, Cambridge 1992, p. 241

³⁷¹ U. GALIMBERTI, *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli, Milano 2024, pp. 198-199

abolirsi come scienza e proprio in questo modo può raggiungere il suo scopo scientifico³⁷². Ogni altra scienza ha, infatti, un oggetto esterno a sé su cui indagare: la fisica ha i fenomeni naturali e leggi che li governano, la matematica ha gli oggetti astratti e la loro relazione, la chimica ha la composizione, struttura e proprietà della materia e così via. Nella psicologia, soggetto e oggetto coincidono, e per questo tale disciplina non può procedere con lo stesso e identico metodo scientifico. Da questo punto di vista, la psicologia ha il compito di non scegliere solo uno dei due paradigmi, scientifico e non scientifico, così come non dovrebbe scegliere tra il linguaggio codificato dei segni e quello simbolico. Le convenzioni linguistiche dei segni portano con loro la storia, la cultura e le convenzioni del passato e del presente³⁷³. Il solo linguaggio simbolico rischia di eliminare la storicità dei segni. La strada indicata da Galimberti è quella della trasgressione della scienza, nel senso letterale di andare oltre ai segni codificati e nel provocare il simbolo per chiamarlo alla produzione di senso, ad aprire i significati. L'ermeneutica, in questo senso, non è sufficiente perché, all'interno del luogo terapeutico, si limita a chiedere quale significato abbia il simbolo o come lo si possa interpretare³⁷⁴. Questo accade perché il simbolo agisce andando oltre ai significati meramente concettuali. Nella pratica terapeutica, il simbolo riesce ad agire progressivamente aprendo nuovi significati. Il serbatoio dei simboli non sembra quindi esauribile e una psicologia che si occupi interamente dell'uomo non può far altro che rimanere all'interno della tensione tra i sistemi scientifici e la trasgressione ad essi per accedere ai significati ulteriori³⁷⁵.

Il linguaggio simbolico non è soltanto, quindi, il linguaggio prelogico delle popolazioni primitive³⁷⁶, ma rappresenta l'espressione e la comunicazione dell'immaginazione simbolica³⁷⁷. Nell'ultimo capitolo de *L'immaginazione simbolica*, Durand espone le funzioni dell'immaginazione simbolica. Il potere del linguaggio simbolico costruisce la realtà e il

³⁷² C.G. JUNG, *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, in ID., *Opere*, Boringhieri, Torino 1969-1993, vol. VIII, p. 240

³⁷³ K. JASPERS, *Filosofia*, a cura di U. Galimberti, Utet, Torino 1978, pp. 590-621

³⁷⁴ C.G. JUNG, *Ricordi, sogni, riflessioni*, Il Saggiatore, Milano 1965, p. 280

³⁷⁵ Si veda *Antropologia della tecnica: i segni del futuro* nella parte VII in U. GALIMBERTI, *Psiche e technè. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999

³⁷⁶ C.G. JUNG, *Energetica psichica*, in ID., *Opere*, Boringhieri, Torino 1969-1993, vol. VIII, pp. 301-303

³⁷⁷ P. RICŒUR, *La metafora viva*, Il Mulino, Bologna 2003, p. 20

mondo della persona³⁷⁸ e la sua interpretazione, arrivando a influenzare anche il mondo collettivo³⁷⁹ attraverso la relazione con le altre persone. L'immaginazione e il linguaggio simbolico hanno un ruolo biologico nella loro *funzione fabulatrice*³⁸⁰, così chiamata da Bergson. La fabulazione è, per il filosofo, un meccanismo psichico che consente all'uomo di compensare le angosce esistenziali, creare coesione comunitaria e regolare la condotta collettiva attraverso immagini, racconti e simboli condivisi. Secondo Bergson, la fabulazione è una reazione difensiva della natura umana contro la consapevolezza paralizzante della morte³⁸¹. Per Bergson, l'immaginazione che produce miti, leggende, visioni religiose non è una deviazione dalla razionalità, ma una sua integrazione necessaria sul piano vitale: il racconto immaginario e simbolico funge da legame tra gli individui, rendendo possibile la formazione di comunità morali stabili. È questa una forma di evasione non patologica dall'intelligenza materiale che ha, secondo Durand, una funzione di *eufemizzazione* ma «non meramente come un oppio negativo [...], ma al contrario dinamismo prospettivo che, attraverso tutte le strutture del progetto immaginario, tenta di migliorare la situazione dell'uomo nel mondo»³⁸². L'eufemismo, in questo senso, prende la forma dell'arte, del teatro, della maschera che prende in giro la morte per esorcizzarla. Certamente, anche per Durand, l'immaginazione è una caratteristica dell'*Homo sapiens* che possiede quella parte prefrontale del cervello atta a mediare ogni stimolo. Nell'essere umano ogni pensiero è rappresentazione o *ri-presentazione*, vale a dire che passa attraverso il linguaggio simbolico³⁸³. La prospettiva biologica è ripresa e approfondita da discipline contemporanee come le neuroscienze che riconoscono all'immaginazione una funzione adattiva³⁸⁴: l'essere umano, infatti, è capace di anticipare scenari, generare ipotesi alternative, progettare e simulare situazioni future. Secondo Merlin Donald, la transizione verso la mente narrativa rappresenta una fase cruciale dell'evoluzione cognitiva

³⁷⁸ G. BACHELARD, *La poetica della rêverie*, Dedalo, Bari 1975, p. 29

³⁷⁹ C.G. JUNG, *L'uomo e i suoi simboli*, Raffaello Cortina, Milano 2020, pp. 45–56

³⁸⁰ H. BERGSON, *Le due fonti della morale e della religione*, Edizioni di Comunità, Milano 1947, pp. 127-132

³⁸¹ *Ivi*, p. 211

³⁸² G. DURAND, *L'immaginazione simbolica. Il ritorno del simbolo della società tecnologica*, Red, Como 20026, p. 100

³⁸³ ID, *L'imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*, Hatier, Paris 1994, pp. 26-27

³⁸⁴ S. CARMICHAEL, *The Neurobiology of Imagination: Possible Role of Interaction-Dominant Dynamics and Default Mode Network*, *Frontiers in Psychology*, 2013

umana, nella quale l'immaginazione simbolica ha permesso la trasmissione culturale, l'elaborazione dell'esperienza e la formazione del senso³⁸⁵. L'immaginazione, nelle sue manifestazioni favolose, simboliche, religiose o poetiche, rappresenta dunque una funzione biologicamente fondata³⁸⁶, che ha permesso all'Homo sapiens non solo di sopravvivere, ma di orientarsi nel mondo attraverso significati, consolidando strutture affettive e sociali complesse.

L'immaginazione e il linguaggio simbolico sono fattori di *equilibrio psicosociale*. Innanzitutto, il linguaggio simbolico, nella sua funzione generativa, costruisce un senso collettivo e condiviso. Il simbolo non crea quindi solo pensiero ma anche appartenenza attraverso il linguaggio nelle sue applicazioni come la metafora, la storia e il mito³⁸⁷. Dal punto di vista antropologico, Lévi-Strauss ha mostrato come il mito, forma primaria di linguaggio simbolico, funzioni come modello sociale, capace di organizzare le relazioni e risolvere le tensioni culturali mediante una narrazione coerente e condivisa. In questo senso, l'immaginazione mitopoietica diventa una tecnologia simbolica dell'ordine sociale³⁸⁸. Anche le neuroscienze contemporanee confermano che la capacità di immaginare scenari sociali, attribuire intenzioni, generare finzioni e narrazioni è supportata da reti cerebrali complesse, in particolare la Default Mode Network³⁸⁹, che appare maggiormente attiva in condizioni di riflessione sociale³⁹⁰ e simulazione narrativa³⁹¹. Durand mette a confronto la pratica medico psichiatrica di riequilibrio simbolica dell'individuo con disturbi di carattere psichico, al ruolo della pedagogia dei simboli nel

³⁸⁵ M. DONALD, *Le origini della mente moderna*, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 125–130

³⁸⁶ D.R. ADDIS, *Where Imagination Lives in Your Brain*, Scientific American, 2023

³⁸⁷ P. RICŒUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, SEI, Torino 1974, pp. 23–25

³⁸⁸ C. LÉVI-STRAUSS, *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1966, pp. 223–230

³⁸⁹ La Default Mode Network (DMN) è una rete funzionale del cervello che si attiva principalmente quando l'individuo non è impegnato in compiti esterni focalizzati, ma è invece assorto in attività mentali spontanee come il pensiero autoriflessivo, l'immaginazione, la memoria autobiografica, la costruzione di scenari futuri e la comprensione degli stati mentali altrui. DMN non è solo attiva durante il pensiero individuale, ma è strettamente coinvolta nella cognizione sociale. Si veda L. SCHILBACH ET AL., *The default mode network and social understanding of others*, in *Frontiers in Human Neuroscience* 2014, pp. 1–14

³⁹⁰ Di particolare interesse lo studio dell'interazione tra DMN e reti esecutive frontoparietali che favoriscono un processo dinamico, in cui immaginazione generativa e valutazione critica si integrano nella costruzione di narrazioni simboliche. Si veda Q. CHEN – Y.N. KENETT – Z. CUI ET AL., *Dynamic switching between brain networks predicts creative ability*, in *Nature Communications* 2025, Commun. Biol. 8, (54) 2025

³⁹¹ J. PEARSON, *The human imagination: the cognitive neuroscience of visual mental imagery*, in *Nature Reviews Neuroscience*, 20, 2019, pp. 624–634

riequilibrare le strutture di immagini all'interno del dinamismo sociale. Durand chiama *sociatria*³⁹² questa nuova applicazione e funzione della pedagogia, mettendola in relazione al dinamico e al confronto simbolico tra le generazioni. La storia culturale è confrontata ai cambiamenti delle pedagogie e ogni pedagogia viene messa in discussione dalla generazione successiva, in questo dinamismo è presente la dialettica dei simboli e del linguaggio simbolico attraverso i processi di socializzazione tra le componenti della comunità. Allo stesso tempo, immaginazione e linguaggi simbolici sono essi stessi creati e ricreati dallo scambio continuo tra cultura e natura, creando così un circuito di reciprocità di senso tra il linguaggio simbolico che si nutre della dialettica tra individuo e società, e la funzione che l'immaginazione e la pedagogia simbolica ha nel riequilibrare la società³⁹³.

La tipicità della società moderna, società della tecnica e della velocità, rende ancora più chiara la *funzione umanistica ed ecumenica* dei simboli e dei linguaggi simbolici. I rapidi mezzi di comunicazione, la circolazione e diffusione dell'arte, dei testi, delle immagini e della musica provenienti da tutte le parti del mondo hanno realizzato quello che Malraux chiama *museo immaginario*³⁹⁴ per descrivere un dispositivo simbolico in cui ciascuno può raccogliere idealmente le opere d'arte più significative di tutte le culture e i tempi, creando un museo senza pareti nella propria mente. Per Malraux, l'arte ha una funzione curativa: serve a tematizzare la nostra *nientezza* e a sostenere l'uomo nella sua fragilità. L'arte non è fondata solo sull'estetica ma sulla cura della condizione umana. In questo senso, il museo immaginario diventa un prototipo di spazio simbolico interiorizzato, dove l'immaginazione esercita la sua funzione riflessiva e creativa: organizzare, confrontare, comporre e reinterpretare le forme venute da altre epoche e culture, senza limiti materiali. Questo comporre mentale diventa un atto di appropriazione simbolica e di resistenza culturale, capace di generare visioni e significati universali. Secondo Durand, l'immaginazione e il linguaggio simbolico hanno il ruolo di ristabilire un equilibrio umanistico ecumenico e riescono a farlo perché permettono di riconoscere lo stesso spirito della specie all'opera di quel pensiero selvaggio e primitivo così come è all'opera nel pensiero

³⁹² G. DURAND, *L'immaginazione simbolica. Il ritorno del simbolo della società tecnologica*, Red, Como 20026, pp. 108-109

³⁹³ ID., *L'imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*, Hatier, Paris 1994, p. 30

³⁹⁴ A. MALRAUX, *Le musée imaginaire*, Skira Psychologie de l'art, I, Ginevra-Parigi 1947, p. 27

razionale e scientifico³⁹⁵. Il pensiero selvaggio³⁹⁶ che non è il pensiero dei selvaggi ma la parte più oscura e intima del pensiero, risulta essere in costante rapporto dialettico con il pensiero razionale e diurno ed è, secondo Durand, la speranza della nostra specie proprio per la sua attività dinamica occupandosi di controbilanciare il pensiero critico e la demistificazione compiuta dalla razionalità.

Infine, Durand arriva a far emergere la *funzione teofanica* del linguaggio simbolico e dell'immaginazione. Sia il pensiero, il linguaggio più oscuro e selvaggio che quello più chiaro e razionale tendono sempre ad un'infinita trascendenza ovvero rendono comunicabile e rappresentabile ciò che, per sua natura, è invisibile o sovrasensibile. In questa prospettiva, l'immaginazione simbolica diventa lo spazio attraverso cui l'umano si confronta con la trascendenza, e tramite cui si dà forma al sacro. Si riconferma l'idea di Durand per cui l'immaginazione è un luogo trasfigurativo della realtà, in cui il simbolo non è un segno arbitrario, ma una figura in cui si manifesta la realtà ulteriore dell'esperienza. Nel rapporto negativo con la morte e con gli eventi negativi, il simbolo disegna una realtà spirituale che non ha più nessun rapporto essenziale con la biologia³⁹⁷. Anche Eliade, nella sua lettura storico-religiosa, insiste sulla valenza epifanica del simbolo: ogni ierofania è al tempo stesso una manifestazione del sacro e una figura immaginale che lo rende accessibile. L'immaginazione, in questo senso, non è evasione, ma una modalità di accesso al reale assoluto³⁹⁸. Così, la narrazione mitica, il simbolo cosmico o la visione estatica diventano canali dell'irruzione del divino nel tempo umano. Per Corbin, l'immaginazione creatrice, o *mundus imaginalis*, rappresenta una dimensione ontologica intermedia tra il mondo sensibile e quello intellegibile³⁹⁹. In questa prospettiva convergente, l'immaginazione teofanica è una facoltà ontologica e conoscitiva, capace di generare accesso all'invisibile attraverso la forma simbolica e il linguaggio, restituendo all'uomo non solo un'esperienza estetica ma una esperienza metafisica del mondo. Ma anche nella

³⁹⁵ G. DURAND, *L'immaginazione simbolica. Il ritorno del simbolo della società tecnologica*, Red, Como 20026, p. 111

³⁹⁶ Anche Lévi-Strauss alla conclusione de *Il pensiero selvaggio* evoca questa polarità dialettica tra il pensiero più astratto e quello più concreto. Si veda C. LÉVI-STRAUSS, *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1966, p. 356

³⁹⁷ G. DURAND, *L'immaginazione simbolica. Il ritorno del simbolo della società tecnologica*, Red, Como 20026, pp. 112-113

³⁹⁸ M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 12-15

³⁹⁹ H. CORBIN, *L'immaginazione creatrice nell'islam*, Adelphi, Milano 1991, p. 98

dimensione religiosa e nella ricerca spirituale e metafisica, Durand vede la continua dialettica del linguaggio simbolico e la sua tensione tra forze solo apparentemente antagoniste: a Shiva viene affiancata una figura complementare che è Kali, nella definizione della divinità monoteista spesso ritroviamo almeno un volto misericordioso e uno rigoroso, e così nelle altre tradizioni⁴⁰⁰. Per Durand, è fondamentale essere consapevoli della libertà poetica dell'immaginazione e del linguaggio simbolico e che è l'unica a poter affermare il mito della speranza che da sempre si oppone al materialismo della sola ragione. Senza tale libertà, vedremmo il declino della nostra civiltà e il disequilibrio individuale, psicologico e sociale. Proprio nel mito, Durand rileva il nucleo di convergenza dell'immaginario e dei linguaggi simbolici. È bene quindi riflettere sul linguaggio particolare del mito e sulla sua funzione.

⁴⁰⁰ G. DURAND, *L'immaginazione simbolica. Il ritorno del simbolo della società tecnologica*, Red, Como 20026, p. 114

2.2 IL LINGUAGGIO DEL MITO

2.2.1 DEFINIZIONE

Il termine greco μῦθος (*mythos*), attestato già nei poemi omerici⁴⁰¹, designava in origine un discorso, una parola pronunciata o una narrazione dotata di forza performativa e autorevolezza. Diversamente da λόγος (*logos*), che indicherà più tardi il discorso razionale e argomentato, *mythos* si riferiva a un dire solenne, carico di valore simbolico e destinato a essere ascoltato e accolto come significativo. Secondo Vernant: «*Mythos*, nella sua accezione arcaica, non è ancora contrapposto a *logos*: è la parola vera, quella che possiede un'efficacia, che fonda un ordine»⁴⁰². Con l'emergere del pensiero filosofico e scientifico in Grecia, si sviluppa una progressiva opposizione tra *mythos* e *logos*, dove quest'ultimo viene identificato con la verità razionale e il primo con la finzione o l'illusione. Tuttavia, tale distinzione è il frutto di un processo culturale e non riflette l'originaria funzione cognitiva e simbolica del mito. I Greci non dividevano il mito dalla realtà nello stesso modo in cui lo facciamo noi: i miti erano parte integrante della loro identità culturale e religiosa⁴⁰³. In epoca classica, Platone contribuisce a una ridefinizione filosofica del mito: nei suoi dialoghi, *mythos* e *logos* vengono usati entrambi, non in opposizione assoluta, ma in una complementarità pedagogica. Il mito, infatti, serve a trasmettere contenuti etici e metafisici che sfuggono alla dimostrazione logica, come nel celebre mito della caverna o nel mito di Er. Queste narrazioni sono immagini dialettiche, strumenti per suscitare nel lettore uno sguardo critico e riflessivo: «È necessario, dunque, che ci sia un mito, capace di farci vedere come le anime vengano giudicate dopo la morte. [...] Non possiamo rifiutare il mito, se vogliamo educare al bene»⁴⁰⁴. Aristotele, confina il mito alla sfera dell'arte poetica ma ne riconosce una funzione conoscitiva. Nella *Poetica*, egli afferma che il mito è l'elemento fondamentale della tragedia, poiché attraverso l'imitazione delle azioni

⁴⁰¹ Si prenda ad esempio «Ἄλλ' ἄγε νῦν, ἐρέω μῦθον» (Orsù, ora ti dirò un mito) in OMERO, *Iliade*, a cura di G. Cerri, Mondadori, Milano 1990 (libro I, v. 126). Qui Achille parla ad Agamennone, introducendo un discorso solenne. Il termine *mythos* non indica un racconto fantastico o mitologico, ma un discorso dotato di autorità, rivolto pubblicamente

⁴⁰² J.-P. VERNANT, *Mito e pensiero presso i Greci*, Einaudi, Torino 2001, p. 171

⁴⁰³ P. VEYNE, *I greci hanno creduto ai loro miti?*, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 9

⁴⁰⁴ PLATONE, *Repubblica*, in ID., *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2005, p. 1214 (Libro X, 621b). Si noti che in ID., *Repubblica*, a cura di G. Lozza, Mondadori, Milano 2018², p. 843 (Libro X, 621b), *mithos* è tradotto con «racconto»

genera catarsi e comprensione universale⁴⁰⁵. Se è pur vero che il mito viene contrapposto al racconto vero⁴⁰⁶, dall'altra è l'unico ad avere sufficiente verosimiglianza nei discorsi in cui non si può trovare o descrivere la verità così come è⁴⁰⁷.

2.2.2 IL MITO COME NARRAZIONE SACRA

Una delle definizioni più durature del mito è quella che lo interpreta come *narrazione sacra*, fondamento simbolico dell'ordine cosmico, temporale e sociale. In questa prospettiva, il mito non è un racconto immaginario o fantastico, bensì una verità arcaica che fonda la realtà e ne custodisce il senso ultimo. Tale concezione è stata formulata in maniera sistematica da Eliade, per il quale il mito autentico racconta un evento archetipico che ha avuto luogo *in illo tempore*, un tempo mitico e originario, separato dal tempo profano. «Il mito racconta una storia sacra; narra un evento avvenuto nel tempo primordiale, il tempo favoloso degli inizi. [...] È sempre riferito a un *in illo tempore*, ed è vissuto come assolutamente vero»⁴⁰⁸. Il mito, secondo Eliade, istituisce un modello come una narrazione fondatrice, esemplare, che viene riattualizzata nel rito e che dà significato all'agire umano. Per chi lo vive, esso non è una finzione ma una manifestazione del sacro, una forma di rivelazione originaria. In questa prospettiva, ogni mito è una teofania narrata, che consente di ristabilire il legame tra umano e divino attraverso l'immaginazione simbolica. Una posizione affine è quella di Ries, che considera il mito come una forma antropologica costitutiva dell'*Homo religiosus*. Per Ries, il mito «manifesta una realtà invisibile e trascendente» e permette all'uomo di situarsi simbolicamente nel mondo. Il mito, scrive, «non è un prodotto dell'immaginazione fantastica, ma una struttura significativa che organizza la visione religiosa del cosmo e dell'uomo»⁴⁰⁹. Anche Kerényi, in dialogo con Jung, insiste sul valore esistenziale e religioso del mito. Esso non è solo un racconto,

⁴⁰⁵ ARISTOTELE, *Poetica*, a cura di M. Valgimigli, Laterza, Bari 1974, p. 61 (1450a)

⁴⁰⁶ PLATONE, *Gorgia*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2001, pp. 522–528 (523a-527a)

⁴⁰⁷ ID., *Timeo*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, pp. 1362–1363 (29e–31a)

⁴⁰⁸ M. ELIADE, *Mito e realtà*, Borla, Roma 1973, p. 14

⁴⁰⁹ J. RIES, *Il senso del sacro nell'uomo*, Jaca Book, Milano 2007, p. 121

ma una verità vissuta, che coinvolge l'anima nel suo rapporto con le forze primordiali dell'esistenza⁴¹⁰.

Da una prospettiva storico-culturale, è possibile distinguere tra memoria mitica e memoria storica. Se la memoria storica è l'insieme dei fatti che storicamente si susseguono, il mito è il luogo in cui le società proiettano il loro inizio sacro, garantendo la coesione simbolica della cultura⁴¹¹. Il tema della trasformazione è presente anche in Frazer, che individua nei riti stagionali di morte e rinascita il nucleo sacro di molti miti⁴¹²: dietro ogni racconto mitico si cela l'archetipo del sacrificio e del rinnovamento ciclico, centrale nelle religioni agrarie e solari. Nel loro insieme, queste prospettive mostrano come il mito, inteso come racconto sacro, non sia solo una forma letteraria o narrativa, ma una struttura antropologica e simbolica fondamentale, che articola la relazione tra umano, mondo e sacro.

Alla luce delle diverse prospettive analizzate, il mito come narrazione sacra rivela una triplice funzione fondamentale nella struttura simbolica dell'esperienza umana: fondativa, normativa e rivelativa. Tali funzioni non sono da intendersi come compartimenti separati, ma come dimensioni interdipendenti che contribuiscono a situare l'essere umano in un cosmo dotato di senso. Il mito ha una funzione fondativa: esso racconta come le cose hanno avuto origine, stabilisce un inizio sacro e conferisce un'origine ontologica al mondo, al tempo e alle istituzioni⁴¹³. È attraverso il mito che il tempo storico si ancora a un tempo originario, *in illo tempore*, che ne fonda la legittimità. Il tempo della fondazione, cioè un tempo mitico che funge da criterio normativo e simbolico per il tempo presente⁴¹⁴. In secondo luogo, il mito possiede una chiara funzione normativa, in quanto propone modelli esemplari di comportamento, giustifica norme etiche, ruoli sociali, riti e istituzioni. Il mito, in questo senso, non solo fonda, ma prescrive: è il principio regolatore delle pratiche individuali e collettive, offrendo scenari comportamentali validi in quanto radicati nel sacro. Il mito offre, secondo Ries, una figura simbolica a cui l'uomo accede e si

⁴¹⁰ K. KERÉNYI, *Gli dèi e gli eroi della Grecia*, Garzanti, Milano 1989, p. 13

⁴¹¹ J. ASSMANN, *La memoria culturale*, Einaudi, Torino 1997, p. 83

⁴¹² J.G. FRAZER, *Il ramo d'oro*, Newton Compton, Roma 1991, p. 96

⁴¹³ M. ELIADE, *Mito e realtà*, Borla, Roma 1973, p. 14

⁴¹⁴ J. ASSMANN, *La memoria culturale*, Einaudi, Torino 1997, p. 83

conforma, una forma di archetipo che diventa norma⁴¹⁵. Il mito narra ciò che il rito esegue e, secondo Frazer, la funzione normativa del mito si realizza attraverso la sua riattualizzazione liturgica, che rende attuale l'archetipo⁴¹⁶. Infine, il mito esercita una funzione rivelativa, poiché manifesta il sacro in una forma accessibile alla coscienza umana. Il mito non è mera descrizione, ma seguendo gli studi di Eliade sui simboli, è epifania narrativa: attraverso immagini, simboli, archetipi, esso rende visibile l'invisibile. Per Eliade, questa funzione è essenziale, poiché ogni mito autentico è sempre una rivelazione del sacro, che si incarna nel racconto come evento e come presenza⁴¹⁷. In questo senso, anche la dimensione simbolica dell'immaginazione si fa luogo teofanico, in cui il mito consente l'accesso all'esperienza spirituale. Corbin, elaborando il concetto di *mundus imaginalis*, riconosce che la narrazione mitica è il tramite attraverso cui il divino si esprime nella forma visibile del simbolo⁴¹⁸. Questa funzione rivelativa, lungi dal contrapporsi alla razionalità, costituisce una via simbolica alla conoscenza, un'alternativa alla logica concettuale, che consente all'essere umano di abitare il mondo attraverso la profondità del senso.

2.2.3 IL MITO COME LINGUAGGIO SIMBOLICO

Accanto alla definizione del mito come racconto sacro, una prospettiva fondamentale per la comprensione del fenomeno mitico è quella che lo interpreta come forma simbolica autonoma, un modo originario e strutturante del pensiero umano di rapportarsi alla realtà. Questa visione, resa sistematica da Cassirer, si colloca nel solco di una filosofia della cultura che riconosce nel mito una delle modalità con cui l'uomo organizza simbolicamente il mondo, al pari del linguaggio, della religione, dell'arte e della scienza. Per Cassirer, il mito non rappresenta un errore conoscitivo, ma una struttura coerente e costitutiva dell'esperienza: «Il mito non è un prodotto della fantasia o della superstizione, ma una forma simbolica: è un modo in cui l'essere umano trasforma l'esperienza vissuta in significato»⁴¹⁹. Nel suo *Filosofia delle forme simboliche*, Cassirer sviluppa l'idea che ogni

⁴¹⁵ J. RIES, *Il senso del sacro nell'uomo*, Jaca Book, Milano 2007, p. 121

⁴¹⁶ J.G. FRAZER, *Il ramo d'oro*, Newton Compton, Roma 1991, p. 96

⁴¹⁷ M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 101

⁴¹⁸ H. CORBIN, *L'immaginazione creatrice nell'Islam*, Adelphi, Milano 1991, p. 98

⁴¹⁹ E. CASSIRER, *Il mito dello Stato*, La Nuova Italia, Firenze 1971, p. 25

attività umana si articola attraverso forme simboliche, ovvero strutture espressive che traducono l'esperienza in rappresentazioni significanti. Il pensiero mitico è la prima e più originaria di queste forme: esso si fonda sull'immediatezza affettiva, sull'identificazione tra rappresentazione e realtà, sull'animazione e personificazione del mondo⁴²⁰. Secondo Cassirer, il carattere e la direzione fondamentale della coscienza mitica si definiscono come una forma di coscienza non distaccata né riflessiva, ma partecipativa, immersiva e immediata. L'individuo mitico non si pone come osservatore razionale del mondo, ma è parte integrante di esso: ogni elemento del reale è investito di significato, intensità e potenza. Si tratta di un pensiero emotivamente carico, in cui non esistono distinzioni nette tra soggetto e oggetto, tra natura e cultura, tra realtà e rappresentazione. L'esperienza mitica si configura come un'unità originaria dell'esperienza in cui il mondo è percepito come carico di forze sacre, come *numinoso*⁴²¹. Cassirer sottolinea che, nella coscienza mitica, l'oggetto non è percepito per ciò che è, ma per ciò che significa simbolicamente per l'individuo e per la collettività: è «un oggetto qualificato da un'aura di potenza e timore, inscritto in una rete di relazioni emotive e rituali»⁴²². La percezione stessa è plasmata da emozioni e reazioni affettive, più che da categorie logiche. Il mondo è così strutturato come campo di forze e non come insieme di cose. Questa struttura percettiva si riflette anche nei concetti fondamentali di spazio, tempo e numero, che nella visione mitica non sono entità astratte e misurabili, ma dimensioni vissute e qualitative. Cassirer osserva che lo spazio mitico non è omogeneo né geometrico, ma articolato attorno a centri sacri: il tempio, la montagna, l'albero cosmico, sono assi del mondo, luoghi d'intersezione tra umano e divino. Il tempo mitico, analogamente, non è lineare, ma ciclico e archetipo: ogni rito ripete un evento primordiale, riportando il presente alla sacralità dell'origine⁴²³. Quanto al numero, esso non è ancora misura quantitativa, ma simbolo qualitativo: ogni numero ha una valenza magico-religiosa, è portatore di significato simbolico, e non risponde a criteri logici o funzionali. La misura, in questo contesto, è ancora mitica ovvero non classifica, ma partecipa e interpreta. Nel mito, anche la coscienza

⁴²⁰ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche. Il pensiero mitico*, La Nuova Italia, Firenze 1972, p. 90

⁴²¹ Cassirer riprende la definizione di numinoso di Otto come «una categoria a sé, irriducibile, un sentimento del tutto particolare, che si impone alla coscienza come il mistero tremendo e affascinante. Si veda R. OTTO, *Il sacro. L'elemento non razionale nell'idea di divino e il suo rapporto con il razionale*, SE, Milano 1996, p. 31

⁴²² E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche. Il pensiero mitico*, La Nuova Italia, Firenze 1972, p. 101

⁴²³ *Ivi*, p. 165

dell'io non è ancora pienamente sviluppata come soggetto riflessivo e autonomo. L'individuo mitico non si percepisce come distinto dal mondo: la soggettività è ancora indifferenziata, fusa con l'ambiente, gli spiriti e gli dèi. Cassirer mostra che la nozione di anima in questa fase non corrisponde a un principio interiore stabile, ma si manifesta come respiro, ombra, riflesso nello specchio o nell'acqua, elementi mobili e instabili⁴²⁴. L'anima è fluida, porosa, vulnerabile all'influsso delle forze esterne. Vi sono degli antecedenti importanti come quello di Vico che, nella sua *Scienza Sacra* aveva rilevato il legame costitutivo tra linguaggio, poesia, e mito, proponendo il linguaggio simbolico, poetico e mitico come linguaggi fondamentali, plurivoci e spontanei dell'essere umano⁴²⁵. In questa prospettiva, il mito nasce da un'esigenza linguistica di nominare e descrivere l'invisibile, e nel tempo le metafore si cristallizzano in narrazioni. Tutto ciò porta Cassirer a delineare una vera e propria dialettica della coscienza mitica. Essa si muove entro coppie oppostive, ma non le risolve in un superamento razionale. Al contrario, vive nella tensione tra paura e fascinazione, tra sacro e profano, tra continuità e rottura. Il mito ordina il mondo secondo una logica del numinoso, che non segue criteri deduttivi, ma si fonda su analogie, metamorfosi e corrispondenze simboliche. La dialettica mitica è circolare, partecipativa e immaginale, e rappresenta un'alternativa alla razionalità strumentale: un modo di pensare e sentire che precede la separazione tra concetto e immagine, tra realtà e significato. A questa visione si affianca quella di Ricœur, per il quale il mito è una narrazione simbolica originaria, dotata di surplus di significato. Nel mito, il senso non è mai completamente esaurito: ogni simbolo mitico apre spazi di interpretazione, richiede ermeneutica e coinvolge il soggetto in un processo riflessivo⁴²⁶. La dimensione ermeneutica del mito è anche centrale nella riflessione di Frye, il quale, nella sua teoria dei generi letterari, individua nel mito la struttura narrativa archetipica di tutta la letteratura. Frye considera il mito come una forma originaria di codifica del mondo, capace di organizzare

⁴²⁴ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche. Il pensiero mitico*, La Nuova Italia, Firenze 1972, pp. 209–212

⁴²⁵ Vico ritiene che il linguaggio simbolico sia un linguaggio primitivo ma, allo stesso tempo, è la maniera stessa di pensare di interi popoli. Si veda ad esempio: «I caratteri poetici, ne' quali consiste l'essenza delle favole, nacquero da necessità di natura, incapace d'astrarne le forme e le proprietà da' subbietti; e 'n conseguenza, dovet'essere maniera di pensare d'intieri popoli, che fussero stati messi dentro tal necessità di natura, ch'è ne' tempi della loro maggior barbarie» in G.B. VICO, *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni [1744]*, in ID., *Opere*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano 1990, vol. I p. 825. Sul legame tra poesia, mito, linguaggio e verità si veda l'annotazione di Givone su Vico in S. GIVONE, *Disincanto del mondo e pensiero tragico*, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 86

⁴²⁶ P. RICŒUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1974, p. 29

l'esperienza e fondare l'immaginario collettivo⁴²⁷. Anche all'interno della psicologia archetipica, il mito viene valorizzato come struttura simbolica e linguaggio simbolico primario. Per Hillman, i miti non sono semplici racconti culturali, ma manifestazioni dell'inconscio collettivo e strumenti di introspezione profonda. Il mito è il linguaggio dell'anima: attraverso le figure mitiche si esprimono esperienze psichiche universali⁴²⁸. Il mito non è solo una fonte di spiegazione e di senso originaria ma anche la funzione di gestire l'ignoto e l'inspiegabile. Il linguaggio simbolico del mito avrebbe la funzione teleologica di rendere abitabile il mondo, anche nei momenti di smarrimento⁴²⁹.

Come osserva Ferrario, il mito è una *macchina narrativa* che produce e riproduce senso, cioè un meccanismo attraverso cui le culture elaborano, tramandano e trasformano i significati fondamentali che strutturano l'esperienza collettiva e individuale⁴³⁰. In tal senso, il mito rappresenta una forma di pensiero che organizza l'esperienza del mondo secondo categorie simboliche e narrative⁴³¹. Ogni racconto mitico è composto da una struttura narrativa coerente, da elementi simbolici polisemici e da un contesto rituale di attualizzazione. Il mito, dunque, agisce simultaneamente come struttura narrativa: articolata in sequenze di eventi, trasformazioni, opposizioni, spesso leggibili attraverso categorie strutturaliste⁴³². Il linguaggio del mito è un sistema simbolico costituito da figure, immagini e relazioni che veicolano significati religiosi, cosmologici, morali. Ries rileva tre strutture simboliche del linguaggio mitico⁴³³, la prima è relativa all'interpretazione del tempo e il legame tra il tempo presente e il tempo delle origini. Mediante il racconto mitico, l'uomo *interpreta il tempo* originario come l'età perfetta nella quale il caos si è trasformato in ordine ma è anche il tempo dell'origine del clan e delle istituzioni. Il messaggio della storia santa nel mito è il fondamento della credenza dell'uomo nel divino. Il secondo

⁴²⁷ N. FRYE, *Il grande codice*, Einaudi, Torino 1986, p. 17

⁴²⁸ J. HILLMAN, *Il mito dell'analisi*, Adelphi, Milano 1995, p. 98

⁴²⁹ H. BLUMENBERG, *Il lavoro sul mito*, Il Mulino, Bologna 2006, p. 59

⁴³⁰ Jesi rileva il bisogno e la fame del mito da parte degli esseri umani e definisce il mito, citando Malinowski, come evento primitivo, originale e vivo. Il mito deve essere distinto dalle mitologie come narrazioni o sistemi culturali attorno al mito inconfondibile. Jesi parla espressamente della *macchina mitologica* che produce mitologie, definendola «un ordigno che con la sua presenza funzionante, "vitale", dà tregua alla fame dei miti senza mai soddisfarla interamente». Si veda F. JESI, *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 1979-2001, p. 111

⁴³¹ G. FERRARIO, *Strutture del mito*, Mimesis, Milano 2018, p. 112

⁴³² ID., *Il linguaggio del mito*, Meltemi, Roma 2001, pp. 120-122

⁴³³ J. RIES, *Mito e rito. Le costanti del sacro*, Jaca Book, Milano 2008, Libro IV/2, p. 8

aspetto del messaggio del mito riguarda il *ritorno all'età dell'oro*, la nostalgia verso un tempo perfetto che restituisce senso, significato ed efficacia all'esistenza. Il terzo aspetto è la determinazione mitica del *comportamento umano* nella vita quotidiana, grazie all'imitazione di modelli. Eliade collega direttamente il racconto mitico delle gesta di Esseri soprannaturali, di potenze sacre, eroi e antenati all'imitazione di tali valori e attività come esemplari⁴³⁴. Ries identifica la differenza sostanziale del mito con altri tipi di racconto nella dimensione sacra e religiosa:

«Eliade e Ricoeur si incontrano nel vedere il mito come un evento primordiale che costituisce un atto fondatore e archetipale. Agli occhi dell'uomo arcaico, questo atto fondatore è non solo costitutivo del mondo con l'irruzione del sacro, ma è esemplare e archetipale per il comportamento umano. Così, il mito dà all'uomo da un lato la conoscenza dell'origine e della struttura del mondo e dall'altro dei modelli per la sua vita personale, religiosa e sociale. La storia narrata è in rottura con lo svolgimento profano del tempo e della vita. Una tale definizione fenomenologica del mito distingue quest'ultimo dalle favole e dai racconti che narrano eventi del mondo profano, mentre il mito si pone nell'ambito del sacro, in una realtà soprannaturale, in un mondo di trascendenza. Primordialità, archetipo, teofania sono dunque caratteristiche essenziali del mito»⁴³⁵.

L'attinenza al mondo religioso e sacro, può far immaginare la mitologia come un linguaggio impossibile o inutilizzabile al di fuori di questo contesto. Già la riflessione romantica e, in particolare, l'opera di Schelling aveva messo in luce un'importante differenza tra mito e rivelazione: «Il mito è il processo naturale mediante cui l'assoluto si rende visibile alla coscienza, mentre la rivelazione è l'irruzione soprannaturale di Dio nella storia»⁴³⁶.

Se da una parte il mito è parso come una forma di racconto prelogico o prescientifico, dall'altra sembra invece riguardare il mondo religioso e Blumenberg sostiene quanto il mito rappresenti una forma predittiva delle altre conoscenze⁴³⁷. La logica e le scienze hanno ripetuto, con altri metodi, ciò che era già stato raccontato dal mito: l'origine del mondo dal caos, l'origine dei nomi, le regole, etc. Il mito non può essere uno e non può esaurirsi, al contrario, la lavorazione del mito è una componente dinamica e costante della

⁴³⁴ M. ELIADE, *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris 1963, p. 15

⁴³⁵ J. RIES, *Mito e rito. Le costanti del sacro*, Jaca Book, Milano 2008, Libro IV/2, p. 15

⁴³⁶ F.W.J. SCHELLING, *Filosofia e Mitologia*, a cura di G. Girgenti, Bompiani, Milano 2005, p. 7

⁴³⁷ C. DEL MONTE, *Hans Blumenberg, Elaborazione del mito*, in *Bibliomanie. Letterature, storiografie, semiotiche*, 32, no. 8, gennaio/aprile 2013, p. 2

cultura: il mito è costantemente riformulato, reinterpretato, mantenuto vivo in nuove forme espressive. «Non c'è liberazione definitiva dal mito, ma solo un lavoro continuo su di esso»⁴³⁸. Secondo Blumenberg, più che la questione religiosa, sacra o scientifica, il mito riguarda il terrore o lo stupore⁴³⁹ nei confronti della realtà altra o della realtà assoluta. In questo senso, il discorso del mito è inesauribile perché il mito è sempre operante nel continuo tentativo di allontanare e trattenere il limite costitutivo dell'essere umano⁴⁴⁰. L'abisso della coscienza, l'enigma della propria origine immemorabile e della propria esistenza, non conduce a risposte definitive e si fa motore di un processo incessante di indagine, allontanamento e problematizzazione. Esattamente come per la funzione originaria della filosofia, anche il linguaggio del mito apre alle domande e non cerca di determinare risposte o almeno risposte assolute, anzi continua ciclicamente a raccontare e così a riconfermare la sua struttura e il proprio linguaggio.

⁴³⁸ H. BLUMENBERG, *Il lavoro sul mito*, Il Mulino, Bologna 2006, p. 13

⁴³⁹ Blumenberg fa notare come la parola *Entsetzen* sia di difficile traduzione in altre lingue. I termini latini *stupor* e *horror* riportano il significato a intontimento, sbalordimento e torpore. Su questo stato della coscienza si era soffermato Schelling, per il quale lo stupore è ciò che meglio caratterizza l'essenza della coscienza estatica, che assume un'importanza decisiva nel passaggio dalla filosofia negativa a quella positiva. Si vedano H. BLUMENBERG, *Elaborazione del mito*, Il Mulino, Bologna 1991 e L. PAREYSON, *Stupore della ragione e angoscia di fronte all'essere*, in ID., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1994, p. 402

⁴⁴⁰ Blumenberg sostiene, infatti, che «non c'è il trionfo definitivo della coscienza sui suoi abissi», si veda, H. BLUMENBERG, *Il futuro del mito*, a cura di G. Leghissa, Medusa, Milano 2002, p. 11

2.3 L'HOMO RELIGIOSUS

2.3.1 L'ANTROPOLOGIA RELIGIOSA E IL SACRO

È Ries a definire le scienze umane come timide, esitanti e incerte nei confronti delle scienze positive come la biologia, la medicina e la fisica⁴⁴¹. Il continuo riduzionismo delle scienze, però, è destinato a perdere di vista l'essere umano nella sua interezza⁴⁴². Anche Eliade, nella sua teorizzazione sull'uomo, rifiutava categoricamente il riduzionismo razionalista dell'Occidente che sempre più si allineava a rigidi schematismi definitivi. Per questo, secondo Ries, l'antropologia è chiamata ad affermare il proprio ruolo nella scienza della nostra epoca. Lo stesso Ries si chiede come sia possibile definire la disciplina, considerando la sua origine nell'etnologia delle differenze etniche di Chavannes e i primi decenni della disciplina in cui oggetto di studio erano principalmente le società primitive. Da un punto di vista filosofico, già Kant distingueva un'antropologia fisiologica da una pragmatica⁴⁴³ e così, in effetti, l'antropologia si è distinta in antropologia fisica e antropologia culturale e sociale. L'antropologia biologica, fisiologica o fisica studia le caratteristiche biologiche dell'uomo e dei suoi antenati⁴⁴⁴. L'antropologia culturale e sociale, invece, si occupa dello studio sistematico dei comportamenti sociali dell'uomo, così come si manifestano nella cultura e nella società. Levi-Strauss ha evidenziato le differenze tra etnologia e antropologia, la prima ha come oggetto le culture particolari e la seconda l'uomo in quanto tale⁴⁴⁵.

In ambito contemporaneo e in lingua italiana i due termini si sono fusi e la definizione inclusiva di antropologia è quella di Fabri: «L'antropologia studia l'uomo nella sua

⁴⁴¹ J. RIES, *La Scienza delle religioni*, in *Opera Omnia*, Jaka Book, Milano 2008, vol. V, p. 371. Il capitolo primo della parte quarta del volume (Le prospettive di un'antropologia religiosa) è ripreso dal vol. I (Le origini e il problema dell'Homo religiosus) del *Trattato di antropologia del sacro*. Si veda ID, *Trattato di antropologia del sacro*, Jaka Book, Milano 1989, vol. I, pp. 23-39

⁴⁴² G. DURAND, *L'immaginazione simbolica. Il ritorno del simbolo della società tecnologica*, Red, Como 2002⁶, p. 11

⁴⁴³ Secondo Kant, l'antropologia: «si può considerare sotto due aspetti: da un lato come fisiologica, quando studia ciò che la natura fa dell'uomo; dall'altro come pragmatica, quando studia ciò che l'uomo, in quanto essere libero, fa o può fare di sé stesso», si veda I. KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 7

⁴⁴⁴ «L'antropologia fisica si occupa delle caratteristiche biologiche dell'uomo e dei suoi antenati, per comprendere la loro evoluzione e adattamento nei diversi ambienti e tempi storici», si veda G. FACCHINI, *Antropologia: evoluzione biologica e culturale dell'uomo*, La Scuola, Brescia 2003, p. 21

⁴⁴⁵ C. LÉVI-STRAUSS, *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1966, p. 23

totalità: come essere biologico, come soggetto storico, come costruttore di culture e di significati»⁴⁴⁶.

La riflessione moderna ha permesso un quadro definitivo ulteriore, anche se non generalizzabile. Remotti ritiene, ad esempio, che l'antropologia non abbia a che vedere solo con l'alterità o la diversità ma sia «la scienza che permette di decentrare l'identità. [...] È una continua provocazione a destabilizzare ciò che si dà per scontato»⁴⁴⁷. L'antropologia assume così un ruolo di chiarificazione su chi siamo. L'antropologia culturale non si limita a registrare usi e costumi, ma si interroga sul significato profondo delle forme culturali, dei simboli, dei riti, delle rappresentazioni del mondo, assumendoli come espressione dell'umano in quanto tale. In questo senso essa diviene una vera e propria filosofia della cultura. Anche De Martino ha concepito l'antropologia come una scienza che interroga l'uomo nelle sue esperienze limite, soprattutto nei momenti in cui l'equilibrio tra individuo e mondo viene compromesso. Nella crisi d'identità o nella domanda sull'identità, l'antropologia assume il suo ruolo centrale⁴⁴⁸. De Martino ha aperto la strada a una visione *antropo-poietica*, in cui l'uomo è concepito non come un dato biologico, ma come progetto culturale, continuamente ricostruito attraverso i simboli, i riti, il mito e il sacro. La cultura, in questa prospettiva, è lo spazio in cui si realizza il dominio della presenza, ovvero la capacità dell'essere umano di abitare un mondo dotato di senso.

Ries distingue l'antropologia religiosa dall'etnologia, ritenendo l'antropologia religiosa come la disciplina che «studia l'uomo religioso in quanto creatore e fruitore dell'insieme simbolico del sacro e in quanto portatore delle credenze religiose che guidano la sua vita e il suo rapporto con il mondo»⁴⁴⁹. A definire per primo l'antropologia religiosa moderna è Otto che, grazie allo studio comparato della storia delle religioni, della filosofia e della psicologia realizzò il primo tentativo definitivo dell'uomo religioso e della sua esperienza del sacro. L'impostazione di Otto si distanzia dagli studi di Durkheim, incentrati

⁴⁴⁶ U. FABRI, *Antropologia culturale. Introduzione ai concetti e ai metodi*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 5

⁴⁴⁷ F. REMOTTI, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 14

⁴⁴⁸ «L'antropologia culturale nasce come esigenza di comprensione delle crisi della presenza: momenti in cui l'uomo rischia di perdere il proprio mondo e di dissolversi nel caos del non senso», si veda E. DE MARTINO, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 2002, p. 42

⁴⁴⁹ J. RIES, *Il senso del sacro. Nelle culture e nelle religioni*, Jaca Book, Milano 2006, p. 9

sul totemismo come forma elementare di vita religiosa⁴⁵⁰. La critica di Ries al sociologo è l'esclusione di tre nozioni fondamentali: il soprannaturale, il mistero e la divinità⁴⁵¹. Il contributo fondamentale di Otto alla comprensione del fenomeno religioso risiede nella definizione del sacro come *numinoso*, una realtà irriducibile a categorie puramente razionali, morali o estetiche. Otto identifica nell'esperienza numinosa l'oggetto specifico della religione, colto non attraverso la ragione discorsiva, ma in una percezione diretta e sentimentale: «Il sacro o numinoso è l'oggetto specifico della religione: esso è un dato immediato della coscienza religiosa, qualcosa di primitivo e irrazionale, che la ragione può solo successivamente tentare di interpretare»⁴⁵².

Per Otto, il sacro possiede una doppia dimensione: razionale che comprende gli aspetti concettuali, dottrinali e morali della religione (di cui si occupano le diverse teologie) e irrazionale come esperienza immediata del numinoso, che precede ogni formulazione concettuale. Questa dimensione si manifesta come emozione primaria, un sentire profondo che travalica il linguaggio ordinario. Proprio questa componente è ciò che fonda l'esperienza religiosa originaria e, solo in un secondo momento, la ragione interviene per interpretare e sistematizzare questa esperienza in credenze, miti e teologie. Il sacro si manifesta soprattutto come *mysterium tremendum et fascinans*, una percezione ambivalente che suscita timore e attrazione insieme. L'uomo religioso, di fronte a questa presenza assoluta, sperimenta vertigine e fascino: «Il sentimento religioso fondamentale è l'esperienza del *mysterium tremendum*, cioè del mistero dinanzi al quale l'anima trema e, nello stesso tempo, si inchina affascinata»⁴⁵³.

⁴⁵⁰ Durkheim individua nella distinzione tra sacro e profano la struttura fondamentale della religione. Il totem, considerato sacro, rappresenta un oggetto sociale unificante che ha la funzione di creare coesione. In questa visione, la religione non è primariamente una rivelazione divina, ma un fenomeno sociale, il cui nucleo originario si manifesta nel totemismo. Si veda É. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, Comunità, Milano 1963, pp. 47-50

⁴⁵¹ Ries ritiene che Durkheim nella sua teorizzazione della religione sia influenzato dalle scoperte di Darwin e quindi proceda alla ricerca di un'origine della religione. La religione è studiata come un fenomeno positivo e sociale, e il sacro diventa una creazione funzionale alla gestione della religione. Nella teorizzazione di Durkheim la società è «per i suoi membri quello che è un dio per i suoi fedeli». Si veda J. RIES, *La Scienza delle religioni*, Jaca Book, Milano 2008, vol. V, pp. 379-380

⁴⁵² R. OTTO, *Il sacro. L'elemento extra-razionale nell'idea del divino e il suo rapporto col razionale*, Morcelliana, Brescia 1993, p. 31

⁴⁵³ *Ivi*, p. 45

Otto definisce così il sacro: «Il sacro è il *ganz Andere*⁴⁵⁴, il totalmente altro, che si oppone a tutto ciò che è naturale, umano, consueto, e perciò appare come un'interruzione assoluta dell'ordine del mondo»⁴⁵⁵.

In questa prospettiva, l'esperienza religiosa non nasce da un ragionamento astratto, ma da un incontro primordiale con la dimensione irrazionale del sacro⁴⁵⁶, che solo in seguito viene rielaborata razionalmente. L'antropologia religiosa di Otto evidenzia così che l'uomo è *Homo religiosus* non perché elabora teorie su Dio, ma perché è capace di sentire⁴⁵⁷ il numinoso come fondamento della sua esistenza spirituale e stabilisce il sacro come un organo a priori dell'essere umano⁴⁵⁸.

⁴⁵⁴ Otto arriva alla definizione di *totalmente altro* anche grazie ai suoi studi orientali. In particolare, si veda la definizione di alterità inclusa nei Brāhmaṇa: «अथ यदतः परं तदन्यदेव तदन्यदिवैतदन्यदेव

atha yad ataḥ paraṁ tad anyad eva tad anyad iva etad anyad eva», tradotto in: «Ma ciò che è al di là di questo, è davvero un Altro; è come se fosse un Altro; sì, è veramente un Altro.», si veda *Chāndogya Upaniṣad* VIII, 1, 1-2, Olivelle, Oxford University Press, Oxford 1998, p. 389. Anche gli studi sul buddismo lo portano a rilevare forti analogie tra il totalmente altro e il concetto di vacuità come assenza di realtà intrinseca, si veda NĀGĀRJUNA, *Mūlamadhyamakakārikā*. trad. J. L. Garfield, Oxford University Press, Oxford 1995, pp. 69-70

⁴⁵⁵ R. OTTO, *Il sacro. L'elemento extra-razionale nell'idea del divino e il suo rapporto col razionale*, Morcelliana, Brescia 1993, p. 47

⁴⁵⁶ Le maggiori critiche rivolte al lavoro di Otto riguardano proprio il coinvolgimento soggettivo come requisito del discorso teorico e la base irrazionale che lo stesso Otto rivendica. A titolo d'esempio, ricordiamo la critica che Husserl indirizza con una lettera a Otto, descrivendo come la metafisica avesse in qualche modo oscurato la sua vista. Si veda la lettera citata in A.N. TERRIN, *Scienza delle religioni e teologia nel pensiero di Rudolf Otto*, Morcelliana, Brescia 1978, pp. 77-78

⁴⁵⁷ Terrin evidenzia quanto sia proprio il metodo di Otto a rendere la sua riflessione ancora viva e seguita nel dibattito contemporaneo degli studi religiosi. Definisce il metodo di Otto come *comprensivo e partecipativo* per cui ogni vero studioso dell'esperienza religiosa deve comprendere dall'interno tale esperienza. È proprio qui che la critica al positivismo e al riduzionismo in Otto diventa parte integrante della sua teoretica. Si confronti l'Introduzione di Terrin alla seconda edizione del febbraio 2023 in R. OTTO, *Il sacro. L'elemento extra-razionale nell'idea del divino e il suo rapporto col razionale*, Morcelliana, Brescia 2023², pp. 19-22

⁴⁵⁸ Per Otto, la via verso il numinoso è simbolica e mistica, ed è composta da quattro tappe: 1) Il sentimento di creatura insito nell'uomo e provocato dalla coscienza della presenza dell'oggetto numinoso; 2) Il terrore mistico in presenza di fronte alla grandezza e trascendenza del numinoso; 3) L'esperienza della grazia e dell'estasi del divino; 4) il valore del numinoso che si esprime nel santo. Si veda la sintesi descritta da Ries in J. RIES, *La Scienza delle religioni*, Jaca Book, Milano 2008, vol. V, pp. 382-383

2.3.2 IDENTIKIT DELL'HOMO RELIGIOSUS

Ries ritiene il lavoro di Eliade, in particolare relativo al Trattato di storia delle religioni, come lo studio essenziale sul simbolo e sul simbolismo della vita dell'*Homo religiosus*⁴⁵⁹. L'analisi di Eliade sull'*Homo religiosus* si fonda sulla convinzione che l'esperienza religiosa costituisca una dimensione originaria dell'essere umano, espressa attraverso comportamenti simbolici e rituali che danno forma alla vita individuale e collettiva. Per Eliade, l'essere umano religioso non è definito semplicemente dall'adesione a una fede o a una religione storica, ma da un atteggiamento esistenziale fondamentale: la disposizione a riconoscere nel mondo la presenza del sacro⁴⁶⁰ e ad organizzare la propria esistenza a partire da esso. L'uomo religioso non abita il mondo come uno spazio omogeneo e neutro, ma lo percepisce e lo organizza a partire dalla rivelazione del sacro, che conferisce significato, direzione e fondamento alla realtà. Il comportamento dell'*Homo religiosus* è quindi un insieme di atteggiamenti, gesti, riti e narrazioni che rispondono a un'esigenza fondamentale: ritrovare e mantenere un contatto con la dimensione sacra, considerata fonte del senso ultimo dell'esistenza⁴⁶¹. Uno degli elementi essenziali di questo comportamento è la ricerca di un *centro*, di un luogo fondatore che rompa l'indifferenza dello spazio profano. Per l'*Homo religiosus*, infatti, non tutti i luoghi sono equivalenti: lo spazio è qualitativamente differenziato, perché in esso il sacro si manifesta in determinati punti privilegiati, chiamati da Eliade *hierophanie*⁴⁶². Queste manifestazioni del sacro trasformano un frammento dello spazio ordinario in un luogo carico di significato, che diventa il centro del mondo per chi lo esperisce. In ogni ierofania sono presenti tre elementi: l'oggetto naturale, l'invisibile e l'oggetto mediatore rivestito di sacralità. L'invisibile è il totalmente altro. La realtà invisibile e trascendente investe un oggetto naturale rendendolo

⁴⁵⁹ J. RIES, *Le costanti del sacro. Simbolo*, in *Opera Omnia*, Jaca Book, Milano 2008, vol. IV/1, p. 270

⁴⁶⁰ Si veda la definizione di sacro di Eliade: «Il sacro si manifesta sempre come una realtà diversa da quelle naturali. Essa si oppone al profano e, nello stesso tempo, lo fonda e lo giustifica. Per l'uomo religioso, il sacro è potenza, efficacia e, in ultima analisi, realtà.», riportata in M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 17

⁴⁶¹ M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, pp. 18-19

⁴⁶² Eliade parla di ierofania sostenendo: «Ogni ierofania implica una scelta: lo spazio dove essa si manifesta si distingue dallo spazio circostante e diventa qualitativamente diverso.» in M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 26 in ID., *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 10. Discutendo dei documenti inerenti la storia delle religioni, Eliade scrive: «Ogni documento può considerarsi una *ierofania*, nella misura in cui esprime a modo suo una modalità del sacro e un momento della sua storia, vale a dire un'esperienza del sacro fra le innumerevoli varietà esistenti.» in M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 37

sacro. L'oggetto o la persona mediatrice rimane parte della realtà naturale ma manifesta anche la realtà trascendentale⁴⁶³. La costruzione di un tempio, l'erezione di un altare, la fondazione di un villaggio o di una città non sono mai atti neutri, ma la ripetizione di un gesto cosmogonico: riproducono l'atto originario della creazione, ancorando l'esistenza alla realtà assoluta rivelata dal sacro⁴⁶⁴. Partendo dallo studio delle popolazioni antiche, Eliade delinea l'intenzionalità religiosa tipica dell'uomo primitivo e antico. Tutta la documentazione e le prove della religiosità nella storia portano a dimostrare che per la mente arcaica nulla sia esclusivamente naturale ma tutto partecipi del sovrannaturale⁴⁶⁵. Nell'edificio spirituale dell'uomo arcaico, tra il mesolitico e il neolitico, diventa protagonista il simbolismo⁴⁶⁶ e sorge in modo esplicito la religiosità dell'uomo.

Uno dei caratteri fondamentali dell'*Homo religiosus* è la disomogeneità del tempo e dello spazio: l'uomo religioso li vive come qualitativamente differenziati⁴⁶⁷ perché il sacro irrompe nel mondo profano attraverso ierofanie, cioè manifestazioni del sacro in oggetti, luoghi o eventi che rompono con la realtà ordinaria. Questa rivelazione⁴⁶⁸ conferisce un centro e un ordine alla realtà, trasformando il caos in cosmo. Il tempo religioso non è lineare ma ciclico e reversibile, perché il rito permette di ritornare simbolicamente all'*illo tempore* in cui gli dèi o gli antenati mitici hanno fondato il mondo. Ogni celebrazione o rito rinnova la creazione e permette di rigenerare la vita sociale e personale, sottraendola al puro scorrere del tempo profano⁴⁶⁹. Il mondo, non è un insieme di oggetti neutri, ma una trama di simboli che rimandano a una realtà trascendente. Ogni elemento naturale o evento della vita può diventare epifania del sacro: montagne, acque, pietre, alberi e astri

⁴⁶³ J. RIES, *La Scienza delle religioni*, in *Opera Omnia*, Jaca Book, Milano 2008, vol. V, p. 69

⁴⁶⁴ ID., *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Roma 2006, pp. 18-21

⁴⁶⁵ Si veda la nota 15 in M. ELIADE, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, edizioni Mediterranee, Roma 1974, p. 287

⁴⁶⁶ J. RIES, *La Scienza delle religioni*, in *Opera Omnia*, Jaca Book, Milano 2008, vol. V, p. 389

⁴⁶⁷ M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 20

⁴⁶⁸ L'idea che il mito non sia un'invenzione umana ma una produzione necessaria della coscienza umana, in cui lo spirito si *rivela* in forma simbolica è già presente in Schelling che definisce così la mitologia: «Sotto il profilo oggettivo, la mitologia è appunto quale si manifesta, ossia una teogonia reale, una storia degli dèi. Ma siccome sono reali gli dèi che hanno Dio per fondamento, il contenuto ultimo della storia degli dèi è allora rappresentato dalla generazione di Dio nella coscienza, cioè dal suo divenire reale all'interno dello sviluppo coscienziale di cui gli dèi non sono che singoli momenti predisposti a tale generazione», si veda F.W.J. SCHELLING, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica. Lezioni*, a cura di e tr. it. T. Griffero, Bompiani, Milano 1997, p. 312

⁴⁶⁹ M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Roma 2006, p. 35

non sono soltanto oggetti fisici, ma porte sul mistero. Il comportamento dell'uomo religioso è orientato alla ripetizione di modelli esemplari, ovvero all'imitazione di gesti compiuti dagli dèi, dagli eroi o dagli antenati mitici⁴⁷⁰.

Il linguaggio simbolico è la caratteristica essenziale dell'uomo⁴⁷¹ ed ha sempre a che vedere con il sacro anche quando questo non appare esplicitamente. Lo studio di Eliade dell'uomo religioso nella storia rappresenta le sue differenze culturali e religiose senza mai allontanarsi dalla definizione originaria di ricerca trascendente l'ordinario⁴⁷². Nell'uomo moderno può prendere forme degradate o comunque differenti da quelle arcaiche, si pensi come la letteratura e il cinema spesso interpretino archetipi e simboli trattati nei miti, nei riti e nelle altre ierofanie⁴⁷³.

Nella dimensione del rito, Ries ravvede il significato storico di ordine immanente cosmico o di compito da realizzare secondo un ordine universale⁴⁷⁴. Con il rito, l'essere umano partecipa degli eventi mitici e primordiali e accede, attraverso il linguaggio simbolico di cui è permeato, alla realtà ulteriore e numinosa. Attraverso i riti vengono così separati spazi e tempi profani da quelli resi sacri⁴⁷⁵.

Nella riflessione di Eliade c'è spazio anche per definire l'*homo areligiosus* ovvero dell'uomo non religioso. Eliade lo definisce come quella persona che «rifiuta la trascendenza, accetta la relatività della realtà e dubita persino del significato dell'esistenza»⁴⁷⁶. Allo stesso tempo, l'uomo areligioso discende direttamente dall'uomo religioso ed è frutto di un processo di desacralizzazione e che quindi prevede originariamente lo stato di ricerca del sacro. Non può negare o annullare le sue origini e, senza saperlo, continua

⁴⁷⁰ M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 76

⁴⁷¹ ID., *Immagini e simboli*, Jaca Book, Milano 2021⁶, pp. 18-19

⁴⁷² J. RIES, *La Scienza delle religioni*, in *Opera Omnia*, Jaca Book, Milano 2008, vol. V, pp. 390-391

⁴⁷³ D. NAVARRIA, *Metamorfosi del mitico, linee di sviluppo di una "mitocritica" cinematografica. Da Gilgamesh ad Iron Man*, Comunicazioni Sociali, 2014 (3), pp. 462-471

⁴⁷⁴ Ries cita espressamente la radice «rti» come origine della parola «ritu». Il vocabolo originario si trova nei Rgveda V, 63,3: «ऋतस्य गोपावधि तिष्ठथो रथं सत्यधर्माणा परमे व्योमनि । यमत्र मित्रावरुणावथो युवं

तस्मै वृष्टिर्मधुमत् पिन्वते दिवः ॥» ovvero ṛtasya gopāv adhi tiṣṭhatho ratham satyadharmāṇā parame vyomani | yam atra mitrāvaruṇāv atho yuvaṃ tasmai vṛṣṭir madhumat pinvate divaḥ ||, che significa «Custodi dell'Ordine (ṛta), voi vi ergete sul carro, voi che avete leggi di verità, nella sommità del cielo. Colui che voi due, Mitra e Varuṇa, favorite qui, per lui la pioggia dolce cola dal cielo»

⁴⁷⁵ J. RIES, *Il mito e il suo significato*, in *Opera Omnia*, Jaca Book, Milano 2005, Vol. IV/2, pp. 235-258

⁴⁷⁶ M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 128

a comportarsi religiosamente avendo a disposizione ed utilizzando inconsapevolmente miti e ritualismi corrotti. In questo senso Eliade ribadisce che la religiosità dell'uomo non è solo un dato storico ma un elemento strutturale⁴⁷⁷.

Nell'uomo moderno è forte la desacralizzazione a tal punto da alterare la vita spirituale e, nonostante questo, rimane vivo un patrimonio religioso attraverso la presenza delle immagini e dell'immaginazione⁴⁷⁸. Proprio le immagini sono il linguaggio con cui le diverse culture possono comunicare:

«Insomma, ciò che mantiene aperte le culture è la presenza delle Immagini e dei simboli: a partire da qualsiasi cultura, quella dell'Australia al pari di quella di Atene, le situazioni-limite dell'uomo sono perfettamente rivelate grazie ai simboli che le sostengono. Se le immagini non fossero al tempo stesso un'apertura verso il trascendente, in qualsiasi cultura [...] si finirebbe per soffocare. [...] Le immagini costituiscono delle aperture verso un mondo trans-storico»⁴⁷⁹.

Immagini e simboli rendono l'uomo libero e non parte passiva del ricevere da parte del cervello di questo o quello stimolo. L'uomo, in questo quadro, è ontologicamente ibrido per cui una parte di sé è terrestre e una ultra-umana⁴⁸⁰.

Anche nella pratica filosofica l'immagine assume un ruolo rilevante nel lavoro di Marinelli e Testa:

«L'attività immaginativa è un atto del vedere attraverso, e non solo dentro, dal momento che la profondità si trova in superficie e ciò non vuole dire avere un rapporto superficiale, ma cominciare ad avere una nuova visione dell'individuo nel mondo [...]. La filosofia dell'immaginazione volge il proprio sguardo alla relazione dialogica e non smette di instillare gradualmente nello spazio dell'incontro il tempo dell'intuizione, ovvero della capacità creativa di immaginare la realtà da diversi punti di vista [...]. Questa

⁴⁷⁷ Nel pensiero e nelle opere di Eliade, l'approccio storico e quello ontologico alla questione non sono in antitesi ma anzi collaborano fino a creare un'unità teorica. Il confronto tra l'uomo moderno e l'uomo arcaico non serve a stabilire un primato delle origini ma a rilevare in modo più chiaro i tratti essenziali della struttura religiosa umana, come evidenzia Navarra in D. NAVARRIA, *Introduzione all'antropologia simbolica. Eliade, Durand, Ries*, Vita e Pensiero, Milano 2015, p. 34

⁴⁷⁸M. ELIADE, *Immagini e simboli*, Jaca Book, Milano 2021⁶, p. 20

⁴⁷⁹ *Ivi*, p. 154

⁴⁸⁰ ID., *Mefistofele e l'androgino*, Edizioni Mediterranee, Roma 2001, p. 179

tensione dialettica che scaturisce dal fenomeno dell'immaginare, rivitalizza l'incontro filosofico»⁴⁸¹.

L'immaginare che è pensiero e parte integrante del dialogo⁴⁸², è costitutiva dell'*Homo religiosus* che è *Homo symbolicus*. È proprio Ries a stabilirlo in modo chiaro e fare sintesi tra gli autori di riferimento: il simbolo è la carta d'identità dell'*Homo sapiens*⁴⁸³, all'origine della creatività si situa la capacità di immaginare che apre al percorso antropologico. Nell'immaginazione vi è un dinamismo tra gli stimoli esterni, dettati dal cosmo e dalla società, e gli stimoli interni soggettivi. Questo dinamismo ha reso l'immaginazione generativa e creatrice. Questo stesso dinamismo immaginativo ha permesso, attraverso il linguaggio simbolico, di percepire il senso della trascendenza e originare la coscienza dell'uomo religioso⁴⁸⁴.

2.3.3 RELIGIONE OGGI E IPOTESI SUL SUO CONTRIBUTO NELLA CONSULENZA FILOSOFICA

Il tema della secolarizzazione rappresenta una delle questioni centrali nella riflessione sociologica, filosofica e teologica sulla modernità. La categoria di secolarizzazione, così come si è sviluppata nella teoria sociale del XX secolo, si riferisce al processo storico di perdita di rilevanza sociale e culturale della religione in seguito alla modernizzazione delle società occidentali. Classicamente, autori come Weber e Durkheim hanno posto le basi teoriche di questa interpretazione. Weber parla di *Entzauberung der Welt*, il *disincantamento del mondo* come esito del razionalismo moderno e della crescente predominanza di una visione scientifica della realtà⁴⁸⁵. Durkheim, pur riconoscendo la persistenza

⁴⁸¹ F. TESTA, *La filosofia dell'immaginazione dalla necessità alla possibilità*, in G. MARINELLI-F. TESTA, *Filosofia dell'immaginazione. Il linguaggio della pratica filosofica*, Iod Edizioni, Napoli 2018, pp. 39-40

⁴⁸² Anche da un punto di vista psicologico, Hillman ritiene che l'immagine sia costitutiva della psiche, non sia una semplice rappresentazione mentale o una copia della realtà esterna, ma l'evento psichico fondamentale attraverso cui l'anima si manifesta e prende forma. Hillman scrive: «Con l'atto di immaginare, la nostra cieca vita istintuale può riflettere se stessa, e non dopo o prima degli eventi, nella cameretta dell'introspezione, bensì alla maniera di un occhio o di un orecchio, che colgono l'immagine dell'evento mentre questo ha luogo» in J. HILLMAN, *Il sogno e il mondo infero*, Adelphi, 2023¹¹, p. 70

⁴⁸³ Ries prende questo concetto da Durand, si veda G. DURAND, *L'homme religieux et ses symboles*, in J. RIES, *Le origini e il problema dell'Homo religiosus*, Jaca Book, Milano 1989, 71-119

⁴⁸⁴ J. RIES, *Una nuova antropologia fondamentale*, in N. SPINETO (a cura di), *L'antropologia religiosa*, Jaca Book, Milano 2009, pp. 27-28

⁴⁸⁵ M. WEBER, *Sociologia della religione*, Comunità, Milano 1982, pp. 189-192

di funzioni collettive della religione, prevede che nella società moderna la coesione sociale possa sempre più essere garantita da forme laiche di solidarietà⁴⁸⁶. La secolarizzazione si manifesta storicamente in tre principali dimensioni: il declino delle pratiche religiose pubbliche e private, con la riduzione della partecipazione a riti collettivi e alla vita comunitaria ecclesiale; la differenziazione funzionale delle sfere sociali, con l'autonomia crescente di politica, economia e scienza dalle norme religiose; la privatizzazione della religione⁴⁸⁷, che diventa scelta individuale e non più obbligo sociale⁴⁸⁸.

Tuttavia, la ricerca contemporanea ha progressivamente messo in discussione l'idea di una secolarizzazione totale, lineare e la teorizzazione della fine della religione nella società occidentale. Studi come quelli di José Casanova mostrano che la religione non scompare, ma si ritira nello spazio privato per poi riemergere in nuove forme pubbliche, spesso frammentarie e trasversali⁴⁸⁹. La modernità non produce, quindi, la scomparsa del sacro ma una sua ricollocazione. In questo contesto si sviluppa il concetto di religiosità diffusa o post-secolare, dove la religione tradizionale convive con fenomeni di spiritualità individuale, sincretismo e nuove forme di sacralità civile. Taylor sottolinea che la modernità non ha prodotto un mondo completamente ateo, ma piuttosto un *mercato spirituale plurale* in cui l'individuo è libero di costruire il proprio orizzonte di senso⁴⁹⁰. In tal senso, il processo di secolarizzazione appare come una trasformazione della religione, non come la sua eliminazione. Emerge allora la questione di una spiritualità secolare che non si identifica con le religioni storiche, ma risponde a bisogni di significato, identità e trascendenza che persistono anche nelle società iper-razionalizzate. Si diffonde così una *religione in diaspora*, nella quale l'importanza e la ritualità collettiva delle religioni istituzionali lascia spazio a esperienze frammentarie e individualizzate di sacralità⁴⁹¹. Si assiste quindi a una sorta di democratizzazione del sacro, dove l'esperienza religiosa non è più monopolio delle istituzioni, ma si manifesta in contesti molteplici: pratiche di

⁴⁸⁶ É. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa*, Comunità, Milano 1983, pp. 412-415

⁴⁸⁷ J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, 1994, pp. 19-21

⁴⁸⁸ Si confrontino i lavori di B.R. WILSON, *Religion in Secular Society*, Penguin Books, Harmondsworth 1966, pp. 14-18 e P.L. BERGER, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Anchor Books, New York 1967, pp. 133-135

⁴⁸⁹ J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago 1994, pp. 3-5

⁴⁹⁰ C. TYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 15-18

⁴⁹¹ D. HERVIEU-LÉGER, *Il pellegrino e il convertito*, Laterza, Bari 2003, pp. 52-56

meditazione, percorsi di benessere spirituale, movimenti ecologici con tratti sacrali e ritualità civili. In questa linea, la modernità non produce solo disincanto, ma anche riemersione del simbolico in forme nuove e talvolta ibride, come l'interesse per il misticismo orientale, la sacralizzazione della natura o l'adesione a pratiche di meditazione laica⁴⁹².

Lo stesso Berger ha rivisto le tesi classiche della secolarizzazione, sostenendo che viviamo in un mondo *desecolarizzato*, caratterizzato da pluralismo religioso e ritorni di religiosità pubblica⁴⁹³. Berger mostra come la globalizzazione e la frammentazione culturale abbiano favorito la coesistenza di religioni tradizionali e nuove spiritualità, più che la completa sparizione della fede. Risulta molto difficile classificare le nuove forme di religiosità ma, tra queste, possiamo individuare: i movimenti ecospirituali che sacralizzano la natura⁴⁹⁴, le forme di meditazione mindfulness di matrice buddhista e non⁴⁹⁵, le ritualità civili legate alla memoria collettiva, ai diritti umani e alla solidarietà globale⁴⁹⁶, e la sacralizzazione della scienza e della tecnologia⁴⁹⁷⁴⁹⁸.

In parallelo, la filosofia e la psicologia del profondo hanno sottolineato la persistenza dell'immaginario religioso, come descritto in precedenza. È di particolare rilievo la teoria per cui Dio, la religione e i miti non siano morti ma che vivano all'interno della psiche⁴⁹⁹. In questa lettura, ripresa ampiamente da Hillman, vengono tratteggiate le intossicazioni

⁴⁹² G. FILORAMO - M. MASSENZIO - M. RAVERI - P. SCARPI (a cura di), *Manuale di storia delle religioni*, Laterza, Bari 2024²⁸, pp. 553-566

⁴⁹³ P. BERGER, *La desecolarizzazione del mondo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 11-13

⁴⁹⁴ Si confronti il lavoro di Tylor sulle forme di religione verde e l'ecospiritualità contemporanea, in cui la natura viene percepita come sacra. In particolare, si veda B. TYLOR, *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*, University of California Press, Berkeley 2010, pp. 13-15. Di rilievo anche il lavoro di Tucker e Grim sul rapporto tra coscienza ecologica e spiritualità nei movimenti globali in M. E. TUCKER - J. GRIM, *Ecologia e religione*, Jaca Book, Milano 2018, pp. 22-28

⁴⁹⁵ R.E. PURSER, *McMindfulness: How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality*, Repeater Books, London 2019, pp. 1-4

⁴⁹⁶ Sono interessanti, in questo senso, gli studi sulla religiosità civile negli Stati Uniti d'America. Si vedano R.N. BELLAH, *La religione civile in America*, Laterza, Bari 2011, pp. 45-50 e E. GENTILE, *La democrazia di Dio. La religione americana nell'era dell'impero e del terrore*, Laterza, Bari 2006, pp. 15-19

⁴⁹⁷ Noble analizza la concezione della tecnologia come nuova promessa di salvezza in D. NOBLE, *The Religion of Technology: The Divinity of Man and the Spirit of Invention*, Knopf, New York 1997, pp. 5-7. Di rilievo anche l'opera di Leone sulla sacralizzazione della scienza e del mito tecnologico in M. LEONE, *Religioni della modernità. Il sacro nella cultura contemporanea*, Laterza, Bari 2010, pp. 92-95

⁴⁹⁸ Sull'idea della scienza come religione e quanto tutto possa essere spiegato attraverso le scoperte scientifiche, come anche sulle cyber-religioni, si veda A. FABRIS, *Filosofia delle religioni*, Carocci, Roma 2015², pp. 18-20

⁴⁹⁹ Il primo ad avere questa intuizione fu Heinrich Zimmer, citato da Hillman in J. HILLMAN, *Figure del mito*, Adelphi, Milano 2014², p. 242

causate dai monoteismi psichici⁵⁰⁰ ovvero quando una divinità prende il sopravvento sulle altre nella dimensione psichica e sociale. L'eroe è ribattezzato come io che decide e affronta il suo destino e gli dèi, come nei miti, rappresentano limiti e sfide necessari. Hillman riflette sull'intossicazione di Apollo e Minerva nel periodo illuministico, fatto di chiarezza, certezza e intelligenza. Descrive, inoltre, il periodo moderno come affetto da un'intossicazione ermetica. Ermes, messaggero degli dèi, divinità alata, signore dei ladri e dei commerci, segno della velocità rappresenta, più di ogni altro simbolo, il tempo presente fatto di messaggi veloci, social network, internet veloce e diffuso, denaro virtuale e commercio senza limiti.

La secolarizzazione, quindi, lungi dall'essere un processo lineare di scomparsa della religione, si presenta come trasformazione della coscienza religiosa. Da una religione istituzionale e comunitaria si passa a una religiosità soggettiva, fluida e sincretica, che interagisce con la cultura globale e con le logiche del mercato simbolico. Questa religiosità non sempre produce appartenenze stabili, ma manifesta una fame di trascendenza che resiste al disincanto weberiano. La situazione generale delle religioni oggi è molto complessa e il modo di vivere la religione, e in particolare le nuove religioni, è cambiato. Sempre più, di fronte al pluralismo religioso, la persona è di fronte a quello che Fabris chiama il supermercato delle religioni, ovvero la «compresenza di molteplici religioni su di un unico territorio»⁵⁰¹. Nasce così l'idea che sia la persona al centro e non più la religione come istituzione sociale. La persona ha il compito di valutare prodotti religiosi⁵⁰² diversi e che, apparentemente, risultano democraticamente paritari. Non è dunque la tradizione o la cultura di riferimento a far appartenere la persona ad una determinata religione ma è la singola persona a decidere con i suoi bisogni, preferenze e aspettative⁵⁰³.

La stessa definizione di religione, operazione complessa da realizzare, può aprire a nuove domande. Si pensi all'idea di Berger di religione come «impresa umana tramite cui viene

⁵⁰⁰ Hillman descrive il ruolo dei personaggi mitici nella psiche e nella malattia in *Figure del mito*. Descrive l'intossicazione ermetica della società contemporanea in J. HILLMAN, *Figure del mito*, Adelphi, Milano 2014², pp. 239-245

⁵⁰¹ A. FABRIS, *Filosofia delle religioni*, Carocci, Roma 2015², p. 14

⁵⁰² R. STARK - R. FINKE, *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, University of California Press, Berkeley 2000, pp. 193-197

⁵⁰³ Proprio per questo Fabris sostiene che siamo indifferenti alla pluralità religiosa, tutte le opzioni sono equamente possibili. Si veda A. FABRIS, *Filosofia delle religioni*, Carocci, Roma 2015², p. 17 e pp. 27-32

costruito un cosmo sacro»⁵⁰⁴. La sacralità come totalmente altro si spinge verso un'alterità che non può essere definita a priori ma assume nella storia del soggetto un suo significato proprio. Altrettanto significativa, alla luce delle nuove religiosità e della modernità, è la definizione di Lübbe come prassi di superamento della contingenza⁵⁰⁵, dove la contingenza⁵⁰⁶ rappresenta tutto quello che l'uomo può padroneggiare attraverso le sue azioni. Scrive Aguti a tal proposito:

«La contingenza è un elemento strutturale dell'esistenza umana, che viene ridotta solo dalle pratiche magiche e dal sapere scientifico, ma non padroneggiata completamente. Il pieno superamento della contingenza può aver luogo soltanto tramite la religione, ovvero tramite un riconoscimento della contingenza stessa che attesta la dipendenza dell'uomo da una potenza superiore. In modo convincente Lübbe utilizza tale definizione per spiegare il motivo fondamentale che ha permesso alla religione di sopravvivere dopo l'illuminismo, il processo storico-culturale che ha esonerato la religione dalla funzione di garante del sapere scientifico, e dopo che le funzioni sociali tradizionalmente connesse alla prassi religiosa sono state in gran parte assorbite in singoli sottosistemi sociali non più legittimati religiosamente»⁵⁰⁷.

La sopravvivenza della religione dopo il periodo illuminista dimostra ancor più la sua universalità e autonomia⁵⁰⁸. I cambiamenti socio-culturali influenzano la religione nelle declinazioni e forme che prendono nella storia ma non cambiano la religiosità strutturale dell'essere umano. Il terzo capitolo di questo studio vuole sperimentare il contributo delle religioni attraverso l'utilizzo di miti e immagini all'interno della consulenza filosofica.

Il pensiero simbolico e mitico, connaturato nell'uomo religioso, può avere un ruolo importante nelle pratiche filosofiche e nella riflessione personale. Si è così deciso, seguendo le ricerche di Lahav, di realizzare una sperimentazione di questa nuova modalità di

⁵⁰⁴ P. BERGER, *La sacra volta*, Sugarco, Milano 1984, p. 37

⁵⁰⁵ H. LÜBBE, *La religione dopo l'illuminismo*, Morcelliana, Brescia 2010, p. 60-95

⁵⁰⁶ Già dalle prime pagine di *Elaborazione del mito*, Blumenberg introduce l'idea centrale per cui il mito non nasce come favola o come semplice invenzione ma come risposta umana a una condizione originaria di esposizione alla contingenza. Si veda, H. BLUMENBERG, *Lavoro sul mito*, Il Mulino, Bologna 2006, pp. 9 e 15

⁵⁰⁷ A. AGUTI, *Filosofia della religione. Storia, temi, problemi*, La Scuola, Brescia 2013, pp. 98-99

⁵⁰⁸ *Ivi*, p. 99

consulenza filosofica che utilizzi come spunto per aprire il dialogo, un mito e un'immagine inerente al mito stesso che riguardino il tema scelto dall'ospite della consulenza stessa. Se nell'esperienza descritta da Lahav, lo stimolo per discutere con l'ospite è rappresentato da un testo o dal pensiero di un filosofo della trasformazione⁵⁰⁹, riteniamo che il linguaggio simbolico del mito sia altrettanto trasformativo⁵¹⁰ in modo connaturato, aprendo sempre a nuovi significati e a quell'alterità che può portare a nuove visioni del tema scelto e del mondo. Anche il mito ha la possibilità di trasformare una visione ed è esso stesso in mutamento, a rischio altrimenti di morire:

«Un mito [...] è destinato a morire se la verità vivente che esso contiene inizia ad essere oggetto di fede. Perciò è necessario, di tanto in tanto, rinnovare la sua vita con una nuova interpretazione. Il che significa riadattarlo al mutevole spirito dei tempi»⁵¹¹.

I personaggi del mito sono creature della metamorfosi⁵¹² e il mito, seppur incontra la storia e le diverse culture, ha una sua autonomia come espressione pura di un'immagine del mondo⁵¹³. Proprio il mito della caverna di Platone è per Lahav l'inizio, nella filosofia occidentale, di una presa di coscienza della *trasformazione*. I pensatori della trasformazione sono proprio quei filosofi che si occupano di sviluppare un pensiero che rilevi un modo più profondo e pieno di vivere la realtà umana, passando da uno stato più superficiale a nuovi significati più profondi⁵¹⁴. L'aspetto vocativo insito nei pensatori della trasformazione⁵¹⁵, la voce che ci spinge a trasformare la nostra visione del mondo e a rendere la nostra vita più piena, si trova anche nella letteratura e nella poesia, nella religione e nei miti ma, secondo Lahav, negli scritti filosofici si trova articolata con maggiore chiarezza⁵¹⁶.

⁵⁰⁹ R. LAHAV., *Uscire dalla caverna di Platone. Consulenza filosofica, pratica filosofica e auto-trasformazione*, Lovey Book, Hardwik 2017², p. 23

⁵¹⁰ ID., *Oltre la filosofia. Alla ricerca della saggezza*, Apogeo, Milano 2010, p. 29

⁵¹¹ C.G. JUNG, *La vita simbolica*, in ID., *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino 1969-1993, vol. 18, pp. 426-427

⁵¹² M. ZAMBRANO, *L'uomo e il divino*, Il lavoro, Roma 2009, p. 42

⁵¹³ Si veda K. KERÉNYI, *Miti e misteri*, Bollati Boringhieri, Torino 1962

⁵¹⁴ R. LAHAV, *Uscire dalla caverna di Platone. Consulenza filosofica, pratica filosofica e auto-trasformazione*, Lovey Book, Hardwik 2017², p. 5

⁵¹⁵ Si veda il paragrafo 1.4 di questa ricerca e in particolare le pp. 46-48

⁵¹⁶ R. LAHAV, *Oltre la filosofia. Alla ricerca della saggezza*, Apogeo, Milano 2010, p. 10

È su questo punto che questo lavoro ipotizza una nuova apertura o, meglio, in questa divisione netta tra cultura filosofica e cultura, tra la filosofia e le altre discipline. Riteniamo, infatti, che la definizione di filosofare dello stesso Lahav come «indagare le questioni fondamentali dell'esistenza creando reti di idee in un modo ragionato, creativo e dialogico»⁵¹⁷ si applichi perfettamente all'utilizzo di miti e immagini come linguaggi simbolici all'interno della pratica filosofica. Il filosofare è un processo capace di trasformare e non una dottrina filosofica prefissata, che Lahav illustra così:

«Per uscire dalla nostra caverna platonica è necessario che ci impegniamo nella nostra esplorazione filosofica, non semplicemente che accettiamo un orientamento filosofico già esistente e lo seguiamo ciecamente. Questa è la ricerca filosofica che ha il potere di condurci a scoprire i nostri personali confini ed espanderci oltre di essi in nuove profondità e nuovi orizzonti»⁵¹⁸.

Anche il mito e il racconto simbolico seguono le caratteristiche che rendono trasformativi determinati filosofi. La prima caratteristica è lo stato di partenza dell'essere umano, uno stato che non rappresenta la realtà vera e piena, uno *stato superficiale* dell'esistenza. All'inizio di ogni mito, troviamo una situazione iniziale e originaria⁵¹⁹. Si può sostenere che i miti cosmogonici e i miti delle origini⁵²⁰ siano i miti per eccellenza di ogni popolo a dimostrazione dell'importanza della situazione originaria e del susseguirsi del tempo e delle ere⁵²¹. La seconda caratteristica risiede nella fase di *emersione dell'errore* relativo all'assunzione originaria e alla necessità di uno sforzo non incluso nel vivere usuale. Lahav scrive in merito: «Fino a che conserveremo questo modo di essere, non saremo pienamente in contatto con la pienezza della realtà umana»⁵²². Anche nel mito vi è un momento in cui un espediente, un colpo di scena o un accadimento rende chiaro quanto l'assunzione precedente sia falsa e che serva una nuova azione per procedere diversamente.

⁵¹⁷ R. LAHAV, *Uscire dalla caverna di Platone. Consulenza filosofica, pratica filosofica e auto-trasformazione*, Lovey Book, Hardwik 2017², p. 17

⁵¹⁸ *Ibidem*

⁵¹⁹ J. RIES, *Mito e rito. Le costanti del sacro*, in *Opera Omnia*, Jaca Book, Milano 2008, Libro IV/2, p. 39

⁵²⁰ M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Roma 2006, p. 29

⁵²¹ J. RIES, *Mito e rito. Le costanti del sacro*, in ID., *Opera Omnia*, Jaca Book, Milano 2008, Libro IV/2, pp. 16-17

⁵²² R. LAHAV, *Oltre la filosofia. Alla ricerca della saggezza*, Apogeo, Milano 2010, p. 14

Questo risulta più chiaro nei miti eroici e in tutti i miti di rinnovamento⁵²³. La terza caratteristica fa emergere un *modo alternativo* di essere, più fedele alla pienezza della realtà umana. Questo modo alternativo è l'essenza della trasformazione: la persona inizia il percorso in un modo e si trova in questa fase con una visione del mondo differente, ottenuta attraverso il proprio sforzo. Così accade anche nel mito: l'eroe o il protagonista, dopo aver affrontato le diverse prove, ottiene una nuova condizione.

Prendendo di nuovo in esame il mito della caverna di Platone⁵²⁴, queste fasi risultano ancora più evidenti. All'inizio del racconto, Platone ci parla di una situazione originaria ove gli uomini sono prigionieri in fondo alla caverna e vedono delle immagini che però sono false. È questa la prima caratteristica ovvero il vivere senza domandarsi se ciò che vediamo sia vero oppure un'illusione.

Successivamente, un uomo si slega e capisce quanto precedentemente fosse in errore, confondendo le ombre come immagini di esseri veri e propri. È questa la seconda caratteristica trasformativa in cui emerge l'errore.

Nel percorso graduale di uscita dalla caverna, l'uomo che si è slegato comprende gradualmente quale sia la verità e decide di tornare indietro a salvare gli altri, non senza difficoltà. Quell'uomo non è più lo stesso, tanto è vero che i suoi stessi compagni non lo riconoscono a causa del nuovo stato di conoscenza in cui è. Ed è questa la terza caratteristica: la vera e propria trasformazione della visione del mondo. Lo stesso Platone, nei passi successivi del dialogo, parla della facoltà di visione in relazione alla conoscenza, stabilendo che essa non va trasmessa o infusa⁵²⁵ ma sia, al contrario, necessario rendersi conto che tale facoltà esiste già nella persona e il compito della filosofia sia quello di distogliere la visione dalle sue abitudini scorrette per volgersi verso altro⁵²⁶.

⁵²³ J. RIES, *Mito e rito. Le costanti del sacro*, in ID., *Opera Omnia*, , Jaca Book, Milano 2008, Libro IV/2, p. 207

⁵²⁴ PLATONE, *Repubblica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2005, pp. 395–400 (Libro VII, 514a–517a)

⁵²⁵ Per Platone, ogni conoscenza è di fatto reminiscenza. Si vedano PLATONE, *Simposio*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2001, pp. 67-68 (175de) e ID., *Fedone*, in *Simposio, Apologia di Socrate, Critone, Fedone* a cura di Ezio Savino, Mondadori, Milano, 1987-2015, pp. 313-329 (72 e -76 d)

⁵²⁶ PLATONE, *Repubblica*, a cura di G. Reale, trad. it. di G. Reale e C. Natali, Bompiani, Milano 2005, p. 403 (Libro VII, 518c)

Nel prossimo capitolo si illustrerà questo nuovo approccio pratico all'interno della consulenza filosofica: seguendo la strada indicata da Ran Lahav e dando valore al contributo del linguaggio simbolico-religioso, verrà utilizzato un mito e un'immagine relativa al mito stesso come spunto di dialogo sul tema scelto. Oltre a chiarire la procedura utilizzata, questo lavoro ha inteso sperimentare tale pratica e verranno così esposti modalità, risultati e opinioni dei partecipanti.

3. LA SPERIMENTAZIONE DI UN NUOVO APPROCCIO

3.1 METODO E STRUTTURA DELLA SPERIMENTAZIONE

3.1.1 PREMESSE DI METODO

Come abbiamo potuto constatare nella prima parte di questa ricerca, già a partire da Gerd Achenbach, padre della moderna consulenza filosofica, la questione attorno al metodo ha assunto un ruolo in senso negativo nel pensiero sull'utilità della pratica filosofica. Il *metodo non metodo* di Achenbach⁵²⁷ non può seguire le prassi standardizzate proprie delle scienze positive e non procede su corsie o linee prestabilite. Il pensiero filosofico costruisce strade e significati sempre nuovi, contraddicendo le routine e valorizzando, nella consulenza e nelle pratiche filosofiche, le soggettività. Allo stesso tempo, la consulenza filosofica non ha l'obiettivo di insegnare la filosofia ma di *filosofare* riguardo a temi essenziali che si manifestano nelle vite dei partecipanti e occupandosi quindi fondamentale di idee. Possiamo considerare che esistano delle pratiche filosofiche (critica, dialogo, ermeneutica, etc.) e quindi in qualche modo degli strumenti⁵²⁸ ma non una metodologia in quanto tale. Il discorso della e sulla consulenza filosofica non può quindi essere generalizzato. Allo stesso modo, la ricerca sulla consulenza filosofica è una ricerca di carattere filosofico che può avere uno sguardo multidisciplinare e lo ha, in questa ricerca, incontrandosi con le scienze religiose.

Da sempre i filosofi hanno utilizzato il dialogo⁵²⁹ e la narrazione come metodi di elezione per descrivere il proprio pensiero. Lo stesso Ran Lahav⁵³⁰, da cui si ispira il modello seguito in questa ricerca, descrive i casi specifici a dimostrazione dei suoi argomenti attraverso una modalità meta-narrativa. Il metodo di narrazione e le modalità di autonarrazione della persona che entra nella consulenza filosofica sono ben descritti anche da

⁵²⁷ G.B. ACHENBACH, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità di vita*, Feltrinelli, Milano 2018², p. 20

⁵²⁸ N. POLLASTRI, *Consulente filosofico cercasi*, Apogeo, Milano 2007, p. 74

⁵²⁹ G.B. ACHENBACH, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità di vita*, Feltrinelli, Milano 2018², p. 69

⁵³⁰ R. LAHAV, *Uscire dalla caverna di Platone. Consulenza filosofica, pratica filosofica e auto-trasformazione*, Lovey Book, Hardwik 2017²

Stefano Zampieri⁵³¹ che rileva l'importanza, in tale narrazione, di spostamento tra l'essere nell'esperienza e il raccontarla attraverso uno sguardo *dall'alto*.

L'*io tessitore*⁵³² è un io decentrato che racconta di sé stesso e che ricade nel problema di questo distacco. Problema che si risolve nella consulenza filosofica attraverso l'affiancamento dello sguardo dell'altro al mio, meccanismo chiaramente filosofico di un dialogo che è superamento della soggettività solipsistica e del racconto narrativo autocentrato. Attraverso la narrazione diamo prospettiva e significato alle vicende dell'esistenza⁵³³ e contemporaneamente costruiamo la nostra realtà. L'approccio narrativo seguito da alcuni consulenti filosofici e in questa sperimentazione non deve essere confuso con un approccio biografico, altrettanto presente nella letteratura contemporanea di carattere pedagogico, educativo, psicologico e anche filosofico⁵³⁴. L'approccio narrativo cerca infatti, con diverse modalità disciplinari, di promuovere la narrazione di sé⁵³⁵, della propria storia e della propria biografia⁵³⁶. L'approccio narrativo e il dialogo nella consulenza filosofica e in questa sperimentazione possono partire da elementi biografici solo perché questi possono motivare la scelta del tema e ponendo grande attenzione affinché non siano essi stessi il centro del dialogo. Il discorso, il dialogo e la narrazione avranno come oggetto il tema e non più elementi di carattere biografico.

I colloqui all'interno della consulenza filosofica, nel protocollo della presente ricerca, saranno a loro volta raccontati, seguendo le modalità di Ran Lahav⁵³⁷, costruendo quindi una meta-narrazione soggettiva. Nell'analisi delle narrazioni, certamente si desidera far emergere il nucleo della consulenza filosofica e l'approccio innovativo dello stimolo

⁵³¹ S. ZAMPIERI, *Manuale della consulenza filosofica*, Independently published Amazon Italia 2018, pp. 48-51

⁵³² D. DEMETRIO, *Raccontarsi. L'autobiografia come cura di sé*, Cortina, Milano 1995, p. 14

⁵³³ R. ATKINSON, *L'intervista narrativa*, Cortina, Milano 2002

⁵³⁴ D. DEMETRIO, *L'educazione autobiografica. Per una filosofia della memoria*, Cortina, Milano 2020, p. 45

⁵³⁵ R. MÀDERA, *Il metodo biografico come formazione, cura, filosofia*, Cortina, Milano 2022, p. 27

⁵³⁶ A. SPANÒ, *Il metodo biografico narrativo: racconti di vita e mutamento sociale*, in *Atti del I Convegno Nazionale AISO*, Centro Studi Luigi Luchini, Roma, 2019, p. 5

⁵³⁷ Sia in *Uscire dalla caverna di Platone* che in *Oltre la filosofia*, Lahav utilizza primariamente i racconti delle consulenze svolte per illustrare la sua teoria e la pratica della consulenza filosofica. Si veda, a titolo d'esempio, R. LAHAV, *Uscire dalla caverna di Platone. Consulenza filosofica, pratica filosofica e auto-trasformazione*, Lovey Books, Hardwick (USA), pp. 29-33

derivante dal mondo religioso simbolico. Nel valutare l'utilità di tale stimolo, verrà utilizzato un questionario a risposta libera ed eventualmente un colloquio di valutazione per chiarirne meglio il significato, ove necessario. La valutazione oltre che finale sarà, secondo un principio interpretativo, in itinere per quanto riguarda le modalità e gli approcci che potranno così essere modificati in corso d'opera.

La valutazione finale vuole dimostrare l'utilità del contributo del pensiero e del simbolismo delle religioni trasformative nella riflessione e nella consulenza filosofica e far emergere eventuali criticità o spunti di riflessione.

3.1.2 LE BASI DELLA SPERIMENTAZIONE

Per rendere chiaro e confrontabile il percorso della sperimentazione, si è deciso di procedere con dei principi base che potessero orientare e organizzare la sperimentazione rispetto ai tempi, alle modalità e ai risultati. Obiettivo è quello di sperimentare e valutare l'esperienza della consulenza filosofica, all'interno della quale viene utilizzato un mito religioso come stimolo per il dialogo tra ricercatore/consulente e ospite/partecipante.

Il processo di consulenza dura almeno per tre appuntamenti di un'ora, per ogni partecipante e viene garantito l'anonimato relativamente a qualunque informazione che possa ricondurre alla persona partecipante. Il partecipante è informato delle finalità della ricerca. La durata potrà ampliarsi a seconda della necessità e le consulenze durate più di tre incontri saranno segnate nella valutazione. La consulenza filosofica non ha per definizione una struttura stabilita a priori.

In questa ricerca e sperimentazione si è stato scelto, come descritto in precedenza, il punto di vista e le modalità descritte dal filosofo Ran Lahav. Partendo dall'immagine della caverna di Platone, Lahav descrive l'insieme di costrizioni della nostra visione del mondo come un perimetro di schemi e forze che li tengono in vita, di cui spesso non ci rendiamo conto. La consulenza filosofica, lungi dal cadere nell'errore di voler risolvere problemi precisi, ha lo scopo di rimanere nella domanda e, grazie a questo, andare verso una maggiore saggezza o almeno attingere a conoscenze e dimensioni ulteriori a quelle di

partenza⁵³⁸. Per fare questo, all'interno del dialogo con un filosofo, l'ospite discute del proprio perimetro, delle concezioni perimetrali e delle teorie personali fino ad aprirsi a nuove visioni.

Per Lahav, lo stimolo e la contemplazione dei testi filosofici sono uno dei modi attraverso il quale trasformarci sia singolarmente che all'interno della consulenza filosofica⁵³⁹. Confrontandoci con i grandi sapienti possiamo comprendere meglio la nostra personale filosofia e anche far emergere le altre voci interiori desiderose di nuovi schemi, visioni e quindi di una nuova filosofia. A differenza dell'utilizzo classico dei testi filosofici, in questa sperimentazione verranno utilizzati degli *elementi simbolici*, provenienti dalle tradizioni religiose. Questi stimoli saranno scelti dal consulente/ricercatore che dovrà utilizzarli all'interno della consulenza a seconda del caso, secondo una propria valutazione soggettiva. Le consulenze che non avranno presente almeno uno di questi elementi non saranno valutate.

Gli spunti che verranno inseriti nella consulenza e che riguarderanno gli elementi simbolici provenienti dalle tradizioni religiose trasformative verranno dichiarati esplicitamente. Alla luce dell'importanza del mito all'interno dei linguaggi simbolici, in questa sperimentazione verrà utilizzato come stimolo un *mito religioso* e una o più immagini descrittive del mito stesso.

Alla conclusione della consulenza l'utente parteciperà ad un'autovalutazione che sarà realizzata con un questionario a domande aperte da effettuare dopo la conclusione dell'ultimo appuntamento di consulenza. Secondo un approccio di valutazione *in itinere*, i dati delle valutazioni saranno raccolti man mano per poter rimodulare le consulenze all'interno della sperimentazione, se fosse necessario. Conoscere la valutazione dei partecipanti può, infatti, orientare il ricercatore nel correggere o chiarire alcuni aspetti che possono limitare il risultato e l'esperienza.

Si lascia aperta, infine, la possibilità di organizzare dei colloqui di valutazione sulle risposte date nei questionari, ove ritenuto necessario. Alla conclusione delle consulenze

⁵³⁸ Zampieri chiama questa dimensione ulteriore sguardo panoramico in S. ZAMPIERI, *Manuale della consulenza filosofica*, Independently published Amazon Italia 2018, p 14

⁵³⁹ R. LAHAV, *Oltre la filosofia. Alla ricerca della saggezza*, Apogeo, Milano 2010, pp. 90-91

verranno analizzati i dati raccolti stabilendo l'utilità del contributo simbolico religioso all'interno della consulenza filosofica.

3.1.3 LA STRUTTURA DELLE CONSULENZE

Riprendendo le modalità operative della consulenza filosofica, così come descritte da Ran Lahav, si è stabilita la presente traccia per il ricercatore ma che non rappresenta uno schema rigido, incompatibile con la natura filosofica della consulenza. La traccia segue i seguenti punti:

1. Nella prima parte viene descritta la sperimentazione, la ricerca, i suoi obiettivi, le modalità e l'anonimato dei dati raccolti.
2. La persona partecipante può portare già un tema che vuole discutere oppure può, attraverso il primo incontro conoscitivo, parlare di sé o di diversi temi per arrivare a definire insieme al consulente/ricercatore un tema principale da discutere. I temi possono riguardare obiettivi, conseguenze, responsabilità, limiti, possibilità, impossibilità, giudizi, conflittualità, realizzazione, fallimento, indipendenza, dipendenza, scelta, progetti, libertà, essere, significato, valori, dilemmi e potenzialmente qualunque altra idea. Scelto il tema, il dialogo verte sulla *definizione del perimetro* delle visioni⁵⁴⁰ inerenti quel tema. All'interno del dialogo si cerca man mano di abbandonare gli elementi di carattere biografico per far emergere man mano gli schemi (comportamenti o pensieri ricorrenti) rispetto al tema in discussione.
3. Nel secondo incontro, per poter esplorare il perimetro della visione di quel tema, il consulente/ricercatore presenta lo *stimolo simbolico* rappresentato da una breve sintesi di un mito religioso e da uno o più opere d'arte che lo raffigurano. Il dialogo, in questa fase, verte sulle impressioni relative al racconto mitico, sui personaggi e sui messaggi. Il dialogo prosegue sui possibili collegamenti tra il tema scelto e il mito al fine di *esplorare la visione perimetrica*⁵⁴¹. In questa fase, emergono le teorie personali che tengono insieme

⁵⁴⁰ Si confronti la storia di Jason presa ad esempio da Lahav per descrivere il perimetro della sua visione in R. LAHAV, *Uscire dalla caverna di Platone. Consulenza filosofica, pratica filosofica e auto-trasformazione*, Lovey Book, Hardwik 2017², pp. 40-43

⁵⁴¹ Si confronti la storia di George presa ad esempio da Lahav per descrivere il perimetro della sua visione in R. LAHAV, *Uscire dalla caverna di Platone. Consulenza filosofica, pratica filosofica e auto-trasformazione*, Lovey Book, Hardwik 2017², pp. 61-63

i diversi schemi: dal livello dei fatti al livello filosofico delle idee. Emergono man mano anche le forze che mantengono saldi quegli schemi. Le diverse concezioni perimetriche corrispondono alla visione del mondo dell'utente in quel dato momento.

4. Nel terzo e ultimo appuntamento di consulenza, il dialogo cerca di indagare altre teorie per uscire *fuori dal perimetro* e attingere alla dimensione interiore⁵⁴². Il racconto mitico è utile, anche in questa fase, per la sua flessibilità: i personaggi, gli intrecci e il messaggio possono assumere significati soggettivi differenti e utili ad aprire nuove prospettive. Nella fase finale, è possibile stabilire possibili modalità per coltivare la dimensione interiore orientando agli stimoli simbolici provenienti dalle religioni e dalla filosofia.

3.1.4 IL RECLUTAMENTO

L'annuncio per la ricerca di candidati partecipanti alla fase sperimentale della ricerca è stato promosso attraverso i canali informali delle associazioni partner Radix Svizzera italiana⁵⁴³, Zonaprotetta⁵⁴⁴ e Rompere Le Catene⁵⁴⁵, e postato pubblicamente sui canali social personali del dottorando (Facebook e Instagram). Questo il testo dell'annuncio:

Cerco volontari che desiderino sperimentare gratuitamente la consulenza filosofica.

La Consulenza filosofica è un libero dialogo tra un consulente filosofo e un consultante che vuole riflettere su se stesso e i propri dubbi, discutere la propria visione del mondo e le proprie idee, e le questioni esistenziali fondamentali nell'ottica di un confronto, di una maggiore conoscenza di sé e di una maggiore saggezza.

⁵⁴² Tutto il capitolo 7 di *Uscire dalla caverna* di Platone tratta della dimensione fuori dal perimetro. Si veda R. LAHAV, *Uscire dalla caverna di Platone*, pp. 107-124

⁵⁴³ Radix Svizzera italiana è un'organizzazione no profit, principalmente attiva in Canton Ticino, che sviluppa attività e progetti di promozione della salute e prevenzione delle dipendenze. Radix Svizzera italiana coordina la Rete delle scuole²¹, rete ticinese delle scuole che promuovono la salute. Si veda RADIX SVIZZERA ITALIANA, in www.radixsvizzeraitaliana.ch (cons. 1/10/2025)

⁵⁴⁴ Zonaprotetta è un'associazione attiva in Canton Ticino e che si occupa dei temi relativi alla sessualità, alla salute e ai diritti sessuali. Si veda ZONAPROTETTA, in www.zonaprotetta.ch (cons. 1/10/2025)

⁵⁴⁵ Rompere Le Catene ODV è un'organizzazione di volontariato attiva in Italia e che si occupa di prevenzione e contrasto alle diverse forme di discriminazione, promozione della cittadinanza, dei diritti umani e del volontariato. Si veda ROMPERE LE CATENE ODV, in www.romperelecatene.com (cons. 1/10/2025)

Mi sto infatti occupando, all'interno del mio lavoro di ricerca per il Dottorato di Ricerca in Scienze Religiose (Filosofia, Etica e Religioni) della Facoltà Teologica di Lugano e il Dottorato di Ricerca in Filosofia dell'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano, del contributo del simbolismo religioso all'interno delle pratiche filosofiche e in particolare della consulenza.

“La riflessione filosofica esamina il fondamento della nostra vita, i concetti che sono precisamente alla base dei nostri atteggiamenti quotidiani. Può perciò influenzare non solo uno specifico comportamento, ma il nostro intero orientamento verso la vita. Inoltre, la riflessione filosofica, proprio per sua natura, è un’indagine critica e aperta ad ogni sbocco e può, dunque, mostrarci i nostri limiti e confini, e metterli in discussione”.

RAN LAHAV

Chi desidera partecipare alla ricerca può scrivermi via mail marco.coppola@teologia-lugano.ch. Non sono richieste conoscenze preliminari di filosofia. Il periodo minimo della consulenza è di tre sessioni di un'ora. Tutti i contenuti saranno resi anonimi.

3.1.5 IL QUESTIONARIO DI VALUTAZIONE

Per verificare le impressioni dei partecipanti alla sperimentazione, viene stabilito un breve questionario qualitativo di valutazione, nel quale lasciare spazio all’opinione generale del partecipante. La valutazione vuole, inoltre, far emergere punti forti e punti deboli o criticità di questo tipo di esperienza. Intende, infine, valutare la parte innovativa della sperimentazione ovvero impressioni e utilità degli gli spunti relativi al mondo religioso (miti e immagini) che il consulente/ricercatore ha voluto inserire all’interno della consulenza. Il questionario è stato predisposto in formato cartaceo e nella modalità di form online a cui rispondere.

Il questionario è anonimo e viene semplicemente chiesto di rispondere alle domande sottostanti in modo libero, con la possibilità di aggiungere ulteriori osservazioni nello spazio conclusivo.

1. Come valuti l’esperienza della consulenza filosofica che hai svolto?
2. Sapresti descrivere uno o più punti forti di questa esperienza?
3. Sapresti descrivere uno o più punti deboli di questa esperienza?

4. Come valuti gli spunti relativi al mondo religioso (miti, immagini, pensieri) che il consulente ha voluto inserire all'interno della consulenza? Ti sono stati utili? In che modo?

5. Commento libero (facoltativo)

3.2 IL RESOCONTO DELLE CONSULENZE NELLA SPERIMENTAZIONE

3.2.1 LE PERSONE PARTECIPANTI

Hanno risposto all'annuncio 55 persone e dopo un colloquio di verifica della comprensione dei possibili obiettivi e relative aspettative rispetto alla consulenza filosofica, sono state scelte 43 persone. Tra i motivi di esclusione è da rilevare l'aspettativa di risoluzione di problemi psicologici o di altra natura evidentemente non compatibili con la consulenza filosofica. Si è cercato il più possibile, inoltre, di mantenere una parità tra maschi e femmine e di valorizzare la differenza di età e di condizione (rispetto al grado di scolarizzazione). Il campione definitivo raggiunto è stato quindi di 43 persone, il più giovane di 18 anni e il meno giovane di 69 (tabella 1). Le tabelle seguenti mostrano le caratteristiche delle persone partecipanti relative all'età, al genere e al titolo di studio.

Tabella 1 – Fasce d'età e genere delle persone partecipanti

Età	Maschi	Femmine
Dai 18 ai 25 anni	4	5
Dai 26 ai 35	5	5
Dai 36 ai 45	3	4
Dai 46 ai 55	3	3
Dai 56 ai 69	5	6
Tot. = 43	20	23

Tabella 2 – Titoli di studio e genere delle persone partecipanti

	Professionali (max 3 anni)	Maturità	Università
Maschi	9	4	7
Femmine	8	5	10

I nuclei tematici interni alle consulenze sono stati raggruppati in nove gruppi che sono descritti nei prossimi paragrafi di questo capitolo. Per ogni gruppo è stato scelto il medesimo mito che è stato sintetizzato all'inizio della descrizione del relativo resoconto. Ad esso sono state associate una o più immagini d'autore. Sia il racconto mitico che il supporto di immagini sono stati scelti per facilitare il dialogo. La persona partecipante aveva la facoltà di cercare tra un incontro e quello successivo, altri spunti relativi al tema comprensivi di immagini e racconti alternativi a quelli dati dal consulente/ricercatore. I nomi delle persone partecipanti sono stati modificati per garantire il pieno anonimato.

3.2.1 EGOISMO ED ALTRUISMO: LE TRE DEE IN UN'UNICA DEA

In questo paragrafo sono stati inseriti i resoconti delle consulenze effettuate sul tema del rapporto tra *egoismo e altruismo*. Cinque persone hanno infatti scelto di aprire un dialogo che può essere validamente inserito in questo tema. In alcuni casi, il tema era esplicitamente portato dalla persona partecipante. In altri casi, temi come quello dell'individualismo o delle differenze di genere nel comportamento verso gli altri, una volta indagate, hanno mostrato di riguardare il rapporto tra egoismo e altruismo⁵⁴⁶. Nel riflettere su questo tema, si è creduto utile utilizzare il *polimorfismo* di alcuni personaggi dei miti relativi alle culture mediterranee. In questo senso, la figura divina femminile è molteplice tanto quanto lo sono le diverse parti di noi e, assumono diversi ruoli nella storia mitica, come a voler dar luce a diversi significati. Per affrontare la relazione tra gli atteggiamenti di

⁵⁴⁶ Su questo tema riferito all'ambito relazione parla Enzo Novara in E. NOVARA, *Il counseling filosofico e la dimensione affettiva*, Nuova Rivista di Counseling Filosofico, 18 (2022), ISFiPP Edizioni

egoismo e altruismo, si è scelto quindi di utilizzare un resoconto e le relative immagini del mito di Hator⁵⁴⁷, Sekhmet⁵⁴⁸ e Bastet⁵⁴⁹ nell'Antico Egitto.

Resoconto del mito:

Hator è, secondo la religione dell'Antico Egitto, la pacifica dea dell'amore, della bellezza, della maternità e del nutrimento. In un mito sulla fine del dominio di Ra sulla terra, il dio supremo si adira con l'umanità che si è allontanata dalla virtù e che aveva cercato di sovvertire il suo dominio. Invia, quindi, Hator fra gli uomini per distruggerli; la dea prende così la forma irata di Sekhmet. Quest'altro non è che la dea leonessa della guerra, del terrore, delle epidemie e della guarigione. Nella battaglia, Sekhmet distrugge man mano l'umanità e la sua sete di sangue non riesce ad essere placata, tanto da mettere in pericolo la creazione. Per porre freno alla strage e salvare il genere umano, Ra decide di far inebriare la dea leonessa con uno stratagemma: tinge una bevanda alcolica, presumibilmente birra, con ocri rossa ed ematite così da sembrare sangue⁵⁵⁰. Sekhmet, scambiando la birra per sangue, ne beve e si ubriaca, tornando da Ra ammansita. Proprio una versione ammansita di Sekhmet sembra essere un'altra dea, Bastet, la dea gatto protettrice dei granai, della fertilità, della casa e delle nascite. Da una parte dea protettrice e dall'altra mantiene la sua natura selvaggia⁵⁵¹.

⁵⁴⁷ «Hathor è la più universale delle dee egizie: dea del cielo, madre e figlia di Ra, signora dell'amore e della morte, unisce in sé le polarità di gioia e distruzione, luce e tenebra» scrive Hornung in E. HORNUNG, *L'uno e il molteplice. Teologia egizia*, Einaudi, Torino 1992, pp. 112–115. Molte sono le iscrizioni che si riferiscono a lei già nelle prime dinastie, si legga ad esempio nei *Testi delle Piramidi*, §442–443 (V dinastia): «Io sono il figlio di Hathor, signora del cielo» in R.O. FAULKNER, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford University Press, Oxford 1969, p. 83

⁵⁴⁸ Il mito della dea Sekhmet che tenta di distruggere l'umanità è narrato in una fonte primaria conosciuta come *La distruzione dell'umanità o Il Libro della Vacca Celeste*, un testo del Nuovo Regno che appare sui sarcofagi e nei papiri funerari, in particolare nelle tombe di Seti I, Ramesse II, Ramesse III e Ramesse VI. Si vedano A. PIANKOFF, *The Mythological Papyri*, Princeton University Press, Princeton 1955, p. 7–25. e E. HORNUNG, *L'aldilà egiziano. Il Libro della Vacca Celeste*, Einaudi, Torino 1999, pp. 39–49

⁵⁴⁹ Bast o Bastet è anche lei una dea originariamente raffigurata come leonessa per assumere definitivamente l'aspetto di gatto probabilmente durante la XII dinastia. Il legame tra Sekhmet e Bastet è rilevante in diverse fonti, tra cui i Testi di Medinet Habu nei quali si legge: «Sekhmet the Powerful, Bastet the Beneficent, the Two Eyes of Ra, guarding his son forever», si veda, *Epigraphic Survey, Medinet Habu, Volume III: The Calendar and Related Texts*, University of Chicago, 1940, tavv. 58–60. Nel santuario di Bastet, alcune iscrizioni la descrivono come la dolce forma di Sekhmet, ad esempio: «Bastet, the gentle manifestation of Sekhmet, appeased and pacified, beloved of all gods». Si veda É. NAVILLE, *The Temple of Bubastis (1887–1889)*, Egypt Exploration Fund, London 1891, p. 34–35

⁵⁵⁰ «Ra disse: “Ecco, il mio Occhio si abatterà su di loro sotto la forma di Hathor”. L'Occhio partì e sterminò gli uomini nel deserto. [...] Ma Ra disse: “Basta! Risparmia gli uomini.” E gli uomini prepararono della birra con ocri rossa, versandola sulla terra. La dea la bevve credendo fosse sangue, e si ubriacò, dimenticando di sterminare l'umanità.» Si veda E. HORNUNG, *L'aldilà egiziano. Il Libro della Vacca Celeste*, Einaudi, Torino 1999, p. 42

⁵⁵¹ Sul legame storico antropologico tra le tre dee si veda, tra gli altri, Grimal in N. GRIMAL, *Storia dell'antico Egitto*, Laterza, Bari 2021¹⁶, pp. 54–55

Le immagini fornite alle persone partecipanti e relative alle tre dee sono state le seguenti.

Immagine 1 – Statua di Statua al Luxor Museum di Luxor



Immagine 2 – Statua di Statua di Amenofi II in piedi fra le zampe anteriori di Hathor e chino mentre succhia il latte della dea (JE 38574). Museo egizio del Cairo.

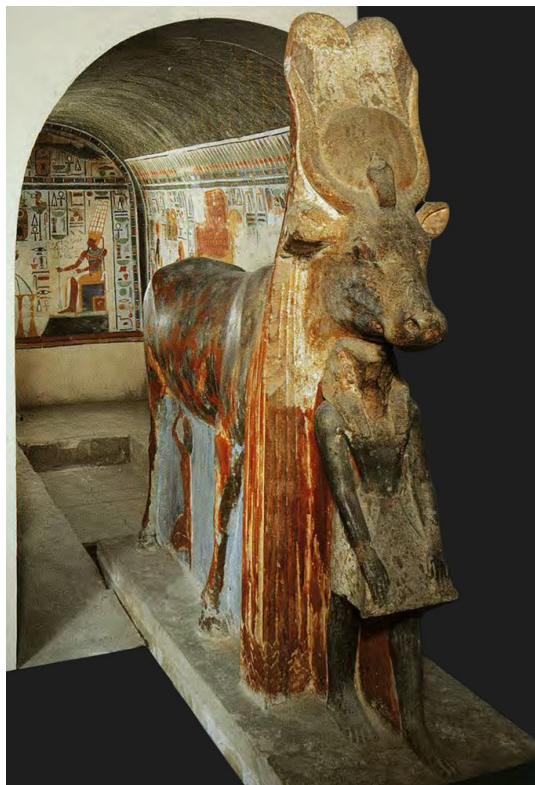


Immagine 3 - Statua di Sekhmet proveniente dal Tempio di Mut a Karnak. Staatliches Museum Ägyptischer Kunst, Monaco di Baviera



Immagine 4 - Sekhmet alle spalle di Khnum, nel tempio di quest'ultimo a Esna



Immagine 5 – Gatto Gayer Anderson, British Museum, Londra



La prima consulenza su questo tema riguarda *Arianna*, 58 anni, funzionaria amministrativa. Tra il primo e il secondo incontro si è scelto il tema da discutere: cosa significa amore? Quale la relazione tra egoismo e altruismo in amore?

Si è partiti dalle considerazioni di partenza di Arianna e dalla sua visione, nata anche dall'esperienza personale. Come moglie e madre si è trovata più volte in conflitto nel dover tenere insieme la sua visione dell'amore con i riscontri delle persone amate. Si è presto resa conto che questa stessa visione è tipica di molte altre persone. Il suo amore è inteso come altruismo puro, non richiedente qualcosa in cambio. Si è però resa conto che amore significa altro, anche ricevere e che le due posizioni hanno senso entrambe. Dalla sua storia personale si è passati al tema generale della dinamica tra altruismo ed egoismo nelle relazioni. Arianna si è più volte chiesta quanto sia giusto dare e donarsi, e al contrario quanto sia giusto desiderare per se stessa anche a discapito dei bisogni altrui.

Attraverso lo stimolo del mito, Arianna si è riconosciuta nel ruolo di Hator, la dea benevola che nutre e che è madre. La visione del suo amore altruistico si è confermata nell'archetipo di questa dea. Ha riconosciuto anche la rabbia della dea Sekhmet in relazione all'assenza di amore e di valore per i gesti degli altri. L'amore ha senso se è riconosciuto

e il suo disconoscimento è simile al tradimento del mito. A questo punto però ci si è chiesti come procedere in una visione altra rispetto a quella Hator e Sekhmet.

Tra il secondo e il terzo appuntamento si è approfondito il ruolo di Bastet, la dea che accudisce e protegge ma che sa essere indipendente, proprio come il gatto che la rappresenta. Bastet sembra ad Arianna docile ma allo stesso tempo pericolosa, socievole ma anche solitaria.

La visione quindi dell'amore altruistico di Arianna si è aperta ad una nuova possibilità di amore che vuole anche, almeno in parte, essere riconosciuto. Come anche si è aperta la riflessione sulla soggettività di chi ama, anche in modo altruistico, e che comunque ha dei bisogni.

La seconda consulenza su questo tema ha coinvolto *Luca, 23 anni*, studente universitario. Nel primo incontro è stato chiaro da subito il tema scelto ovvero l'egoismo. Quanto è giusto essere egoisti e quanto invece non lo è? Questa domanda è insistente nel racconto di Luca. Ogni aspetto della vita, dallo studio alle relazioni, sembra evocare o girare intorno a questo tema. Luca ha l'impressione che la sua visione sia permeata dall'educazione ricevuta, un'educazione che valorizza l'altruismo e penalizza l'interesse individuale. Allo stesso tempo si sente bene non solo quando realizza obiettivi individuali ma anche affermando la propria visione individualista da un punto di vista intellettuale e politico. La società e il mondo, in questa visione, risultano essere molte volte ostacoli nel raggiungimento dei propri obiettivi.

Dal secondo incontro, Luca ha iniziato a riflettere sulle tre figure. Ha individuato in Hator, l'educazione che il mondo impone ad ogni persona, l'altruismo e l'amore. Dall'altra si è riconosciuto molto di più in Bastet, la dea gatto simbolo dell'indipendenza. Come un gatto, anche lui desidera avere la capacità di ottenere quel che desidera. Ma proprio sul desiderio, nel discutere, a Luca sorgono dei dubbi evocati dal mito di Ra e di Sekhmet. Quale ruolo ha Ra nella storia? Per Luca rappresenta il simbolo della realizzazione, una forma di successo e regalità che non si impone contro le altre persone ma che riesce ad illuminare il proprio ed altrui cammino. Cosa ha fatto veramente infuriare il dio sole, simbolo di equità e di benessere? Questo dubbio ha aperto a nuove domande e possibilità ed è stato riportato anche nella terza sessione, arrivando a discutere di quale possa essere un valore collettivo che tenga in considerazione anche l'individualità. È il mito a dare lo stimolo: nella storia, è la bevanda inebriante grazie alla quale Sekhmet si calma e torna

mansueta. La bevanda, secondo Luca, lo ha aiutato a pensare che esista qualcosa che può renderci più mansueti, dolci e quindi meno egoisti. La bevanda, secondo Luca, è lo stare bene. Quando si sta bene, si è meno feroci ed egoisti. Così si è aperta la strada per continuare a riflettere nel futuro di una visione che includa uno star bene meno feroce e più inclusivo degli altri.

La terza consulenza riguarda *Gioia, 25 anni*, impiegata. Gioia evoca molti temi su cui voler discutere: la giustizia, la libertà, l'amore di coppia, l'amicizia, la verità, la realtà. Nel primo incontro si cerca quindi di capire su quale soffermarsi di più fino ad arrivare alla questione dell'egoismo. Nella visione sul mondo e sulla società di Gioia emerge una teleologia espressamente individualista ed egoista. Secondo questa visione, ognuno cerca nel mondo solo di soddisfare propri individuali bisogni e, non solo, ciascuno ha una visione egocentrica che tiene in considerazione solamente o primariamente propri singoli punti di vista e bisogni. L'essere umano, in questa visione, proietta e generalizza proprie esperienze e desideri, senza considerare le differenze individuali, sociali e culturali. In questo quadro, l'altruismo appare come una chimera che sempre più è valutata non solo come non praticabile ma addirittura negativa.

Su queste premesse, dalla seconda sessione è emerso quanto Hator potesse rappresentare la chimera o, meglio, un periodo storico precedente con valori diversi e più positivi da quelli presenti. L'ira di Ra invece rappresenta lo stato di ingiustizia in cui versa il mondo e Sekhmet il rimedio attraverso la distruzione, come in una sorte di ribellione apocalittica della natura stessa contro l'uomo. In questo quadro emergono anche elementi politici come la deriva individualista, capitalista o al contrario anarchica che promuove un modello di egoismo ritenendolo etico.

Dalla seconda alla terza sessione ci si è soffermati su quello che poteva sembrare all'inizio un dettaglio: il simbolo del Sole sul capo delle divinità. Per Gioia, questo sembra essere come un simbolo di illuminazione o di santità, un simbolo di saggezza. Ci si è quindi concentrati su quale potesse essere una visione più illuminata, arrivando a concludere che possono esserci diversi esiti alla storia del mondo e a quella dell'uomo. Che Sekhmet, ad esempio, non è completamente buona o cattiva: da una parte rappresenta la guerra e dall'altra la guarigione. Si è molto discusso di cosa possa essere la santità o l'illuminazione. Si è così arrivati a discutere della complessità etica e del fatto che ciascuno possa anelare a quel sole illuminante. Il sole, per Gioia, diventa il simbolo dell'apertura ad una

visione più completa anche se più difficile, meno banale e su cui riflettere con più profondità. Se la terra non è al centro, anche noi come esseri umani possiamo domandarsi cosa sia al centro di tutto, qualcos'altro di più grande di noi come singole persone. Così anche una nuova visione può essere più aperta alle diverse possibilità che includano le storie e le soggettività differenti.

La quarta consulenza su questo tema riguarda *Alessandra, 30 anni*, cameriera. La visione di Alessandra parte da un contrasto da due differenti mondi che vivono contemporaneamente in una donna: quello di madre/moglie e quello di donna al di là delle funzioni precedenti. Questi due mondi possono tra loro collidere e arrivare a mettere in crisi la persona e la sua visione complessiva. Il tema scelto è quindi quale sia la visione migliore sull'essere madre, come l'altruismo e l'egoismo incidano in questo ruolo.

Nella seconda sessione, Alessandra ha individuato in Hator il simbolo della madre, di chi si prende cura dei figli con abnegazione, rinunciando ai propri desideri. Tirando però questa corda, ad un certo punto Hator non sembra farcela più e nella lotta per la propria felicità si trasforma in Sekhmet e si prende il tempo e lo spazio che gli uomini le hanno rubato, senza darle il giusto valore. Alessandra si chiede se il simbolo di Hator ovvero della madre che nutre e accudisce sia biologico e naturale, un destino quindi ineluttabile, o abbia delle caratteristiche sociali e culturali che creano aspettative e pressioni.

Nel mito, Sekhmet rappresenta per Alessandra una forma di esplosione. Il pericolo è appunto che il desiderio di rivalsa sia così forte da distruggere ogni cosa, anche la propria relazione di coppia, trasformandosi come in un'altra persona. Si è così passati ad una riflessione sulle tante persone/forme che vivono contemporaneamente in ciascuno di noi e come poter armonizzare queste forme e visioni del mondo. Secondo Alessandra, molte relazioni finiscono proprio perché non si tengono in considerazione i vari personaggi, le varie visioni che abbiamo in noi. Ci si è così concentrati, nella terza sessione, sulla figura di Bastet e ancora meglio sul gatto come animale simbolo di questa dea.

Alessandra trova nel gatto il simbolo per una nuova visione. Il gatto è affettuoso e di certo si prende cura dei propri cuccioli, allo stesso tempo non può essere mai domato fino in fondo: è sostanzialmente libero e la natura in parte selvatica rimane viva in lui. Ci si è concentrati così sul discutere quale fosse la chiave per raggiungere questa visione e metterla in pratica, arrivando a discutere del sano distacco ovvero della condizione per cui si

può amare ed essere presenti per le persone amate, mantenendo comunque quel poco di distacco utile a rimanere indipendenti, non attaccati tanto da farsi travolgere.

La quinta consulenza riguarda *Mario, 60 anni*, insegnante. Il dialogo con Mario ha coinvolto, nella prima sessione, molti temi, tra i quali le differenze di genere nelle relazioni, gli stereotipi e i ruoli sociali, l'etica del comportamento. Ci si è concentrati quindi sulla generosità nella relazione con l'altro.

Mario identifica fin da subito la propria visione nello stato di conflitto tra il dare e il ricevere. La generosità funziona se è ricambiata, molto spesso non lo è e questo genera problemi e discussioni. Si rende però conto che questo riguarda l'altro ma riguarda anche la propria visione che vuole quindi ridiscutere.

Nella seconda sessione, Mario identifica in Hator il ruolo della madre ma anche della persona benevola, che non ha eccessivi desideri e attaccamenti. Vede invece in Sekhmet i sentimenti di rivalsa che sorgono dallo scarso equilibrio, personale o legato a determinate situazioni di crisi. E vede in Bastet, la persona con una certa esperienza che trova la saggezza nei piccoli compiti della vita e in una visione più essenziale. La discussione, quindi, procede nel tentativo di individuare gli elementi essenziali della saggezza necessaria ad una visione più semplice ovvero con meno aspettative. Ci si concentra prima sugli elementi che ostacolano questa visione: insicurezza, paura, desiderio di essere amati e di affermarsi. Si arriva quindi a discutere di come riempire questi vuoti, piuttosto di tentare di eliminare o sostituire dalla propria visione queste necessità.

Secondo Mario, le tre dee rappresentano momenti diversi della vita e del periodo della relazione. Hator è lo slancio iniziale in cui ci si dona all'altro, Sekhmet la ribellione da schemi troppo restrittivi e Bastet il periodo della maturità, se non dell'anzianità, in cui tutto viene affrontato con maggiore lucidità. Si conclude la terza sessione arrivando a identificare una visione che possa comprendere un maggiore stato di benessere proprio come base per l'apertura verso l'altro e la stretta relazione tra generosità e benessere integrale della persona che dona. Se la persona sta bene, quale che sia la fase della sua vita, allora starà meglio anche con le altre persone.

3.2.2 SENSO DELLA VITA: PROMETEO, CHIRONE E ZEUS

In questo paragrafo sono stati inseriti i resoconti delle consulenze effettuate sul tema del senso della vita. Cinque persone hanno infatti scelto di aprire un dialogo sulla questione del senso e dello scopo della vita⁵⁵², sul significato soggettivo e sulla possibile meta. Per affrontare questi temi, si è scelto di utilizzare un resoconto e le relative immagini mitiche di Prometeo, Chirone e Zeus. In questo mito, infatti, sono presenti elementi che riguardano nobili obiettivi, eroismo ma anche ribellione, saggezza, fatalità e riconoscimento.

Resoconto del mito:

«Prometeo è, secondo la mitologia greca, un titano amico dell'umanità e del progresso. Contravvenendo agli ordini di Zeus, re degli dèi, ruba il fuoco dall'Olimpo per darlo agli uomini, subisce così la sua punizione: viene incatenato a una rupe ai confini del mondo, nudo, esposto alle intemperie e all'aquila che ogni giorno è inviata per dilaniare il suo petto e cibarsi del suo fegato che ogni notte gli sarebbe ricresciuto⁵⁵³.

Durante un incontro tra Chirone ed Eracle, alcuni centauri attaccarono l'eroe. Questi per difendersi usa le frecce bagnate con il veleno dell'Idra, da cui non si poteva guarire. Chirone viene inavvertitamente graffiato da una delle frecce. Non potendo morire perché immortale, comincia per lui una sofferenza atroce. Chirone è amico di Zeus e gli chiede di prendere la sua vita in cambio di quella di Prometeo, il re degli dèi accetta facendo terminare le sue sofferenze ed elevandolo al cielo come una costellazione»⁵⁵⁴.

⁵⁵² Si vedano le esperienze di consulenza sul tema descritte in N. POLI, *Vite contro vento. La consulenza filosofica individuale*, Ipoc Press, Milano 2012

⁵⁵³ Tra le principali fonti che raccontano il mito di Prometeo, troviamo Esiodo. Si veda ESiodo, *Opere e i giorni*, a cura di G. Arrighetti, Einaudi, Torino 1999, pp. 78–81

⁵⁵⁴ Apollodoro così descrive il legame tra Chirone e Prometeo: «Quando Eracle colpì con una freccia il Centauro Chirone, il veleno dell'Idra lo fece soffrire, e non potendo morire poiché era immortale, desiderò morire. Zeus permise che Prometeo, che era incatenato, fosse liberato, a condizione che un immortale morisse al suo posto: e così Chirone accettò di morire per lui, e Prometeo fu sciolto», si veda APOLLODORO, *Biblioteca*, a cura di Maria Grazia Ciani, Mondadori, Milano 2000, II, 5, 11, p. 147

Le immagini fornite alle persone partecipanti sono state le seguenti.

Immagine 6 - Prometeo incatenato, P. Rubens, Philadelphia Museum of Art



Immagine 7 - Prometeo porta agli uomini il fuoco, Heinrich Friedrich Füger, Vienna, Liechtenstein Museum.



Immagine 8 - Pallade e il centauro, Firenze, Uffizi



Immagine 9 - Centauro ferito, Christ Church Picture Gallery, Oxford



La prima consulenza su questo tema riguarda *Paola, 43 anni*, economista. Nel primo incontro, emergono diversi temi, tra i quali il giudizio e l'etica, la relazione e il senso della vita. Nel discorso emerge chiaramente la prevalenza della questione di senso sulle altre. Il senso e lo scopo della vita vengono quindi scelti come temi del confronto. Emerge dal primo incontro una visione di Paola che è orientata allo scopo. Nella sua teleologia, Paola identifica uno scopo per ogni settore della vita: dal lavoro alla famiglia, dalla relazione al tempo libero. Ogni parte di questa visione segue una linea logica di causalità. Allo stesso tempo, proprio Paola vive delle emozioni contraddittorie che la avvertono a riguardo della limitatezza della sua visione. Quale il senso della vita in una dimensione quasi meccanicistica? Questa la sua domanda centrale.

Tra la seconda e la terza sessione, si discute degli stimoli provenienti dai personaggi di Prometeo e Chirone. Paola chiarisce subito che Prometeo merita la sua punizione perché non ha seguito le indicazioni di Zeus, simbolo di saggezza, ben rappresentata nell'opera di Botticelli anche da Atena, sua figlia, e dea della conoscenza e della sapienza. Il dominio della ragione sull'impulso sarebbe qui chiaro. Nella terza sessione si decide quindi di proseguire nel dialogo almeno per un altro incontro che alla fine diventano due. Nella quarta sessione, infatti, si fa luce sulle motivazioni di Prometeo, sulla compassione come valore da confrontare con l'equità e la giustizia. Come un padre di famiglia, un re come Zeus, può educare i propri figli se non fa rispettare le regole?

Si introduce, a questo punto, la figura di Chirone. Cosa rappresenta? Anche lui, secondo Paola, è simbolo di saggezza. Chirone è un maestro di eroi, metà uomo e metà animale. La sua immagine suggerisce a Paola, soprattutto tra un incontro e l'altro, che sia l'equilibrio una possibile meta della vita e il suo senso provare ad ottenerla. Nell'ultimo incontro, Chirone sembra essere il più equilibrato: ragione e istinto, sacrificio e salvezza. Chirone non desidera essere innalzato nel firmamento ma sono i suoi meriti disinteressati a portarlo alla gloria. Nella visione di Paola si apre quindi la possibilità che non ci sia solo una forma di teleologia ma anche un mondo di valori che appagano e su cui rifletter in futuro.

La seconda consulenza riguarda *Marco, 26 anni*, studente universitario. Fin da subito Marco sembra essere ben consapevole della propria visione: il mondo procede attraverso quello che ciascun essere umano può realizzare. Ha valore il risultato, preminentemente da ogni altro aspetto. La domanda che quindi sorge a lui spontanea è quale possa essere

il senso dell'esistenza? Può essere solamente la realizzazione di un contributo? E quel contributo che fine deve avere?

Partendo da questi presupposti si è cercato insieme di valutare le emozioni che rendono stabile questa visione: desiderio di successo, paura della sconfitta e speranza nella propria affermazione. Allo stesso tempo si è proceduto con il valutare insieme i personaggi: Prometeo appare a Marco come simbolo della realizzazione dei propri intenti, Zeus invece è il mondo che con le sue regole ti ostacola. Chirone sembra invece l'anziano che si sacrifica per gli altri. In questo quadro emergono in modo evidente le preoccupazioni verso il futuro e verso le regole che la società impone per realizzare ogni cosa della vita (dallo studio al lavoro). Prometeo vuole a tutti i costi aiutare gli esseri umani e così va contro le regole, il suo intento quindi non è di affermare se stesso ma è altruistico.

Questo punto apre la visione e il dialogo con Marco a delle nuove possibilità: si può voler realizzare qualcosa ma anche aiutare qualcuno a realizzare qualcosa. Questo secondo intento appare subito nobile per il singolo e socialmente. Si riflette allora su Chirone e la capacità di accettare il proprio destino, tematizzando la fatalità ma anche la malattia e la morte. Nell'ultima sessione, la visione si apre sul sentiero per accettare la realtà per come essa è, indipendentemente dai risultati e dai desideri. Non tutto è nelle nostre mani. Con questo pensiero, la visione di Marco sembra essere in procinto di cambiare o almeno si ha una pista da esplorare.

La terza consulenza riguarda *Martina, 60 anni*, casalinga. Si parte dalla propria esperienza personale per riuscire innanzitutto ad individuare il tema da poter discutere insieme. Martina spiega di essere sempre stata ottimista e piena di voglia di fare. Ultimamente si trova invece a chiedersi quale sia il senso della vita, soprattutto in questo momento di minor necessità. Spiega infatti di aver cresciuto i suoi figli e che ora sono autonomi, di avere un buon rapporto con il marito ma di essere in una fase di equilibrio consolidato composto di propri spazi abituali e di condivisione. Allo stesso tempo, le attività e gli hobby che solitamente animano le sue giornate, sembrano perdere di senso. Per questo si sceglie di discutere il tema del senso e dello scopo della vita.

Tra la seconda e la terza sessione, si discute dei personaggi mitologici. Prometeo sembra rappresentare la vita precedente di Martina: fare tutto il possibile per i figli e la famiglia, come anche per raggiungere gli obiettivi del lavoro. Zeus sembra essere il simbolo del mondo e del tempo inesorabile che punisce la troppa solerzia con la quale si è cercato di

dare e aiutare le persone amate. Chirone sembra essere, in un primo momento, l'inevitabile sacrificio da compiere per poter vivere di nuovo. Proprio Chirone diventa centrale nella discussione. Egli rimane ferito per errore, senza che lui lo voglia. Questo apre lo spazio di riflessione sulla fatalità delle condizioni umane. Il centauro è anche un saggio, un insegnante e un immortale. Rinuncia all'immortalità che in tanti desidererebbero per non soffrire più. A questo punto Martina sembra voler aprire la propria visione al significato della pace e del turbamento. Precedentemente aveva sempre creduto che lo scopo della vita fosse legato a propri obiettivi, soprattutto familiari e relazionali. Invece ora si rende conto che il significato soggettivo che può dare è la ricerca del benessere che immediatamente identifica con la pace. Tutta la vita sembra così una grande prova per il proprio equilibrio e una sua continua costruzione. Tra la terza e la quarta sessione (richiesta), intravede nell'equilibrio uno spazio nuovo di riflessione e significato, molto più complesso della semplice intuizione relativa alla pace. Decide quindi di darsi come compito quella di continuare a riflettere sul senso dell'equilibrio e della pace.

La quarta consulenza riguarda *Gianluca, 33 anni*, ricercatore. Dal primo incontro emerge la volontà di discutere del senso della vita in una visione del mondo sociale costruita sulla performance e non tanto sulla qualità dei processi e delle relazioni. In questo quadro dal primo al secondo incontro si cerca di discutere delle emozioni che sostengono questa visione: ansia per le prestazioni richieste (al lavoro e nella vita sociale), paura per un futuro incerto e desiderio di successo nel proprio ambito. I temi si ampliano e si rivolgono al tema delle aspettative sociali, del conformismo e delle regole che, seppur necessarie, limitano gravemente l'espressione del singolo e, con essa, lo spirito libero di gioia e creatività.

Dal secondo incontro si cerca di riflettere sul mito e in particolare sul ruolo di Zeus che se, a prima vista, appare come la rappresentazione proprio del mondo sociale e delle sue regole, successivamente sembra essere anche simbolo di quello che non possiamo cambiare direttamente. Prometeo, il ribelle, contravviene alle decisioni del re degli dèi in virtù di qualcosa che reputa più importante. Una parte della riflessione si sposta quindi sulla funzione della motivazione all'interno del significato e della propria visione del senso della vita. Gianluca apre una pista sul riflettere quindi meglio sulle proprie motivazioni e sul legame tra il desiderio di riuscita e propri valori ritenuti importanti. Dalla terza alla quarta sessione (richiesta) si discute anche del tema della paura, evocato nel dipinto di

Füger nel dettaglio della figura in ombra. Proprio dall'ombra di quello che potrebbe essere l'essere umano si apre il discorso sulla non conoscenza della realtà e sull'ignoto.

Nella quarta sessione, Gianluca riporta di aver riflettuto sul tema dell'alleanza tra quello che possiamo cambiare e quello che è inesorabile. Prometeo viene punito da Zeus perché tradisce l'alleanza con lui, Chirone invece riesce ad ottenere sia la sua liberazione che quella di Prometeo proprio attraverso il buon rapporto con Zeus. Questa saggezza può quindi essere una pista per stare bene e anche lo scopo stesso della vita. Allearsi con quello che non si può cambiare per ottenere un miglior risultato rispetto a quello della ribellione o del conflitto. Il processo per arrivare alla saggezza conta quindi tanto quanto il risultato e prevede l'accordo con la realtà che non possiamo modificare ma che non ci è necessariamente nemica. Gianluca chiede, prima di lasciarsi, dei testi da interrogare e su cui poter partire nelle successive sue riflessioni e che riguardino l'ultimo tema indicato. Tra le varie ipotesi evocate, Gianluca sceglie i Pensieri di Marco Aurelio.

La quinta consulenza riguarda *Elena, 30 anni*, impiegata. Nel primo incontro emerge la volontà di discutere il tema della ribellione. Secondo la visione di Elena, infatti, la vita sarebbe fatta sempre di sofferenza e unico sistema per poter star bene sarebbe quello di opporsi. Viene quindi discusso il senso di ribellione e opposizione. Ci si ribella alle regole, alle leggi, al potere costituito e a Dio come simbolo dell'ordine che ci rende schiavi. In questa visione non sembra esserci spazio per la felicità se non attraverso ad una continua lotta, un'opposizione alle regole che ci legherebbero ogni giorno. Regole sul comportamento, sugli obiettivi da avere, regole morali e regole sentimentali/relazionali. Aprendo a questa riflessione emerge l'importanza, secondo Elena, di un certo anticonformismo e della capacità di avere un pensiero alternativo alla cultura dominante. In questo senso, in Elena emerge l'idea che l'attivismo possa avere una funzione positiva e riordinatrice.

Tra il secondo e il terzo incontro si discute dei personaggi del mito scelto. Prometeo appare subito come il protagonista indiscusso: è il ribelle per antonomasia. Zeus rappresenta la realtà che affligge ogni essere vivente, l'insieme di obblighi e regole che ci costringono all'infelicità. Chirone sembra non avere ancora spazio nella riflessione o addirittura essere parte del problema, sacrificandosi al posto di combattere.

Nel terzo incontro si discute a partire dal dipinto di Botticelli. Atena tiene per la testa il centauro. Lei simbolo della battaglia della ragione sembra essere simbolo del dominio

della ragione sulle emozioni. Anche il centauro stesso, metà uomo e metà animale, appare come un simbolo di equilibrio tra controllo e istinti. Così, per Elena, Atena sembra raffigurare più una battaglia interna che contro un agente esterno. Atena, ora simbolo della mente e della coscienza, apre la visione di Elena alla possibilità che il nostro sguardo determini non solo il senso della vita ma anche la sua ermeneutica. Con occhi ribelli si osserva un mondo da cui ribellarsi. Si chiude quindi il terzo appuntamento con la pista per una nuova visione futura: il senso della vita è quello di lottare, al di fuori contro le regole ma anche dentro di sé per dare pace a quelle emozioni che sono portatrici di turbamento e confusione. In quest'ottica, anche il mondo, la realtà e Dio stesso prendono una nuova luce. La lotta interna potrebbe essere qualcosa da risolvere con una nuova visione oppure un dinamismo sempre presente e che ha una funzione anche positiva in noi? Anche Dio inizia a non apparire più come un nemico ma anzi come una possibilità, simbolo della speranza necessaria ad aprirsi.

3.2.3 SOGGETTIVITÀ E TURBAMENTO: SAN GIORGIO E IL DRAGO

In questo paragrafo sono stati inseriti i resoconti delle consulenze effettuate sul tema del turbamento e degli ostacoli. Quattro persone hanno infatti scelto di aprire un dialogo sulla questione del superamento di ostacoli e turbamenti⁵⁵⁵. Per affrontare questi temi, si è scelto di utilizzare un resoconto e le relative immagini di San Giorgio e il drago. La leggenda del Santo ben si inserisce e rappresenta una lotta contro il male, sia esso interno o esterno, ma anche una narrazione che cerca di aprire a significati legati ad ostacoli da risolvere per poter giungere alla pace.

Resoconto del mito:

In una città chiamata Silena, in Libia, si nascondeva un drago⁵⁵⁶ che, avvicinandosi alla città, uccideva con il fiato tutte le persone che incontrava. Gli abitanti dovevano offrirgli un giovane tirato a sorte, come sacrificio per placarlo. Un giorno fu estratta la giovane

⁵⁵⁵ Sullo stesso tema si veda L. NAVE – M. BISOLLO, *Stare bene con la filosofia. Le emozioni nella Consulenza Filosofica*, in www.pragmasociety.org – (cons. 01/08/2025)

⁵⁵⁶ Una leggenda precedente a quella di San Giorgio e che vedeva un Santo combattere il drago, era quella di San Teodosio: «Sanctus Theodorus draconem interfecit in regione Euchaitarum, signo crucis se muniens» (San Teodoro uccise il drago nella regione di Euchaita, armato del segno della croce), si veda la *Passio S. Theodori Tironis in Acta Sanctorum, Februarii, Tomus II*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1658, pp. 906–912

figlia del re che cercò di evitare tale sorte offrendo ogni altro bene in suo possesso. La popolazione si ribellò e il re dovette cedere. Nel momento in cui la giovane si incamminava per andare incontro al suo sacrificio, apparve il giovane cavaliere Giorgio che promise di salvarla in nome di Cristo. All'avvicinarsi del drago, Giorgio lo affrontò raccomandandosi al Signore e ferendolo gravemente con la lancia, indicando così alla principessa di avvolgere la sua cintura al collo del mostro, il quale prese a seguirla docilmente verso la città. Gli abitanti erano impauriti nel vedere il drago ma Giorgio li tranquillizzò, dicendo loro di battezzarsi e così lui lo avrebbe ucciso. Allora il re e la popolazione si convertirono e il cavaliere uccise il drago e lo fece portare fuori dalla città⁵⁵⁷.

Le immagini fornite alle persone partecipanti sono state le seguenti.

Immagine 10 - San Giorgio e il drago, Raffaello, National Gallery of Art, Washington



⁵⁵⁷ La fonte più antica che racconta la leggenda di San Giorgio e il drago è la *Passio Sancti Georgii* (V–VI sec.). Si veda *Le passioni di san Giorgio martire*, in *Bibliotheca Hagiographica Graeca et Latina*, a cura di François Halkin, Bruxelles 1980. La più celebre versione è quella contenuta nella *Legenda Aurea*. Si veda JACOPO DA VARAZZE, *Legenda Aurea*, a cura di Carlo Delcorno, Mondadori, Milano 1999, pp. 297–301

Immagine 11 - San Giorgio e il drago, P. Uccello, National Gallery, Londra



La prima consulenza su questo tema riguarda *Lisa, 46 anni, casalinga*. Nel primo incontro emergono molti temi, tra cui la questione del senso del bene e del male, della virtù e del turbamento. Si sceglie di concentrarsi sul turbamento come tema che può raccogliere diverse istanze di pensiero. Nel dialogo, Lisa cerca di spiegare quali possano essere le situazioni e le basi del turbamento: eventi inaspettati, dolore fisico o psicologico, situazioni che si protraggono nel tempo non portando a nulla. Nella sua visione è subito chiaro che la tendenza sia quella di dover cancellare il turbamento, anestetizzarlo e trovarne quindi un rimedio definitivo.

Dalla seconda alla terza sessione si inizia a discutere del racconto di San Giorgio. Il Santo è simbolo di assenza del turbamento, non ha paura di fronte al drago né si preoccupa delle conseguenze che il drago possa mettere in atto nella città. La principessa, invece, è proprio simbolo della paura e del turbamento. Come, quindi, San Giorgio riesce a superare la prova? Attraverso la fede. Lisa inizia così a discutere del tema della fede, della funzione che la fede ha nei confronti dell'ignoto e proprio di quello che non possiamo controllare. Indipendentemente che sia una fede religiosa o una fede verso un sistema di pensiero o dei valori, Lisa crede che questo sia l'aspetto che manca nella sua visione e su cui vuole lavorare.

La seconda consulenza riguarda *Alex, 48 anni*, commerciante. Già dalla prima sessione, emerge subito la volontà di Alex di discutere del tema del turbamento. In particolare, la sua domanda riguarda il turbamento come genitore. La sua visione a riguardo mette al centro del ruolo del genitore l'accudimento e il turbamento che ne deriva. Quando ci prendiamo cura di qualcuno, quando lo amiamo e abbiamo delle responsabilità allora sorge naturalmente anche l'aspettativa e il relativo turbamento rispetto al futuro e al proprio ruolo. Alex riflette anche su come il ruolo del genitore sia cambiato attraverso il tempo, sia per quanto riguarda le ultime generazioni che nella storia della cultura umana.

Dalla seconda consulenza in poi, si discute molto del ruolo del re nel racconto di San Giorgio. Alex si rivede nella figura del padre che cerca con ogni mezzo di scongiurare la fine della figlia. In particolare, mette l'accento sull'essere spesso origine e causa del turbamento. L'estrazione a sorte di una persona da dare in pasto al drago è frutto di una scelta del re che avrebbe ben potuto decidere diversamente. Quella stessa decisione lo mette nella situazione di pericolo per la figlia e quindi nel turbamento. Alla fine, deve cedere e rispettare le regole che aveva imposto.

Dalla terza alla quarta sessione (richiesta) il dialogo si sposta invece su quale sia la vera origine del male. Il drago non è stato portato lì certo dal re o dalla popolazione locale. Il punto di vista e la relativa visione si sposta quindi dall'idea che tutto sia originato dal genitore all'idea che i mali o le sfide possano essere generati indipendentemente dalla scelta della famiglia. Il drago deve alla fine sottomettersi a San Giorgio e a Cristo che, per Alex, rappresentano la ragionevolezza e la pazienza che lui vede poco valorizzate nella sua visione. Il suo sistema di idee non contempla l'imperfezione e in questo la possibilità di sbagliare e di chiedere aiuto, quando necessario. Cristo, in questo senso, rappresenta l'aiuto. Questa quindi l'apertura ad una nuova visione nella quale non essere soli nelle responsabilità e accettare le proprie imperfezioni.

La terza consulenza riguarda *Federico, 24 anni*, studente. Nella visione di Federico emerge fin da subito l'esigenza di andare oltre dovuta ad una sensazione di mancanza. La domanda ricorrente per Federico è, infatti, come affrontare gli ostacoli della vita e le relative emozioni negative. Se da una parte è chiaro per lui che definire cosa sia bene e che cosa non lo sia, la ricerca del bene non sempre è fruttuosa e rispecchia le proprie aspettative. Anche il bene stesso non è privo di turbamento. Amare, dedicarsi agli altri o ai propri doveri non ci fa vivere oltre la dimensione della paura, dell'attesa e dello sconforto.

Dalla seconda sessione si discute quindi del racconto di San Giorgio. Per Federico sono chiari i simbolismi presenti: San Giorgio rappresenta il bene, il drago rappresenta il male e alla fine viene sconfitto. A questo punto, si passa a discutere di come abbia fatto il Santo a sconfiggere il drago. La domanda più profonda sembra però essere quella relativa alla paura. Come mai San Giorgio non ha paura? Oppure ce l'ha e la storia non lo racconta? Come può la principessa fidarsi così tanto di lui?

Nella terza consulenza, è Federico stesso a portare nuove considerazioni. Osservando il dipinto di Paolo Uccello, Federico interpreta ora il drago e la caverna come il luogo delle proprie paure, piuttosto che come gli ostacoli che il mondo esterno impone nella vita. Questa osservazione permette al dialogo di prendere una nuova strada: come affrontare le proprie paure? San Giorgio, nel dipinto di Raffaello, appare senza espressione: è come comandato da una forza più grande. Federico identifica questa forza in Cristo che è simbolo, per lui, degli ideali. Così si apre la sua visione alla ricerca di nuovi ideali, di qualcosa in cui credere che non sia però così riduttivo come la separazione netta tra bene e male. Una pista che questa discussione indica è per esempio la compassione e l'aiuto per gli altri, al di là del giudizio.

La quarta consulenza riguarda *Margherita, 25 anni*, assistente sociale. Nella prima sessione si discute in modo ampio di diversi temi e domande: il senso della vita, la morte, il dolore e altri. Si arriva così ad individuare un denominatore comune: l'asse tranquillità/turbamento, pace/conflitto. Ci si muove quindi nel discutere la visione originaria di Margherita. Per lei la questione della tranquillità dipende direttamente dagli stimoli esterni e dalla capacità di sopportare quegli aspetti non desiderabili. Nasciamo con una buona o meno buona capacità di sopportazione che quindi dipende dal carattere soggettivo.

Tra il secondo e il terzo incontro, si discute del ruolo dei personaggi nel racconto di San Giorgio e il drago. Il Santo rappresenta la persona che è pacifica e aiuta gli altri. La principessa si trova invece nella situazione del turbamento. Unica soluzione è quindi, come accade nel racconto, uccidere il drago.

Nel terzo incontro si discute però di quel che accade nel mezzo. Il drago, infatti, viene domato prima di essere sconfitto. La principessa lo cinge come se fosse un animale da compagnia e lo porta a passeggio per la città. Questo elemento, ben visibile nell'opera di Paolo Uccello, fa riflettere Margherita e apre la sua visione ad un maggior possibilismo.

Non per forza siamo costituiti a priori di determinate qualità. Possiamo apprenderle nel tempo e con lo sforzo. Dall'altra il turbamento non va sconfitto dall'oggi con il domani ma c'è la possibilità di fare una parte del sentiero della vita insieme, vicini l'un l'altro. Questo aspetto, in particolare, risulta essere lo spunto su cui aprire nuove piste di riflessione. Come camminare per un certo periodo della vita con i propri turbamenti senza necessariamente giudicarli negativamente o fremere per annientarli?

3.2.4 LA RICERCA DI EQUILIBRIO: CERNUNNOS

In questo paragrafo sono stati inseriti i resoconti delle consulenze effettuate sul tema del rapporto tra opposti. Ragione ed emozione, interno ed esterno, calma e istinto. Il tema riguarda tutte queste forze opposte e, in particolare, la ricerca dell'equilibrio tra esse. Cinque persone hanno infatti scelto di aprire un dialogo sulla questione dell'equilibrio e della sua ricerca. Per affrontare questi temi, si è scelto di utilizzare l'immagine e la storia di Cernunnos. La postura e l'immagine di questa divinità è al centro di un equilibrio naturale, fino ad arrivare ad essere protagonista di tale equilibrio tra forze contrapposte.

Resoconto del mito:

Cernunnos è, nella mitologia celtica, lo spirito divinizzato degli animali maschi cornuti, specialmente dei cervi, un dio della fecondità, della virilità, della caccia, della natura selvaggia e anche della morte e l'oltretomba. Raffigurato con simboli di nobiltà come i torquis celtici, sempre insieme ad animali tra cui spuntano spesso un serpente e un cervo, seduto come in meditazione⁵⁵⁸.

⁵⁵⁸ La figura di Cernunnos, come *dio cornuto* della Gallia, costituisce una delle rappresentazioni più enigmatiche della religiosità celtica. L'unica attestazione epigrafica del nome (Pillar of the Boatmen, I sec. d.C.) mostra un dio seduto tra due geni animali, mentre altre raffigurazioni, come il calderone di Gundestrup, ne suggeriscono il ruolo di signore della fecondità e del mondo naturale. Phyllis Fray Bober osserva come (Cernunnos: Origin and Transformation of a Celtic Divinity, 1951, p. 22), la postura accovacciata e gli attributi zoomorfi indicano un principio di mediazione tra il mondo terreno e quello ctonio, che sopravvive nel sincretismo gallo-romano analizzato da Miranda J. Green. Si veda P.F. BOBER, *Cernunnos: Origin and Transformation of a Celtic Divinity*, in *American Journal of Archaeology*, LV, 1951, pp. 13–51 e M.J. GREEN, *Symbol and Image in Celtic Religious Art*, Routledge, London 1989, pp. 43–54

L'immagine fornita alle persone partecipanti è la seguente.

Immagine 12 - Calderone di Gundestrup, Museo nazionale danese



La prima consulenza su questo tema riguarda *Michael*, 37 anni, ingegnere. Nella prima consulenza si è discusso di diversi temi: vita e morte, passione e ragione, etica e processi decisionali fino a determinare la scelta del tema dell'equilibrio tra istinto e ragione. Quale equilibrio possibile? Può esistere?

Nella visione sulla natura umana di Michael, istinto e ragione sono le due forze che governano ogni aspetto della vita: dal lavoro alle relazioni. C'è un istinto che ci spinge ad andare incontro alle nostre emozioni senza considerazione le conseguenze. Allo stesso tempo la ragione cerca di controllare i diversi aspetti della vita, anche le emozioni.

Dalla seconda sessione alla terza, si discute della figura e dell'immagine di Cernunnos. Secondo Michael, il dio rappresenta la natura selvaggia di ogni essere vivente, compresi gli esseri umani. Soprattutto nelle culture precristiane, la natura e l'istinto erano particolarmente valorizzati.

La riflessione si è spostata così sull'immagine del Calderone Gundestrup. Per Michael, possiamo imparare dalla natura il senso essenziale delle cose: tutto è in equilibrio tramite

rapporti di forza all'interno di uno stesso sistema. È quindi la forza ad essere determinante per l'equilibrio? E che genere di forza?

Nel terzo incontro, Michael ha osservato dall'immagine del calderone che Cernunnos, pur rappresentando l'istinto, è seduto come in una forma di meditazione o riposo. Da questo ha riflettuto sulla calma e sul prendersi tempo per costruire un equilibrio interiore. Più che quindi una soluzione alla domanda originaria, la domanda si è spostata su come costruire la calma interiore. La traccia che è emersa è quella del tempo. Se non si ha troppa fretta di decidere (istinto) o di risolvere (ragione), la calma può nascere dall'attesa nel tempo.

La seconda consulenza riguarda *Vera, 50 anni*, architetto. Per Vera, la domanda è chiara fin dal principio ovvero quando ha letto l'annuncio per questa ricerca. La sua domanda filosofica riguarda l'equilibrio tra le emozioni. È la ragione che può regolare le emozioni oppure è una nuova emozione, più positiva, a poterlo fare? Si discute quindi della visione attuale di Vera. Quello che è chiaro è l'insistenza delle emozioni nella vita umana. Che siano positive o negative, le emozioni governano la nostra vita più dei pensieri. A dimostrazione di questo, assumiamo decisioni anche in contrasto con la razionalità e la ragionevolezza. E ancor più, quando cerchiamo di soffocare determinate emozioni quelle ritornano più forti.

Quando, nella seconda sessione, si è introdotto il personaggio di Cernunnos, Vera si è subito trovata in sintonia con lui come simbolo di un equilibrio naturale. Da qui è partita una discussione su cosa sia la natura, sul significato dei nomi e dei concetti. Il linguaggio con cui nominiamo le cose è naturale o culturale? A sua volta, la cultura che è frutto dell'intelligenza umana è quindi naturale o artificiosa? Si è poi ripreso il tema dell'immagine: un dio pacifico tra animali selvaggi. Vera riconosce in Cernunnos la capacità di rimanere tranquillo, pacifico, anche tra le fiere e i pericoli. Come ci riesce?

Nella terza sessione, Vera torna nella consulenza con una nuova riflessione. Non ha trovato la risposta alla domanda precedente ma si è soffermata sul serpente. Ha fatto alcune ricerche e incontrato un'interpretazione che vede nel serpente il simbolo di saggezza e di forza interiore. Si è quindi aperta una strada nella sua visione: non è la ragione da sola e nemmeno una nuova emozione a far tornare l'equilibrio ma una forma diversa di coscienza che è generata dalla saggezza interiore. La pista per il futuro sarà quindi capire

cosa rappresenti la saggezza per lei. Per ora, la discussione si conclude con una base: saggezza significa conoscenza di sé che genera benessere.

La terza consulenza riguarda *Emanuele, 36 anni*, operaio. Nella prima parte, Emanuele non sembra riuscire a far emergere un tema principale. È interessato molto all'etica dei comportamenti e allo stesso tempo vorrebbe discutere della natura del dolore. Descrivendo questi temi, tra il primo e il secondo incontro, emerge però una linea comune. I temi vengono descritti sempre in relazione a delle emozioni messe in relazione con pensieri logici e razionali. Questo, quindi, diventa il tema della consulenza: può la ragione avere potere sulle emozioni? Quanto le nostre passioni influenzano i comportamenti?

Tra il secondo incontro e il terzo viene introdotta la figura di Cernunnos. Per Emanuele, il dio celtico riesce a dominare le sue passioni. Ha infatti tra le mani un pericoloso serpente. Egli stesso però ha delle corna di cervo in testa e quindi appare a sua volta con degli elementi istintivi. È questa la conferma delle emozioni e del potere che hanno su di noi. Cernunnos però riesce a governare queste emozioni. Il serpente non diventa innocuo, anzi, per Emanuele è necessario tenerlo stretto affinché non morda.

Tra il terzo e il quarto incontro (richiesto), l'attenzione si sposta leggermente sulla situazione generale. Cernunnos si trova tra gli animali selvatici e pericolosi, simbolo delle nostre emozioni, ma anche lui ne fa parte. Non è più solo uomo ma anche animale (per questo il simbolismo delle corna). Solo, quindi, riconoscendo la natura istintiva è possibile vivere bene le proprie emozioni. È più questo cambio di paradigma ad essere la chiave di volta per una pista futura: dal governare all'accettare le emozioni, osservarle e conviverci.

La quarta consulenza riguarda *Paola, 42 anni*, operaia. Tra le diverse questioni filosofiche evocate, Paola decide di trattare il tema dell'equilibrio interiore e di come questo sia influenzato e influenzi quello esteriore. Nella sua visione del mondo, micro e macrocosmo sono strettamente legati in modalità non sempre evidenti. La pace interiore influenza la pace tra le persone.; la capacità di ascoltarsi, quella di ascoltare le altre persone.

Nel secondo incontro viene introdotta l'immagine di Cernunnos. Per Paola, il dio celtico rappresenta un uomo antico, simbolo della vita nella natura e di una sorta di armonia tra tutti gli esseri. Esisteva la caccia ma per nutrirsi. Anche la sofferenza faceva parte della vita ma con un atteggiamento diverso, più fatalista. Un altro elemento importante, rilevato

nella discussione, è la grandezza dell'universo e della natura che è riflesso, per Paola, della grandezza di Dio come creatore.

Nel terzo incontro, Paola fa emergere un aspetto del calderone. Gli animali presenti e persino Cernunnos sembrano all'interno di un gioco. Convivono gioiosamente. Proprio questo è l'aspetto che apre la visione originaria che aveva. Non è solo una questione di equilibrio interiore ed esteriore, come anche la relazione tra questi due, a fare la differenza. È la dimensione del gioco e dello stare bene, di una convivenza fatta di momenti piacevoli. L'equilibrio riguarderebbe quindi una visione ecologica del rapporto tra uomo e natura, far tornare l'umanità in maggior contatto con la natura. Contemporaneamente a valorizzare maggiormente l'aspetto del gioco e la sua funzione costruttiva dei propri equilibri interiori e nella relazione con l'altro.

La quinta consulenza riguarda *Peter, 62 anni*, impiegato. Nella prima sessione, il tema dell'equilibrio tra ragione e sentimento emerge subito. Nella visione di Peter, la ragione cerca di impedirci di vivere a pieno i nostri sentimenti. Sentimenti che sono espressione e motore di ogni relazione. Per Peter, la relazione è il centro della vita umana: con se stessi, con gli altri, con la propria visione del mondo. Sorge quindi la domanda: quale posto per l'uomo nel mondo? Come far tornare protagonisti i sentimenti?

Introducendo l'immagine di Cernunnos, si chiarifica ancor più la visione di Peter. La razionalità è lo strumento di controllo delle emozioni. Le regole, le leggi, la morale e persino i sistemi di pensiero nascono per imbrigliare le nostre possibilità di stare in modo autentico con gli altri, senza voler esprimere una sorte di dominio o potere esterno. In questo, Cernunnos rappresenta la natura selvaggia e primordiale. Non tanto quindi solamente i nostri istinti ma la capacità di creare relazioni, anche nella natura e con altri esseri viventi. Il male che porta lontano dall'armonia e dall'equilibrio è quindi il desiderio di potere e sopraffazione.

Nella terza sessione, Peter porta una riflessione sull'immagine del calderone: Cernunnos è al centro e sembra come dividere le prede dai predatori. In questo senso, l'uomo potrebbe riprendere il suo ruolo centrale di equilibrio tra gli esseri viventi in natura. Per farlo, deve tenere sotto controllo il proprio stesso potere e il desiderio di prevaricazione rappresentati dal serpente (afferrato nell'immagine). In conclusione, la visione si apre alla possibilità anche che ci siano regole o principi razionali se essi sono mossi da sentimenti positivi di compassione e altruismo. L'uomo può costruire equilibrio, nel mondo ma

anche nella vita personale, se assume il compito di mediare. Proprio la mediazione è la pista per una futura riflessione sulla propria visione del mondo e, quindi, una traccia di studio e meditazione.

3.2.5 PAURA E SACRIFICIO: IL SACRIFICIO DI ISACCO

In questo paragrafo sono stati inseriti i resoconti delle consulenze effettuate sul tema della paura come emozione e dei suoi opposti come la fiducia e la fede. Cinque persone hanno infatti scelto questo tema. Le consulenze si aprono anche al tema della prova e a quello del sacrificio. Tutte hanno in comune almeno l'elemento della paura di fronte a qualcosa. Per discuterne, si è scelto di utilizzare l'immagine e la storia del sacrificio di Isacco⁵⁵⁹.

Resoconto:

Nel racconto biblico, Dio promette ad Abramo, già anziano e con una moglie sterile, una numerosa progenie. Così accade che, nonostante la condizione e l'età, la sua sposa Sara partorisce Isacco. Per mettere alla prova la fede di Abramo, Dio però gli ordina di sacrificare il proprio unico figlio. Abramo si reca senza esitazioni sul monte Moriah e mentre sta per compiere il sacrificio, impugnando già il coltello, un angelo del Signore lo blocca e gli mostra un ariete da immolare come sacrificio sostitutivo.

⁵⁵⁹ Il racconto del sacrificio di Isacco in Gen 22, 1–19, rappresenta il momento culminante della fede di Abramo: egli è pronto a rinunciare al figlio promesso, ma la mano di Dio arresta il sacrificio, trasformandolo in un atto di fede radicale e di obbedienza assoluta. Come si legge in Gen 22, 10–12: «Abramo stese la mano e prese il coltello per immolare suo figlio. Ma l'angelo del Signore lo chiamò dal cielo: “Abramo, Abramo! Non stendere la mano contro il ragazzo”»

Le immagini fornite alle persone partecipanti sono le seguenti.

Immagine 13 - Sacrificio di Isacco, Tintoretto e bottega, Scuola grande di San Rocco, Venezia



Immagine 14 - Il sacrificio di Isacco (Princeton), Caravaggio, già collezione privata Barbara Piasecka - Johnson Collection



La prima consulenza sul tema riguarda *Nicola, 51 anni*, disoccupato. Nella visione di Nicola appare subito centrale la questione della paura. L'uomo vivrebbe la sua intera vita nel tentativo di risolvere la paura o di superarla definitivamente. Abbiamo paura di vivere, come anche di morire; paura di decidere e di non scegliere. Per questo viene scelto fin da subito questo tema.

Dalla seconda sessione si discute della storia di Abramo e del sacrificio di Isacco, così come raccontato in Genesi. Nicola trova sorprendente che la paura iniziale di non poter avere figli non corrisponda affatto alla mancata paura successiva relativa all'olocausto di quell'unico figlio.

La paura è assente in Abramo in virtù della sua fede. Secondo Nicola, questa fede è certo verso Dio ma un Dio buono che Abramo conosce e quindi da questo non può credere voglia il suo male. In quest'ermeneutica, Abramo sa che in ogni caso si ricongiungerà al figlio nella vita dopo la morte. Allo stesso tempo si chiede come sia possibile una situazione di assenza di paura simile. Nicola, da padre, sostiene che non potrebbe mai decidere una cosa simile. Arriva così a sostenere che sia solo una forma di santità, religiosità e quietismo a riuscire a risolvere questo tipo di dilemma e paura. Santità e religiosità non da tutti.

Nel terzo incontro, Nicola riflette sull'oscurità del dipinto di Caravaggio. Si discute della dialettica tra luce e ombra, così come sulla situazione di oscurità in cui si troverebbe l'esistenza umana. La speranza legata ad una qualche forma di valore potrebbe essere la strada per affrontare la paura. Così come una sorta di pirronismo verso la paura stessa, di assenza di giudizio o assenso tale da ricondurla ad una sorta di relatività. La visione di Nicola sembra comunque aprirsi alla possibilità che l'ignoto possa essere risolto non tanto attraverso la conoscenza di qualcosa di nuovo ma attraverso la consapevolezza dell'invisibile. Il tema dell'invisibile prende così un posto nel discorso di Nicola e rappresenta una pista per la futura riflessione.

La seconda consulenza riguarda *Ambra, 20 anni*, studentessa. Nel primo incontro si susseguono diverse domande. La questione della morte, della sofferenza e della malattia sembra prendere il sopravvento rispetto alle altre questioni. Tutte queste condizioni sono vissute dall'essere umano con paura e proprio questo è il tema scelto da Ambra.

La visione di Ambra abbraccia l'idea che la paura sia essenziale nell'uomo, che da una parte ci protegga dai pericoli ma dall'altra ci limiti nelle nostre scelte. La paura può diventare un mostro così grande da impedire il nostro futuro.

Dal secondo incontro, Ambra riflette sulla storia del sacrificio di Isacco da parte di Abramo e sul significato della prova. Dio mette alla prova Abramo per verificare il rispetto del suo comando ma anche forse la sua fede. E se anche la vita fosse un susseguirsi di prove per stabilire se abbiamo fiducia nel Disegno Divino? Se Dio mettesse alla prova anche noi? E per chi non crede in Dio, se il destino si comportasse nello stesso modo? Si discute quindi del significato e della differenza tra destino e provvidenza.

Nel terzo incontro ci si concentra sul senso del sacrificio. Il sacrificio è necessario per Dio? Oppure ha senso più per Abramo, per confermare in lui la sua fede? Ecco, quindi, che si procede a discutere il tema del sacrificio nella vita e la metafora di Isacco diventa quella di rappresentare la disponibilità a sacrificare ogni cosa per un premio più importante. Qual è questo premio? Per rimanere nel discorso dell'esistenza, Ambra riflette sul tempo. Dobbiamo mettere tempo e fatica per raggiungere dei risultati. Allo stesso modo, serve tempo per conoscere noi stessi e le nostre paure, la loro origine e il modo di affrontare. Pur ammettendo di non aver ancora trovato un modo per affrontare il discorso del tempo in modo efficace, la visione di Ambra sembra aprirsi all'idea del sacrificio come atto del donare per uno scopo più nobile. Proprio quello scopo più nobile è a sua volta un modo per affrontare la paura.

La terza consulenza riguarda *Leonardo, 61 anni*, avvocato. Già dal primo incontro emerge il desiderio di occuparsi del senso della prova e della relativa paura. La vita, nel discorso di Leonardo, è un susseguirsi di prove che possono temprarci oppure farci ammalare dentro. Questa visione è sorretta proprio dall'emozione della paura che cerca così di farci trovare strategie necessarie ad affrontare la vita, nonostante parte di essa sia ignota.

Nel secondo incontro, si affronta il tema del sacrificio di Isacco. Leonardo dichiara subito di non avere fede e che il racconto gli sembra un modo banale per insegnare l'obbedienza ai precetti della religione. La questione morale è spesso sorretta da racconti religiosi. Questo genere di impostazione non calza alla visione di Leonardo che sembra voler addirittura cambiare stimolo simbolico per poter riflettere insieme. Nel discorso, però, ci si è sforzati di andare oltre la dimensione della fede religiosa e di concentrarci sugli aspetti

più simbolici. Leonardo accetta e riconosce in Abramo il coraggio, o la pazzia, di sacrificare il suo stesso figlio in virtù di quello che crede, del bene che lui ritiene sommo.

Nella terza sessione, il centro del discorso ruota intorno alle motivazioni. Di cosa è veramente simbolo Abramo? Leonardo ci ha pensato e, osservando proprio il dipinto di Caravaggio, prova ad aprire la sua visione al buio dello sfondo. I colori del dipinto sono in contrasto con l'oscurità ma il buio rappresenta molto della vita: l'invisibile, l'ignoto e il salto nella non conoscenza. Se questo nella visione precedente di Leonardo rappresentava il problema per affrontare la prova, ora sembra poter diventare un'occasione. Abramo è simbolo di fiducia e anche Isacco ha fiducia in lui. La fiducia è quindi l'elemento su cui aprire la propria visione e accettare l'ignoto.

La quarta consulenza riguarda *Mara, 27 anni*, operatrice sociale. Nel primo incontro emergono differenti temi: l'amore e il tradimento, il successo lavorativo e la posizione sociale fino ad arrivare alla questione della paura e della fiducia. Questa dicotomia appare nella visione di Mara come il perno su cui ruota ogni altra riflessione. Per questo il tema viene scelto con facilità.

La visione di base di Mara è che il sequenzialismo degli eventi sia mosso dalle forze di paura e di fiducia. Decidiamo ogni volta di andare verso una meta a seconda di queste due forze, della loro intensità e di quanto l'ambiente circostante ne sia combustibile oppure repellente.

Dal secondo al terzo incontro, si riflette sulla storia di Abramo e sul sacrificio di Isacco. La fede di Abramo è incrollabile e Dio lo sa. Solo in questa visione, è ammissibile per Mara una richiesta simile. Può un Dio buono chiedere di uccidere un figlio? Da lì, il dialogo si muove sul concetto di bontà e di libero arbitrio. La libertà di scelta è, in questo senso, l'atto d'amore più grande di un genitore verso il figlio. Educare non significa mai obbligare ma permettere, lasciare che si sbaglia e anche scegliere il male nella consapevolezza che solo la dimensione dell'esperienza possa effettivamente portare dei frutti nella coscienza di sé e degli altri, e anche dell'etica. Da qui ci si è posti la questione dell'attesa e la sua relazione con la paura. Si ha paura di un momento che ancora non è arrivato, come nel caso di una malattia o della morte.

Proprio il dipinto di Tintoretto apre la strada ad una nuova pista per Mara: Abramo viene fermato mentre compie l'atto, nell'istante di quel momento l'Angelo lo ferma. Proprio la

dimensione del momento è quella che fa dire a Mara che la sua visione ha bisogno di una relazione più sensata rispetto al tempo e all'attesa. Gli accadimenti vanno presi quando si presentano, questo lo spunto su cui lavorare.

La quinta consulenza riguarda *Andrea, 25 anni*, studente. Nel primo incontro emerge il tema della paura rispetto alle aspettative, proprie ma anche sociali o comunque delle persone vicine. Il mondo si aspetta da te qualcosa e da qui sorge la paura della delusione e la relazione tra questa e l'immagine di sé. Quanto valgo se non porto a termine i miei compiti?

Nella visione di Andrea il futuro è all'insegna del rapporto tra individuo e mondo. Questa dialettica porta talvolta a far vincere l'individualismo e altre volte l'altruismo e una visione più sociale. Quale spazio in questa dialettica per la libertà?

Tra il secondo e il terzo incontro, si discute insieme del simbolismo inerente alla storia del sacrificio di Isacco. Abramo obbedisce al comando di Dio, senza pensarci un attimo e senza dirlo a nessuno. Non pensa alla sua libertà e nemmeno al suo interesse primario. L'obbedienza cieca da una parte ci solleva dal dover decidere qualcosa, qualcuno decide per noi. Questo qualcuno nella storia è rappresentato da Dio che però è il semplice simbolo dell'autorità. Quando ci affidiamo ad un'autorità, quella sceglie per noi e ci libera da paure e ansie.

Tra la terza e la quarta sessione (richiesta), Andrea si concentra sulla figura di Isacco nel dipinto di Tintoretto: il ragazzo è giovane e muscoloso, può in qualunque momento ribellarsi. Esattamente come con fiducia Abramo obbedisce a Dio, così fa Isacco con suo padre Abramo. Ha una tale fiducia in lui da accettare di essere ucciso. Questo fatto apre nel discorso la questione del sentimento di fiducia come sentimento di amore che riesce a far superare ogni paura. L'amore quindi e la relazione possono essere elementi nuovi nella visione di Andrea. Non solo quindi attese, aspettative e paure ma anche relazione. Nella relazione di amore (che sia per un/una partner, per un familiare o un amico), si può essere autentici e la dimensione dell'altro non riguarda più l'aspettativa verso dei compiti precisi.

3.2.6 ETICA E VALORI: IL MURO DI ASGARDR

In questo paragrafo sono stati inseriti i resoconti delle consulenze effettuate sulla relazione tra emozioni e valori. Cinque persone hanno infatti scelto di aprire un dialogo sulla questione etica del bene e del male, sul senso dei valori e sul loro significato soggettivo. Per affrontare questi temi, si è scelto di utilizzare un resoconto e un'immagine del mito del muro di Asgard⁵⁶⁰. In questa storia sono presenti i temi della prova e del compito, dell'inganno e dei valori, della giustizia e della punizione.

Resoconto:

Durante la guerra tra gli dèi, secondo la mitologia norrena, il muro di Asgard (residenza divina) era stato terribilmente danneggiato. Gli dèi decidono allora di ricostruire delle mura più robuste dalle quali nemmeno i giganti sarebbero potuti penetrare. Si presenta in quel momento un fabbro che si propone di costruire da solo e in diciotto mesi una fortezza salda e possente, chiede in cambio però la dea Freyja (dea della bellezza e dell'amore), il sole e la luna⁵⁶¹. Gli dèi, credendo non ce l'avrebbe mai fatta nel tempo pattuito, accettano. Il fabbro chiede l'aiuto del mitico cavallo Svadilferi a Loki (dio ingannatore) che acconsente. Grazie a questo aiuto per il trasporto delle pietre necessarie, il fabbro sta per raggiungere la meta, avendo quasi terminato il lavoro. A tre giorni dal termine, gli dèi sono molto preoccupati per il destino di Freyja, del Sole e della Luna. Arrabbiati con Loki per l'aiuto che aveva dato al fabbro, decidono di obbligarlo a porvi rimedio. Proprio quando Svadilferi sta passando per il bosco per trasportare le pietre del fabbro, Loki invia una bellissima puledra che nitrendo si fa rincorrere dal mitico cavallo. Il fabbro passa tutta la notte a recuperare Svadilferi e capisce che non riuscirà a finire per tempo il lavoro, adirato mostra la sua vera natura di gigante. Arriva così Thor (dio del fulmine e della giustizia) che lo distrugge in mille pezzi.

⁵⁶⁰ Il mito è narrato nel *Völuspá* (La profezia della veggente), primo e più famoso poema dell'Edda poetica e nello *Skáldskaparmál* (Dialogo sull'arte poetica), seconda parte dell'Edda in prosa. Si veda *Edda poetica*, a cura di L. D. Zambon, Adelphi, Milano 2019, pp. 123–124 (*Völuspá* 25) e S. STURLUSON, *Edda in prosa*, Adelphi 1993, pp. 78–79 (*Skáldskaparmál* 42)

⁵⁶¹ Si veda la strofa 25 di *Völuspá*: «Un costruttore venne da loro e offrì di costruire in tre stagioni una muraglia per proteggere Ásgarðr, chiedendo in ricompensa Freyja, il Sole e la Luna. Ma Loki lo ingannò assumendo la forma di una cavalla e lo distolse dal lavoro; da quell'unione nacque Sleipnir, il cavallo di Odino» in S. STURLUSON, *Edda in prosa*, tr. it. di L. D. Zambon, Adelphi, Milano 1993, pp. 75–77

L'immagine fornita alle persone partecipanti è la seguente.

Immagine 15 - I giganti portano via Freyja, Arthur Rackham in *The Rhinegold and the Valkyrie*, William Heinemann, London 1910, tav. XXV



La prima consulenza sul tema riguarda *Martine, 18 anni*, studentessa. Nella prima sessione emergono molti temi: il senso della vita, le relazioni, il rapporto tra individuo e società, la paura della malattia, le questioni relative al comportamento e all'etica. Proprio queste ultime prendono spazio nel discorso e vengono scelte come temi per la consulenza filosofica. La visione di base di Martine vede nella decadenza etica il problema del presente, soprattutto per i giovani come lei. Cosa sia giusto o sbagliato è di fondamentale importanza. Valori quali il rispetto, l'ascolto e la condivisione sono, per esempio, alla base per ogni relazione. Gli ideali, quindi, sostengono questa visione del bene e dell'equità.

Nel secondo incontro, si riflette sul mito del muro di Asgard. Ad un primo sguardo, i giganti sembrano essere gli evidenti nemici della storia. Il fabbro si finge artigiano per

colpire gli dèi? Si discute quindi del fatto che la storia non indica molte informazioni ritenute utili per capirne il senso in modo inequivocabile. Come in molti miti, personaggi e intreccio possono essere interpretati in molti modi. Proprio questo aspetto diventa il centro della discussione e del confronto.

Nel terzo incontro, Martine discute soprattutto dello sbaglio di Loki nell'aiutare inizialmente il fabbro. A causa sua tutto sarebbe potuto andare perso, la città degli dèi ma anche gli astri e la stessa Freyja. Allo stesso tempo si insinua un dubbio nella visione, fino a quel momento granitica, riguardo alla scarsa moralità di Loki. È comunque grazie a lui che la situazione si risolve. La conclusione della riflessione non riguarda quindi una possibile risposta alla domanda iniziale e nemmeno al mito, piuttosto ad una questione di metodo. La visione di Martine si apre così all'ermeneutica e all'interpretazione soggettiva delle realtà che viviamo. I valori continuano ad avere un'importanza centrale ma anche comprendere le diverse soggettività di pensiero.

La seconda consulenza riguarda *Lorenzo, 69 anni*, pensionato. Nel primo incontro è subito chiaro il desiderio di affrontare temi etici e quale possa essere il bene nel mondo moderno. La visione di Lorenzo sull'uomo è innata: nasciamo già con una predisposizione che ci renderà in un determinato modo. Questa nostra natura può cambiare ma mai sufficientemente da spostare la nostra personalità. Anche i valori sono frutto dell'ambiente primario che frequentiamo e da cui non possiamo fuggire. L'uomo tende naturalmente a sopraffare l'altro e solo la civiltà può porre rimedio a questi istinti attraverso la formazione primaria.

Nel secondo incontro ci si confronta con il mito del muro di Asgard. Ci si confronta sul valore del rispetto di un patto e quindi sull'errore degli dèi che vogliono tradirlo, seppur per un bene più alto. La loro arroganza li ha messi nella condizione di poter perdere. Anche l'arroganza del fabbro è da stigmatizzare: senza l'aiuto del mitico cavallo non avrebbe mai potuto sperare di avvicinarsi alla meta promessa. Loki invece sbaglia non per arroganza ma per leggerezza, non prende sul serio la minaccia o non pensa alle conseguenze delle proprie azioni in modo definito.

Nella terza sessione, Lorenzo ha molto riflettuto sulla questione dell'avidità piuttosto che l'arroganza. Il fabbro vuole per sé la bellezza e insieme ad essa il Sole e la Luna. È la sua richiesta ad essere eccessiva, quale che sia il lavoro che crede di saper fare. Ecco, quindi, che la visione di Lorenzo si apre alla possibilità che, quale che sia la personalità e quali

che siano i valori, ciascuno possa riflettere sulle proprie richieste eccessive e così calmierare la propria avidità esistenziale. Solo in questo modo si può vivere civilmente, senza rischiare di essere distrutti. O almeno questa la pista su cui riflettere.

La terza consulenza riguarda Vittoria, *65 anni, psicologa*. Con Vittoria si aprono molti discorsi, tutti inerenti temi etici: la parità di genere, la condizione della povertà nel mondo, la violenza e lo stato della democrazia moderna. Si sceglie di mantenere aperto il tema etico rispetto alla possibilità che ci sia una gerarchia di valori.

La sua visione del mondo, infatti, parte dall'idea che sia la relazione il centro vitale della vita, e in particolare della vita umana. Anche la fede, aspetto fondamentale per lei, è una relazione anzi è la relazione più importante: quella con Dio. In questa relazione, come in tutte, non sempre si riescono a rispettare tutti i valori che ci si è prefissati. Si vuole essere altruisti ma spesso si è egoisti. Si vorrebbe lottare per l'accoglienza ma si vuole anche difendere i propri privilegi, e così via. I valori, in ogni caso, sono sempre presenti nella relazione (anche quando li neghiamo).

Nel secondo incontro, il mito di Asgard ci aiuta a riflettere sul motivo per cui la storia stessa inizia: difendere la città divina, una sorte di Gerusalemme Celeste dei norreni. Ma cosa rappresenta davvero questo desiderio? E cosa rappresenta la ricostruzione del muro. Dopo una battaglia o dopo una crisi, tutti noi dobbiamo ricostruire le nostre mura o difese. A volte lo facciamo avvicinando e altre volte allontanando gli altri.

Nella terza sessione, Vittoria riporta i suoi pensieri sul ruolo del gigante: simbolo, in tutte le tradizioni, del desiderio e dell'istinto primordiale. Il desiderio di essere difesi ci fa prendere decisioni non sempre in linea con i nostri valori o con il bene collettivo. Per questo la visione si apre su un valore preminente: prendersi cura di ciò che crediamo sia il bene, del nostro ideale più grande. Per Vittoria questo significa impegnarsi di più nel suo percorso di fede, nel suo rapporto con Dio. Per un'altra persona potrebbe voler dire avere una migliore relazione con un proprio ideale. Questa breccia aggiunge alla visione originaria la dimensione della relazione con le idee e con la profondità dell'animo in una sorte di esperienza vivida, piuttosto che la determinazione di una semplice gerarchia di valori importanti.

La quarta consulenza riguarda *Stefano*, 32 anni, elettricista. Nel primo incontro si è discusso del tema centrale: quale sia un comportamento etico, giusto e quale non lo sia. Cos'è il bene? Cosa il male? Esistono dei parametri oggettivi?

Stefano parte dalla sua visione deontologica in cui ciascun essere umano deve compiere il suo dovere. Essendo esseri individuali e sociali insieme, ci comportiamo ricercando di soddisfare nostri desideri ma allo stesso tempo abbiamo il dovere di pensare anche al benessere collettivo.

Tra il secondo e il terzo incontro ci si confronta sul mito del muro di Asgard. Per Stefano, gli dèi hanno un fine non egoistico nel voler ripristinare le mura e sostanzialmente difendere l'ordine cosmico. Invece il fabbro desidera per sé le cose più belle: gli astri e la dea della bellezza in persona. Per questi motivi il suo comportamento è ingiusto e perdente. Thor rappresenta proprio la giustizia divina che distrugge il caos rappresentato dal gigante e difende così la collettività.

Nell'ultimo incontro (il quarto, richiesto), ci si concentra invece sul ruolo di Loki. Fino a quel momento tutta la storia, o la sua interpretazione, risulta essere lineare e duale: il male viene sconfitto dal bene e l'ordine rimane saldo. È il personaggio di Loki a rimescolare tutte le carte. Egli, infatti, non riesce ad essere incasellato completamente in nessuno dei due schieramenti: è una divinità ma aiuta il gigante, sembra dalla parte del gigante ma alla fine è lui che lo mette in scacco.

Proprio il personaggio di Loki riesce ad aprire la visione originaria di Stefano, dalla ricerca dell'oggettività alla valorizzazione della soggettività. Da un'etica deontologica alla comprensione delle intenzioni che muovono i comportamenti e che non sempre sono valutabili come buone o cattive in modo limpido. Il superamento del giudizio morale, d'altro canto, non significa necessariamente la perdita di equità o di valori. Questa la nuova pista di riflessione per il futuro: come integrare i punti di vista differenti e i valori differenti dai propri?

La quinta consulenza riguarda *Veronica*, 26 anni, commessa. Veronica porta chiaramente al primo incontro il tema che vuole discutere: quale comportamento etico per l'essere umano rispetto alla natura e all'ambiente.

Nella sua visione risulta particolarmente rilevante il ruolo dell'essere umano nel creato. Come essere intelligente, l'uomo ha tutta la capacità per scegliere quei comportamenti

etici rispetto agli altri esseri viventi e alle risorse dell'ambiente. La natura dovrebbe essere per l'uomo non solo madre ma anche insegnante.

Nel secondo incontro si affronta la storia del muro di Asgard, Veronica rimane particolarmente impressionata dal racconto che prima non conosceva. Ci si concentra sui vari personaggi, in particolare sul fabbro/gigante e su Loki che lo aiuta. Il fabbro, per Veronica, cerca di sopravvivere esattamente come gli dèi. Non c'è nulla di male a priori nella sua richiesta, come anche nel tentativo degli dèi di non perdere un proprio componente. La sopravvivenza sembra quindi un motore nobile all'interno di questa visione.

Nel terzo incontro, l'attenzione si sposta sugli aspetti più naturali. I giganti, infatti, rappresentano esseri primordiali mossi da istinti e desideri. Anche Loki segue la sua natura ambigua, uno spirito di adattamento anch'esso tipico della natura. Il fabbro si rende conto troppo tardi che senza cavallo non riuscirà ad assolvere al suo compito. Questo il punto centrale della riflessione: anche gli esseri umani devono ricordarsi per tempo di aver bisogno degli altri esseri viventi e della natura. La visione di Veronica si apre quindi ad un realismo della sopravvivenza, abbandonando almeno in parte una visione idealizzata della natura tutta perfetta e armoniosa. Il realismo, che è lo spunto per andare avanti nella riflessione futura, chiama Veronica a riflettere sull'equilibrio come esito di una contesa, esattamente come nel mito.

3.2.7 SOFFERENZA E FELICITÀ: LA STORIA DI MILAREPA

In questo paragrafo sono stati inseriti i resoconti delle consulenze effettuate sul tema della sofferenza e della sua origine. Cinque persone hanno infatti scelto, in diverso modo, questo tema. Per affrontare questi temi, si è scelto di utilizzare un resoconto e un'immagine della storia di Milarepa⁵⁶² e un'immagine tratta dalla Via Crucis. Entrambe le immagini evocano una storia di sofferenza e di sacrificio e in entrambi i casi con un fine salvifico che porta alla vera felicità.

Resoconto:

⁵⁶² La fonte originaria della storia di Milarepa si trova in མི་ལ་རས་པའི་རྣམ་ཐར་, Mi-la Ras-pa'i nam-thar (Biografia spirituale liberatrice di Milarepa), si veda TSANGNYÖN HERUKA, *La vita di Milarepa*, a cura di Gianfranco Bertagni, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1995, pp. 1-430

Milarepa nasce in un piccolo villaggio del Tibet, vicino al confine con il Nepal. A soli sette anni, gli muore il padre e da quel momento vive una serie di profonde ingiustizie: le sue proprietà cadono sotto il controllo degli avidi zii, che trattano Milarepa e la madre come schiavi. Appena Milarepa è abbastanza grande, la madre lo manda in un vicino villaggio ad apprendere la magia nera per potersi vendicare. Così accade e Milarepa inizia a evocare demoni, catastrofi e altre disgrazie che presto colpiscono l'intero villaggio, e non solo i suoi malvagi parenti.

Il maestro di Milarepa si preoccupa così del grande potere del suo discepolo e delle conseguenze negative per il suo karma, oltre che per le altre persone. Lo invia così dal lama Marpa per potersi purificare. Già adulto, a 38 anni, Milarepa diventa quindi allievo di Marpa che gli concede di rimanere presso di lui ma per sei anni viene trattato come servo e non come uno studente. Tra le difficili prove⁵⁶³ anche fisiche, gli viene ordinato di costruire e distruggere ripetutamente una torre di nove piani. Non lasciandosi scoraggiare dai progetti alquanto mutevoli di Marpa, Mila riesce ad assolvere a tutti i suoi compiti.

Dopo gli anni di penitenza, Marpa decide quindi che il karma negativo di Milarepa è purificato e così inizia ad istruirlo. Lo prepara velocemente ad una vita di meditazione solitaria. Milarepa si impegna nella meditazione con ardore e devozione, sino a raggiungere la completa illuminazione.

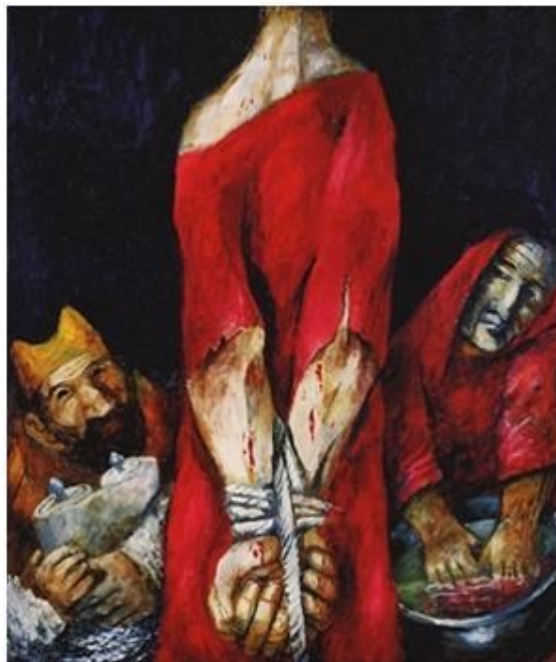
Le immagini fornite alle persone partecipanti sono le seguenti.

⁵⁶³ Come si legge nella prima traduzione inglese: «Milarepa, after years of remorse and hardship, attained realization in a single lifetime, embodying the ideal of the yogin who conquers his own mind», si veda TSANGNYÖN HERUKA, *The Life of Milarepa*, trans. L. P. Lhalungpa, Penguin Classics, London 1977, p. 214

Immagine 16 – Milarepa, Otgo Otgonbayar Ershuu (n. Ulan Bator, 1981), collezione privata riprodotta nel catalogo OTGO, Contemporary Mongolian Art, Berlino, 2016, p. 57



Immagine 17 – Legato, Sieger Köder. Bilder in die Stille gesprochen, Verlag Schnell & Steiner, Regensburg 1995, p. 84



La prima consulenza sul tema riguarda *Riccardo, 22, studente*. Dopo una rassegna dei diversi temi interessanti, si sceglie di concentrarci sul tema della sofferenza e della sua origine. La visione di Riccardo è permeata dalla causalità e per questo motivo si ritiene che ad ogni sofferenza corrisponda un'origine, sia essa propria o causata da fattori esterni.

Dal secondo incontro si introduce la storia di Milarepa e si contestualizza la visione buddhista del karma. Riccardo si ritrova molto nell'idea che la libertà di scelta porti delle conseguenze, anche negative. È meno convinto che lo sforzo, seppur grande nella storia, possa purificare le conseguenze delle proprie azioni. Milarepa sembra all'inizio condizionato dalla madre e dalla perdita del padre, questo aspetto convince molto Riccardo. Molto spesso accadono eventi imprevedibili che ci portano verso la sofferenza.

Nel terzo incontro, il discorso si concentra sulle capacità di Milarepa e proprio sul suo sforzo. Se non avesse vissuto quelle sofferenze, si sarebbe ugualmente illuminato? Avrebbe quindi trovato la pace? Ecco, quindi, che si apre lo spunto per una nuova riflessione: quando anche le conseguenze negative delle nostre o altrui azioni possono essere viste come positive per la propria realizzazione? Questa la pista da seguire per le future riflessioni.

La seconda consulenza riguarda *Elisa, 63 anni, casalinga*. È fin da subito chiara l'intenzione di Elisa di discutere della sofferenza che ciascuno di noi genera durante la vita. Questa domanda nasce dalla sua esperienza personale e dall'osservazione delle esperienze di vita attorno a lei.

Nella seconda sessione, ci si confronta sulla storia di Milarepa. Ad Elisa piace fin da subito, la sofferenza causata da altri porta il giovane a generare sofferenza ad altri. Come se la sofferenza sia una sorta di esplosione a catena. Allo stesso tempo, grazie all'aiuto del suo insegnante, Milarepa riesce a ritrovarsi. Proprio questo punto è quello più discusso. Se è vero che ciascuno di noi genera sofferenza, è altrettanto possibile la redenzione e cosa significa esattamente?

Nel terzo incontro, Elisa ha molto riflettuto sull'immagine di Milarepa e sul fatto che appare in ascolto. La capacità di redenzione sembra direttamente collegata alla possibilità di ascoltare: buoni consigli, verità interiori e anche i bisogni degli altri. La visione di Elisa si apre quindi alla possibilità non tanto che non si generi sofferenza quanto al fatto

che essa possa essere accolta attraverso l'ascolto e che questo possa significare una forma di redenzione. Il concetto le sembra ancora nebuloso ma è un'ottima pista per le riflessioni future.

La terza consulenza riguarda *Saulo, 30 anni*, tecnico informatico. Nel primo incontro, Saulo comunica un po' di diffidenza verso il confronto filosofico e la sua utilità. Si discute quindi del fatto che il dialogo filosofico non deve avere dei risultati attesi ma che il solo fatto di riflettere insieme metta in moto qualcosa in noi: confermando nostre idee o mettendole in discussione. La diminuzione delle aspettative sul risultato rimette al centro i temi filosofici di cui si vuole discutere. Saulo inizia con il descrivere le sue riflessioni sulla relazione tra sofferenza e desiderio, decide quindi di voler parlare di questo.

Dal secondo incontro, si discute della storia di Milarepa: per Saulo la mancanza e il rancore che generano la vendetta del ragazzo partono dal desiderio. Milarepa è legato al padre, alle sue terre e all'idea di essere rispettato e avere un ruolo sociale dignitoso. Nella visione di Saulo è proprio il desiderio a muovere ogni parte della vita.

Dal secondo al terzo incontro, ci si confronta sugli attaccamenti che prendono una forma simbolica nel dipinto di Köder. Quei legami che sono positivi possono anche diventare negativi e generare sofferenza. Ci si domanda quindi se i desideri siano giusti o sbagliati. Milarepa decide infine di fare una vita solitaria e monastica; quindi, si allontana dagli oggetti del desiderio. Dall'altra parte forse desideri e legami hanno una funzione nell'individuo e socialmente. Così si inizia a scorgere una visione meno dualistica dei legami e a scorgere la nuova pista: come avere un buon equilibrio con i propri desideri, questa la possibile strada per generare meno sofferenza e soffrire meno.

La quarta consulenza riguarda *Sophie, 50 anni*, insegnante. Per Sophie la vita è un susseguirsi di sofferenze. Si discute dal primo incontro di alcuni pensieri storici della filosofia come quello di Schopenhauer e di Nietzsche. Si capisce quindi che il tema scelto è quello della sofferenza e della sua origine. Per Sophie, si soffre per quello che non si può avere ma anche quando si raggiunge il proprio obiettivo perché quel qualcosa non ci basta. Si soffre internamente ma anche a causa degli altri.

Dal secondo al terzo incontro si riflette sulla storia di Milarepa, anch'egli soffre per l'ingiustizia del mondo e poi a sua volta fa soffrire altri per poi cercare una forma di

espiazione che gli permetta di trovare la pace. Si riflette sul potere degli accadimenti sulla nostra vita e sul modo soggettivo con cui reagiamo ad essi. Sulla reazione, infatti, noi possiamo lavorare.

Si passa quindi a discutere di alcuni ruoli nella storia: il primo maestro e il Lama Marpa. Soprattutto per il secondo, Milarepa accetta ogni comando in spirito di obbedienza. Dietro a questo strato superficiale, secondo Sophie, si annida la richiesta di aiuto e la fiducia che si concede a chi si ritiene possa aiutarci. Nel chiedere aiuto, quindi, non solo si rappresenta la giusta umiltà ma anche il seme della volontà di risollevarsi. Proprio la questione dell'umiltà nel chiedere aiuto e nella possibilità grazie alla relazione di affrontare anche le più atroci sofferenze (come la perdita del padre o l'ingiustizia) apre la visione di Sophie a nuove possibilità. Nella sua visione, lei riconosce, manca la fiducia e lo spirito di affidamento su cui vorrà lavorare nelle riflessioni future.

La quinta consulenza riguarda *Mauro, 55 anni*, impiegato. Dal primo incontro si discute della questione della realtà e dell'illusione. Quale realtà esiste veramente? Secondo Mauro, solo la propria realtà soggettiva esiste o almeno è conoscibile. Il confine quindi tra un confronto sull'ontologia e la gnoseologia, lascia spazio alle conseguenze che questo approccio può avere sulla vita personale e sui comportamenti. Un certo soggettivismo, infatti, è portatore di una visione positiva dell'egoismo etico. Nel confronto tra il primo e il secondo incontro, nasce la necessità di riflettere sulla sofferenza come motore di tutte queste riflessioni. Mauro, infatti, crede che ogni ontologia nasconda il tentativo di risolvere la questione della sofferenza che quindi diventa il tema in discussione. In particolare, se la sofferenza è in relazione ad una visione sulla realtà.

Nel terzo incontro si introduce la storia di Milarepa. Per Mauro la storia ricalca le questioni fondamentali anche dei suoi dubbi: Milarepa soffre e da questo inizia la catena degli eventi successivi. Può però apparire che siano gli eventi stessi a generare sofferenza, invece, potrebbe essere la visione iniziale di Milarepa e della madre a farlo. Se quello che accade esternamente semplicemente esiste solo in relazione alla propria soggettività, solo affrontando la propria dimensione interiore allora si può risolvere la sofferenza. Questo pensiero, in linea con l'insegnamento della tradizione filosofica buddhista, porta tra la terza e la quarta sessione (richiesta) a riflettere sul non dualismo della realtà. Per Mauro non è ora tanto importante arrivare ad una soluzione sul quesito della realtà ma certamente continuare la riflessione sul proprio mondo soggettivo. La

sofferenza può comunque essere generata esternamente ma quanto essa avrà potere su di noi riguarda le nostre forze e le nostre soggettive visioni. Quali siano le visioni che rafforzino la nostra dimensione interiore per affrontare la sofferenza è la domanda da cui partire per continuare possibili future riflessioni.

3.2.8 MORTE: LA BARCA DEL SOLE

In questo paragrafo sono stati inseriti i resoconti delle consulenze effettuate sul tema della morte. Cinque persone hanno infatti scelto, in diverso modo, questo tema. Per affrontare questi temi, si è scelto di utilizzare un resoconto e un'immagine del mito della barca del Sole o barca di Ra⁵⁶⁴.

Resoconto:

Gli antichi egizi immaginavano che Ra, dio supremo e simbolo del Sole, viaggiasse su una barca solare di giorno e una di notte⁵⁶⁵. Le barche insieme simboleggiano l'ordine cosmico. Nel suo viaggio, il dio solare era accompagnato da diverse divinità, tra cui Sia, personificazione della percezione, Hu, personificazione del comando, Heka, dio che incarnava la magia, Mehen, serpente protettore, Seth e Bastet come guardiani, e altri dèi. Tutte queste divinità aiutavano Ra nel viaggio notturno nell'Oltretomba, dove per riemergere la mattina dopo era necessario combattere contro Apopi, serpente infernale simbolo del caos. Apopi cercava ogni notte di fermare il corso della barca solare e quindi l'ordine cosmico, attraverso le sue spire e il suo sguardo ipnotico. Sconfitto il mostro, la barca poteva proseguire il suo cammino e far risorgere Ra/il Sole ad oriente.

Le immagini fornite alle persone partecipanti sono le seguenti.

⁵⁶⁴ Il mito della barca solare di Ra è attestato nei Testi delle Piramidi (Utterance 263) e descrive il viaggio quotidiano del dio Sole attraverso il cielo e il mondo infero. Al mattino Ra sale sulla *mandjet*, la barca del giorno, e al tramonto discende sulla *mesketet*, la barca della notte, per combattere il serpente Apopi e rinascere come Khepri. Si veda J.P. ALLEN, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2005, §263, pp. 58–59. Altre attestazioni si ritrovano nel Libro dei Morti e del Libro dei Sarcofagi.

⁵⁶⁵ Tra le attestazioni riguardanti Ra, è sovente trovare «Salve, tu che navighi nella barca del giorno, Ra, signore dei due orizzonti!». Si veda *Il Libro dei Morti degli Antichi Egizi*, Newton Compton, Roma 2001, cap. 15, pp. 87–89 (Libro dei Morti, capitolo 15)

Immagine 18 – Dettaglio della barca solare, Stele della Dinastia Lagide, Tomba di Usirur a Tebe, Louvre, Parigi



Immagine 19 – Seth che uccide Apopi trafiggendolo con una lancia, Museo egizio del Cairo



La prima consulenza sul tema della morte riguarda *Donatella, 38 anni*, cuoca. Il periodo della pandemia ha portato in modo chiaro Donatella a scegliere il tema: la morte e come affrontarla. Nella sua visione del mondo, a Donatella pare non ci sia un senso per tutte le tribolazioni umane se alla fine, in qualunque momento, la fragilità della vita emerge dovendoci far affrontare così la morte. Ci crediamo eterni e invece siamo come appesi ad un filo. Cosa allora fare davanti a questa inesorabile consapevolezza? Rinunciare a vivere o ignorare, come la maggior parte delle persone, il pericolo della fine imminente. In questa visione si inserisce la pandemia da coronavirus che, da un giorno all'altro, ha cambiato le nostre vite facendoci sprofondare nella paura della malattia, della solitudine e della morte.

Nel discutere, tra il secondo e il terzo incontro, il mito della barca del Sole, ci si è soffermati sull'idea del viaggio nella notte pericolosa. Persino Ra, il più potente tra gli dèi dell'antico Egitto, corre dei rischi e può essere divorato facendo sprofondare l'interno universo nel baratro. A prima vista, quest'interpretazione sembra confermare la visione originaria di Donatella. Anche la battaglia contro il caos sembra ricalcare la storia della vita umano tra le diverse peripezie.

Nel terzo incontro, Donatella ha molto ragionato sull'idea dell'oltretomba simboleggiato dalla notte nel mito, scorgendo nella rinascita del Sole ad oriente il tema della resurrezione e, in generale, della vita dopo la morte. Per Donatella, unico senso delle prove e della morte stessa è l'idea che ci sia una realtà dopo la morte. Questa riflessione le fa mettere in discussione la sua presente posizione verso la fede che, lei stessa, definisce tiepida. Donatella arriva così a paragonare Cristo che risorge e ci promette una nuova vita con il mito del Sole che risorge riportando la luce sulla terra. L'elemento luminoso diventa il simbolo dell'insegnamento cristiano e la pista per l'apertura della sua visione razionale al mondo spirituale e alla fede.

La seconda consulenza riguarda *Luigi, 30 anni*, infermiere. Per Luigi il tema della morte è sempre presente: nel suo lavoro e anche nella sua vita. Il dolore, la malattia e la morte sono quindi pensieri ricorrenti su cui vorrebbe ragionare da un punto di vista filosofico.

Nella sua visione personale del mondo, tutto è una lotta: si lotta per nascere e sopravvivere, contro il dolore e la malattia, e molte volte anche negli ultimi momenti prima di morire. Questa lotta continua si riflette nelle relazioni sociali e nel mondo. La guerra sembra essere, come in una riproposizione eraclitea, la madre di ogni cosa.

Tra il secondo e il terzo incontro, la visione trova conferma nella lotta che il Sole (Ra) deve compiere contro l'oscurità (Apep) per poter sopravvivere. Il confronto però fa emergere una nuova dicotomia, non tanto quindi il giorno contro la notte ma l'ordine/armonia contro il caos. La notte fa parte della realtà, tanto quanto il giorno. Così come gioia e tristezza, benessere e sofferenza.

Nel terzo incontro, Luigi riporta di aver riflettuto molto sui compagni di viaggio di Ra e, in particolare, su Sia, simbolo della percezione. Anche le nostre percezioni sono in lotta, una lotta interiore, rappresentata dalla notte, nella quale anche nel nostro mondo profondo noi lottiamo per mantenere la pace dell'animo. Sia rappresenta la percezione delle cose, la coscienza e anche la conoscenza. Proprio l'aspetto della percezione soggettiva apre la visione originaria di Luigi alla possibilità di una lotta interiore, eroica, per il mantenimento della propria barca salda nonostante le possibili tempeste come la malattia e, ancor più, la morte.

La terza consulenza riguarda *Giorgia, 57 anni*, giornalista. Anche nel caso di Giorgia, la vita l'ha fatta più volte affrontare il tema della malattia e della morte, per cui è questo il tema che desidera trattare. Nella visione di Giorgia, possiamo giudicare e valutare solo le apparenze, i fenomeni, e non la sostanza delle cose che è per noi misteriosa. Apparentemente la questione della vita e della morte non deve avere un senso profondo, come esseri viventi e mortali è del tutto logica la nostra fine. Che una malattia capiti a questa persona o quella, è inutile voler attribuire significati poetici a qualcosa che è del tutto materiale e razionale. I fenomeni accadono, molto spesso ben al di là delle nostre scelte.

Tra il secondo e il terzo incontro, si discute del mito della barca del Sole che Giorgia trova particolarmente affascinante. Ra con la testa di falco oppure ariete rappresenta tutto ciò che è bello: la vita, l'eternità, la santità, l'equità e l'amore. Come un falco ci sorveglia dall'altro con la sua vista formidabile, così come un ariete è pronto ad affrontare con la sua forza gli ostacoli nel mondo infero. Il mito è visto come una raffigurazione poetica del ciclo della natura, dalla nascita alla morte fino ad una nuova nascita.

Nel terzo incontro si inizia a discutere della notte, del mondo infero in cui la barca del Sole si trova attaccata dal caos, come al simbolo delle nostre paure e di tutto ciò che è inspiegabile alla sola ragione. Di notte, nemmeno il falco riesce a vedere con precisione, dobbiamo quindi usare un altro senso. Giorgia chiama questo senso *connessione*, volendo dire che le nostre paure non sono tanto legate o risolvibili prese di petto. È invece il

soggetto a poter cambiare visuale: dal nostro piccolo io, al Sole rappresentato da Ra. Dalla nostra individualità all'insieme di tutte le cose. Più ci attacchiamo all'idea del nostro io, più vogliamo ribaltare la barca del Sole perché non sopportiamo che le cose debbano andare in un certo modo. Più invece ci connettiamo alla natura, al suo ciclo e alla realtà nel suo insieme, più le nostre vicissitudini diventano meno pesanti. È questa la pista per le riflessioni future: una visione che tenga insieme la realtà della nostra vita soggettiva con la realtà nel suo insieme, più grande e inesorabile.

La quarta consulenza riguarda *Anna, 25 anni*, maestra. Per Anna la paura della morte e della sofferenza è un pensiero ricorrente. Nella sua filosofia di vita, è bene accettare la realtà così come è, senza giudicarla. Allo stesso tempo non riesce a sentire che questo sistema di pensiero sia coerente quando accadono morti premature o malattie con tremende sofferenze. Il senso di tutto questo e come affrontarlo rimangono per lei un mistero e desidera così approfondire il tema della morte per ricercare una posizione più matura.

Nella seconda sessione si discute della barca del Sole. Anna fa molte domande sui personaggi e si cerca di rispondere insieme. Cosa rappresenta Ra? Dio oppure l'idea del bene, la giustizia e l'ordine. Ra certamente conosce il motivo per cui la sofferenza e la morte esistono. Apep è l'idea del caos ma anche dell'ansia e della paura che cercano di divorare la certezza, mettendo in dubbio ogni cosa.

Nel terzo incontro, Anna ha riflettuto sul concetto della barca e della navigazione. Persino Dio, rappresentato da Ra, naviga in un mare che solo per metà giornata è calmo. Esistono quindi dolori e sofferenze anche per Dio. Ad Anna emerge spontaneamente la figura di Cristo, Dio fatto uomo, e della sua Passione. Cosa ci insegna il dolore di Dio? Non tanto che Dio può morire ma l'atto di amore che Dio fa nel far nascere l'Unigenito sulla terra, nonostante conosca il sacrificio che dovrà affrontare per la salvezza dell'umanità. L'amore è quindi la componente mancante nella visione di Anna. La realtà non è fatta solo di fenomeni che si succedono senza motivo, ma anche del mistero di Dio che è un mistero d'amore. Solo l'amore per Dio e tra gli uomini può portarci ad un livello diverso di navigazione e iniziare ad avere speranza. Anche chi non ha fede in una religione, può sempre avere fede in ideali e virtù tali che possano dare speranza anche di fronte all'ignoto.

La quinta consulenza riguarda *Erica, 34 anni*, impiegata. Emergono, nel primo incontro, diversi temi, tra cui quelli più legati alle relazioni (etica, fedeltà, desiderio e libertà) per poi arrivare al tema della morte che si decide di affrontare, pur consapevoli della sua complessità.

Erica crede che molto di quello che noi viviamo sia frutto di un'illusione e di una percezione erronea. Riteniamo che le nostre percezioni siano delle verità, che le nostre esperienze siano generalizzabili e così facendo creiamo delle false risposte in noi. Anche sulla morte romanziamo la realtà nel tentativo di stare meglio, di raccontarci una storia che dia senso alle cose per come sono accadute. Le persone, invece, si ammalano e muoiono non per una sorta di karma negativo o perché Dio aveva un altro disegno per loro. Accade allo stesso modo per tutti gli altri esseri viventi: si nasce, vive e muore.

Nel secondo incontro si affronta così il tema della barca del Sole. Per Erica esso ben rappresenta il ciclo naturale delle cose e anche le battaglie che dobbiamo fare con le nostre emozioni (tranquillità e paura). Tra il secondo e il terzo incontro si discute del serpente: un serpente difende Ra, simbolo del Sole, ma un altro serpente lo minaccia (Apep). Il serpente è quindi simbolo della forza, la stessa forza necessaria a difendere è anche la forza che può distruggere. Si suggerisce quindi di esaminare questa stessa dinamica nel personaggio di Seth, divinità del deserto, è in alcuni miti raffigurata come malvagia, assassina e crudele. Nel mito della barca del Sole è invece integrato tra i difensori del Sole e, in alcune versioni, è proprio lui a sconfiggere Apep trafiggendolo (così come si vede nel papiro del Cairo). La visione di Erica si rafforza quindi attraverso il valore del non giudizio: così come la forza non è buona o cattiva, anche la morte non è giusta o sbagliata. La riflessione per affrontare meglio la sofferenza e la morte riguarda quindi come noi giudichiamo queste cose e non le cose in quanto tali.

3.2.9 DESTINO: KRISHNA E ARJUNA

In questo paragrafo sono stati inseriti i resoconti delle consulenze effettuate sul tema del destino, della libertà e del ruolo dell'uomo nel mondo. Cinque persone hanno infatti scelto, in diverso modo, questo tema. Per affrontare questi temi, si è scelto di utilizzare

un resoconto e un'immagine della storia di Krishna e Arjuna narrata nella Bhagavadgita⁵⁶⁶ e un'immagine dei due personaggi.

Resoconto:

Arjuna è un principe guerriero, simbolo dell'eroe, che deve affrontare la battaglia di Kurukṣetra, durante la quale si troverà a dover combattere e quindi uccidere i membri della sua stessa famiglia, usurpatori e malvagi. Di fronte a questa prospettiva, Arjuna si lascia prendere dallo sconforto, rifiutandosi di combattere. A questo punto il suo auriga Kṛiṣṇa, si rivela come incarnazione della divinità suprema e diventa suo maestro spirituale. Gli impone di rispettare i suoi doveri (*dharma*) di guerriero dettati dalla contingenza e quindi di combattere. La chiave per rimanere saldi nella virtù è essere equanimi, distanti parimenti dalla gioia e dal dolore, dalla vittoria e dalla sconfitta. Krishna gli confida inoltre che, se Arjuna dedicherà a lui (Dio) tutte le azioni, senza egoismo e attaccamento, sarà libero dalle preoccupazioni e dal ciclo delle vite. È proprio il non attaccamento⁵⁶⁷ che porta alla libertà e all'illuminazione, il non dare troppo valore ai propri atti, originati da un *io illusorio* e limitato, ma affidarli e affidarsi completamente a Krishna stesso come realtà suprema, insieme di tutte le cose e sua origine.

Le immagini fornite alle persone partecipanti sono le seguenti.

⁵⁶⁶ भगवद्गीता o Bhagavadgītā (Canto del Beato) narra il dialogo tra il principe Arjuna, l'eroe esitante di fronte alla battaglia di Kurukṣetra, e il suo auriga Kṛiṣṇa, che gli si rivela come incarnazione del divino. Arjuna, colto dal dubbio morale, rifiuta di combattere contro i suoi familiari, ma Kṛiṣṇa lo istruisce rivelandosi come realtà suprema. Il dialogo centrale tra Krishna e Arjuna è narrato nei cap. 2–11, si veda *Bhagavadgītā*, trad. e introduzione di Giuliano Boccali, Einaudi, Torino 2014, pp. 43–102

⁵⁶⁷ कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन । मा कर्मफलहेतुर्भूर्मा ते सङ्गोऽस्त्वकर्मणि ॥, *karmany evādhikāras te mā phaleṣu kadācana; mā karma-phala-hetur bhūr mā te saṅgo 'stvakarmaṇi*, tradotto in «Hai diritto solo all'azione, mai ai frutti dell'azione. Non essere causa dei frutti dell'agire, ma non ti attaccare nemmeno all'inazione», si veda Bhagavadgītā. Il canto del Beato, trad. e commento di Raimon Panikkar, BUR, Milano 2001, p. 64 (BhG 2,47)

Immagine 20 – Krishna, Arjuna, Gita, British Museum, London



Immagine 21 – Krishna e Arjuna sul carro, Kurukshetra, Haryana India



La prima consulenza riguarda *Carlo, 68 anni*, musicista. Si apre un dialogo sui diversi temi d'interesse: l'etica pubblica, i fondamenti della scienza fino, il rapporto tra dovere e libertà, le relazioni. Proprio la questione del dovere sociale contrapposta alla libertà individuale viene scelto come tema della consulenza.

Carlo illustra la sua visione, descrivendo la realtà come una trama complessa composta dalle scelte di ciascun essere vivente. Tutto quello che è inspiegabile a noi, è spiegabile per altri. Quello che accade a noi "casualmente" è invece frutto dell'azione di un altro essere, vicino o lontano che sia.

Dalla seconda alla terza sessione, si discute del racconto dell'eroe indiano Arjuna e di Krishna. Carlo prende le mosse dal dubbio di Arjuna per dire che le conseguenze, anche di una non scelta, peseranno su altri. L'affidamento a Dio, di cui parla Krishna, è per Carlo irragionevole.

Nella terza sessione si discute dei differenti punti di vista. Se Arjuna sceglie di combattere, cosa accadrà? Per lui è meglio non farlo? E per il popolo che deve difendere? Si ragiona inoltre sullo scopo del ragionamento. Nel racconto, fine ultimo è uno stato di illuminazione, di paradiso in cui vivere con Dio. Nella realtà potrebbe essere quell'equilibrio che corrisponde allo stare bene o in pace. In questo, la storia di Arjuna convince Carlo non tanto sull'inevitabilità del destino e sull'accettare i propri doveri, ma sulla possibilità di trovare in ogni caso la strada della pace. Che si combatte contro questa o quella parte della vita, si può comunque arrivare alla meta della pace. A questo si aggiunge, in conclusione, anche l'idea di fare il bene. Il bene, inteso come la cura degli altri, è possibile quale scelta di fatto compiamo, ovunque noi siamo. La visione di Carlo si apre quindi alla possibilità del bene, al di là dell'intreccio causale degli eventi e della sua logica razionale.

La seconda consulenza riguarda *Doris, 60 anni*, gerente. Nella prima sessione, Doris decide fin da subito di discutere del rapporto tra libertà e dovere. In ogni situazione, questa dialettica emerge: nelle relazioni, nel lavoro, in famiglia e persino nel tempo libero. Tutto si divide, secondo questa visione, tra quello che ci viene chiesto di fare e quello che noi effettivamente vorremmo fare. Ogni volta che noi assumiamo una decisione, possiamo quindi farlo seguendo la nostra libertà oppure il senso del dovere (morale, sociale, legale o personale).

Dal secondo al terzo incontro, si discute del mito di Arjuna e Krishna. Nel racconto, emergono di nuovo i vari dharma/doveri e anche la libertà di scelta. Secondo la storia, però, la libertà non è importante tanto per la scelta, quanto per l'atteggiamento. Il distacco sembra la chiave di volta dell'insegnamento, questo non la convince molto. Se partecipare o non partecipare alla battaglia, per Doris, è determinante. Il dovere della non violenza (virtù) dovrebbe prevalere sul dovere della casta (destino sociale).

Nel terzo incontro, il discorso riguarda maggiormente gli aspetti più relazionali dell'insegnamento che Krishna porta ad Arjuna. Per Doris, dedicare a Dio ogni azione e ogni pensiero può rappresentare una forma di preghiera ma, ancor più, una forma di amore. Proprio il sentimento dell'altruismo, della compassione e dell'amore è quello che manca, secondo Doris, alla sua visione. Non una passione o un desiderio, ma l'amore veramente altruistico può liberarci dal rapporto conflittuale tra dovere e libertà. Scegliamo veramente di amare? Oppure possiamo solo scegliere di vivere quel sentimento? Questo lo spunto per continuare a riflettere in futuro.

La terza consulenza riguarda *Cristiano, 44 anni*, manager. Nella discussione del primo incontro, emergono diversi temi: il problema della malattia e della morte, il senso della sofferenza, l'etica e i valori di riferimento, la differenza tra realtà soggettiva e verità, le emozioni. Si sceglie di discutere il tema della libertà di scelta e delle sue conseguenze sociali.

Nella visione di Cristiano, tutti i nostri comportamenti hanno delle ricadute sociali e viviamo un tempo carico di responsabilità, gli esseri umani sono sempre più egoisti e stanno rovinando il pianeta. Mette allo stesso tempo in dubbio l'impostazione generale dei valori: forse hanno ragione le persone egoiste e individualiste. Come poter quindi stare bene in un mondo individualista? Cosa scegliere? Che libertà effettivamente abbiamo?

Tra il secondo e il terzo incontro, ci si concentra sulla storia di Arjuna e Krishna. Il carro di Arjuna è il simbolo del carro della vita. Krishna rappresenta la parte migliore che è in ciascuno di noi, la nostra saggezza che parla ai nostri dubbi, rappresentanti da Arjuna. La saggezza ci porta a vivere la situazione in cui siamo, facendo del nostro meglio. L'attenzione sulla dinamica del mondo si sposta quindi alla dinamica del nostro mondo personale, il mondo delle nostre idee. Si ha l'impressione di essere senza libertà perché ci si comporta senza ascoltare la propria saggezza interiore.

Nel terzo incontro viene sviluppato il tema della saggezza interiore: da cosa è composta? Può essere composta dalla conoscenza, dallo sforzo e dal coraggio. Ma sopra ogni virtù, per Cristiano, appare la semplicità. Krishna, nel racconto, non insegna di non agire o di non amare, di non desiderare o di non volere il successo. Chiede ad Arjuna di avere una posizione equanime. L'aurea via di mezzo della tradizione classica. La riflessione sulla propria visione si sposta quindi dalla questione egoismo/altruismo alla ricerca di un punto mediano. La libertà è quindi una caratteristica del pensiero e del nostro mondo interiore, non una condizione esterna. Il dovere è quindi quello di seguire la propria saggezza interiore. Questo lo spunto per aprire la visione a nuovi paesaggi.

La quarta consulenza riguarda *Patrizia, 39 anni*, infermiera. Nel primo incontro si decide di discutere fin da subito dell'importanza dei doveri all'interno della vita. In un mondo sociale che promuove i desideri, che funzione hanno i doveri? Sono solo fonte di sofferenza e frustrazione oppure ci fanno crescere e maturare? Come poter trasmettere i valori connessi ai doveri sociali alle nuove generazioni? È giusto farlo?

Nella visione di Patrizia, l'essere umano in quanto essere sociale ha bisogno di regole e doveri per poter convivere. Non sempre queste regole sono giuste e altrettanto le persone non sempre le rispettano. Dentro ciascuno è vivo uno spirito di libertà che ci chiama a realizzare noi stessi, a pensare ai nostri bisogni e al nostro successo personale.

Dal secondo al terzo incontro, si discute del racconto di Arjuna e Krishna. Patrizia identifica in Arjuna il simbolo dell'essere umano e dei suoi dubbi. Krishna invece rappresenta Dio, la sua presenza e saggezza. Quando più ne abbiamo bisogno, egli appare per indicarci la strada. Al di là della dimensione della fede personale, Dio cerca di indicarci la strada per giungere a lui, alla salvezza e alla pace.

Nel terzo incontro l'accento è posto sul ruolo di Dio nel racconto ma anche nella storia dell'umanità. Krishna si nasconde inizialmente per rivelare successivamente la propria vera identità. Non decide, pur potendolo, di comandare governare, comandare e ricevere tutti gli onori. Sceglie invece di fingersi un auriga, un servitore quindi del suo stesso discepolo. Proprio quest'umiltà di Dio che Patrizia rivede nell'umiltà di Cristo, è lo spunto per aprire la sua visione. L'umiltà che Dio ci insegna nelle diverse tradizioni potrebbe essere la via per condurre una vita con meno attaccamento e quindi più pace. La presenza di Dio è quindi presenza di umiltà che nasce da un sano distacco verso i desideri e i legami. Il dovere non è solo quindi sociale ma un dovere verso noi stessi nel riscoprire la

presenza di Dio attraverso l'umiltà del nostro io. Non siamo nulla in confronto all'immensità del tutto e di Dio.

3.2.10 VALUTAZIONE E CONCLUSIONI DELLA SPERIMENTAZIONE

Tutti i partecipanti hanno risposto al questionario, che sia in forma scritta oppure attraverso il form online. In media le risposte sono arrivate entro 10 gg dall'ultima consulenza. Vengono riportati qui i resoconti qualitativi delle varie risposte al questionario e le conclusioni relative alla valutazione della sperimentazione.

1. Come valuti l'esperienza della consulenza filosofica che hai svolto?

Tutti i partecipanti riportano che l'esperienza è stata positiva, in linea con le aspettative e per 21 partecipanti sopra le proprie aspettative iniziali. Di particolare rilievo è l'utilizzo del mito e delle immagini per attivare il confronto. L'utilizzo di questi stimoli ha portato, per i partecipanti, a nuove piste per poter continuare il dialogo con il consulente ma anche la riflessione soggettiva. Del mito è, in particolare, apprezzata la capacità di non possedere un'unica interpretazione ma di aprire a vari significati, anche per chi non ha conoscenze pregresse. Altro aspetto positivo è il tipo di dialogo: farsi delle domande senza che ci sia un obiettivo da raggiungere o un disturbo da guarire. Più della metà dei partecipanti riportano di avere poche occasioni per prendersi il tempo e dialogare sui temi scelti. Le persone partecipanti dichiarano di essersi sentite a proprio agio, accolte e che il dialogo si è realizzato naturalmente.

Parole ricorrenti: ottimo, positivo, utile, bello, forte.

2. Sapresti descrivere uno o più punti forti di questa esperienza?

Punti forti dell'esperienza sono stati in sintesi: la possibilità di aprire un dialogo, l'essere ascoltati, il confronto con una persona competente, la possibilità di un confronto senza che ci sia una questione da risolvere. Segnalati già in questo punto sono gli elementi e gli stimoli relativi al mondo religioso, sia per quanto riguarda il racconto/mito che le immagini. Questo tipo di attivazione e le modalità neutrali del confronto permettono un dialogo più aperto. L'aspetto orizzontale del dialogo e non direttivo è un altro fattore reputato molto positivo. I partecipanti dichiarano di essere abituati ad una dinamica in cui ci si rivolge a qualcuno per avere risposte, soluzioni e guarigioni. L'aspetto forte e positivo di

questa esperienza risulta essere la dinamica differente da quella funzionale ad un risultato. Questo tipo di dialogo e confronto è stato giudicato positivamente anche per la capacità di far emergere pensieri più profondi di quella relativi alla vita quotidiana.

Parole ricorrenti: ascolto, dialogo, efficace, mito, linguaggio, stimolo, neutrale, ambiente, capacità.

3. Sapresti descrivere uno o più punti deboli di questa esperienza?

Un punto debole segnalato è la durata dell'esperienza, quasi la metà dei partecipanti risponde di sentire il bisogno o il desiderio di proseguire nella consulenza. Una parte minoritaria, 6 persone, riportano di aver preferito avere una base preliminare in campo filosofico per affrontare la consulenza. Quattro persone, invece, segnalano avrebbero preferito maggiori compiti/letture tra una sessione e l'altra. C'è chi preferisce l'utilizzo di immagini (9 persone) e chi invece il racconto (12 persone). Sono quattro le persone che, avendo vissuto la consulenza in modalità online, avrebbero preferito un'esperienza di persona.

Parole ricorrenti: nessuno, poco, durata, tempo, base, filosofia, compiti.

4. Come valuti gli spunti relativi al mondo religioso (miti, immagini, pensieri) che il consulente ha voluto inserire all'interno della consulenza? Ti sono stati utili? In che modo?

Gli spunti sono valutati da tutti in modo positivo, per 25 persone sono determinanti per riflettere sui temi proposti. In particolare, 19 persone rilevano l'importanza del racconto e del ruolo della metafora e del simbolo per riflettere su un tema. Sono 26 le persone che segnalano l'aiuto ricevuto dalle immagini proposte sia per comprendere meglio la storia utilizzata (14 persone) che per discutere del tema e far emergere nuovi spunti (20 persone). Di particolare rilevanza è la considerazione generale per cui il mito religioso e le immagini hanno la capacità di far emergere spunti dalla propria soggettività senza giudizio e senza aspettative. Le immagini e i singoli personaggi hanno accompagnato i pensieri delle persone partecipanti da un incontro all'altro e anche successivamente, aprendo in modo spontaneo a nuove piste, pensieri e domande.

Parole ricorrenti: fantastico, esperienza, spunto, consapevolezza, riflessione, inaspettato.

5. Commento libero (facoltativo)

Sono 14 le persone che hanno lasciato commenti liberi, compilando la parte dedicata. Metà hanno utilizzato questo spazio per complimentarsi rispetto ad un'esperienza vissuta in modo molto positivo. Sono le rimanenti sette persone a dare suggerimenti per il futuro: evitare la modalità online, utilizzare più spunti relativi al mito, utilizzare più immagini, costruire un momento preparatorio per rafforzare le basi filosofiche utili al ragionamento, far durare di più il periodo della consulenza.

Dall'osservazione del consulente si è notato da subito, a partire dalla buona risposta iniziale all'annuncio, l'interesse di molte persone verso un confronto filosofico o comunque un dialogo sui grandi temi della vita. Nonostante l'esperienza di una vita sociale sempre più veloce e caratterizzata dall'idea di performance ed efficacia, uno spazio di riflessione senza meta precisa, che non desideri risolvere un problema ma che attivi un dialogo ragionato su temi di interesse generale è risultato prezioso e valutato positivamente.

La sperimentazione ha chiarito ancora di più quanto la letteratura di riferimento è riuscita già a suggerire: la consulenza filosofica e le pratiche filosofiche non partono da un problema da risolvere, da un disagio da affrontare o da uno stato di malessere; non si occupano quindi di situazioni particolari ma di visioni complessive della realtà, del mondo e dei propri valori. In questo senso, è stato molto utile chiarire fin da subito con gli interessati i confini della sperimentazione e della consulenza filosofica, così da escludere chi avesse aspettative diverse o situazioni di base incompatibili.

Questo lavoro aveva l'intenzione di sperimentare un approccio nuovo che, partendo dai presupposti della consulenza filosofica di Ran Lahav, potesse aprire i propri stimoli all'interno del dialogo al mondo simbolico delle religioni. Filosofia e religione, infatti, non si sono incontrate facilmente nella consulenza se non per affrontare da un punto di vista filosofico l'idea delle credenze e delle religioni. Come invece la cultura religiosa e il patrimonio simbolico delle religioni può esserci utile nel dialogo filosofico? Nella sperimentazione si è scelto di inserire uno spunto, a partire dal secondo incontro, che provenisse dal linguaggio simbolico delle religioni. Si è scelto di utilizzare un breve riassunto di un racconto mitico-religioso e una o più immagini che ritraessero quello stesso racconto o i suoi personaggi principali. La scelta rispetto a quali tra questi spunti utilizzare

è avvenuta all'interno dell'esperienza: tra un incontro e l'altro, si è riflettuto su quale potesse essere, all'interno del bagaglio conosciuto, la storia utile ad attivare una riflessione sul tema. Il linguaggio simbolico, in questo caso particolare, è stato utilizzato al di fuori dello spazio semantico per cui era stato creato: il mito o il racconto non doveva necessariamente insegnare qualcosa di determinato o riportare il ragionamento a dei valori definiti. Il racconto mitico è quindi stato utile ad aprire proprie riflessioni e proprio per questo si è scelto di non contestualizzarlo a priori. Il rischio, infatti, sarebbe stato quello di aderire o opporsi ad una visione già stabilita. L'idea, al contrario, è stata quella di mettere al centro la soggettività e una propria ermeneutica, facendo così emergere da una parte i confini della propria caverna e dall'altra le finestre verso quelle parti di panorama ancora inesplorate. Questa libertà di interpretazione è stata la chiave dell'esperienza positiva che i partecipanti dichiarano di aver avuto insieme ad un ambiente il più possibile neutrale.

Proprio Ran Lahav sostiene, infatti, che il ragionamento sulla consulenza filosofica non può distanziarsi molto dal ragionamento sul filosofo consulente. Il filosofo è portatore di quei saperi che, in campo formativo, sono chiamati saper essere, sapere e saper fare. Così come il filosofo consulente utilizza gli spunti della letteratura filosofica secondo proprie intuizioni e partendo dal proprio bagaglio personale, anche nel caso del linguaggio simbolico delle religioni avviene lo stesso processo. Il filosofo riflette sulla discussione iniziale e decide quale spunto utilizzare, scegliendo non da un punto di vista dossologico o compilativo ma eminentemente esperienziale. Lo spunto scelto è discutibile se il filosofo ha già riflettuto in precedenza su quello spunto, altrimenti la navigazione risulta incerta. Questo non ha mai significato, all'interno della sperimentazione, che le proprie interpretazioni o i propri giudizi sul racconto mitologico scelto, hanno pesato nella riflessione del partecipante. Proprio la capacità di ascoltare e di essere il più possibile neutrali ha permesso al partecipante di far emergere le proprie interpretazioni, portando la discussione in luoghi nuovi, sia per il filosofo che per il partecipante stesso.

L'assenza di una conclusione concreta poteva apparire un limite iniziale a questo approccio. La consapevolezza iniziale della tipicità della consulenza filosofica, così come la capacità di fermare alcuni punti essenziali all'interno del confronto hanno aiutato a prendere consapevolezza della continuità del discorso filosofico. Discutere sulla morte o sulle relazioni in modo filosofico non significa mai arrivare ad un punto definitivo. La filosofia

è sempre domanda e riflessione. Per conciliare il desiderio della risposta con la natura della filosofia, è stata significativa la rielaborazione di alcuni punti valutati come significativi per l'affermazione della propria visione oppure per l'apertura ad un diverso paradigma. Molto spesso l'apertura ha portato anche alla generazione di nuove domande, partendo però da una maggiore consapevolezza delle proprie premesse. Questa sensazione soggettiva è stata riportata nella valutazione e nessun partecipante ha valutato come inutile o non determinato il confronto.

Gli aspetti relativi al linguaggio simbolico delle religioni sono tra quelli più apprezzati, più del discorso o della teoria filosofica sono riusciti ad aprire il pensiero, attingendo anche agli spazi interiori più emotivi. Partendo dal presupposto di Lahav sulle emozioni, essi confermano una certa visione e cercano di preservarla. Allo stesso tempo, gli aspetti più emotivi sono riusciti, grazie agli stimoli attivati nella sperimentazione, ad aprire la propria caverna interiore a nuovi ambienti di idee, domande o paradigmi. Che il mito raccontato fosse già conosciuto (come nel caso del sacrificio di Isacco) oppure per nulla (come nel caso del muro di Asgard), ogni partecipante ha fatto lo sforzo di ignorare le proprie conoscenze precedenti e di far emergere la propria personale interpretazione. Lo scopo non era, di nuovo, dare senso alla storia ma lasciare che i personaggi o gli accadimenti rappresentassero qualcosa della propria visione. Questa differente teleologia è stata funzionale nella sperimentazione e ha indirizzato il discorso, da una sessione con l'altra, anche verso aspetti diversi e non lineari. L'universo mitico è quindi riuscito a parlare ad ogni soggettività in modo diverso, confermando o modificando il proprio sguardo e con esso aprendo il proprio sistema di idee a nuove piste.

Anche la scelta dei temi è stata dettata dal confronto con i partecipanti ed è risultata eterogenea. Persone con età e vissuti diversi hanno scelto temi simili, a conferma che le grandi questioni filosofiche riguardano tutti e rappresentino questioni universali più che reazioni immediate ad accadimenti individuali. La propria esperienza di vita, certo, può far emergere dei temi ma la riflessione su quei temi non ha il compito di risolvere problemi nella vita concreta ma piuttosto costruire nel tempo una propria saggezza che, seppur non lo desideri a priori, avrà un effetto anche sulla vita di tutti i giorni.

La filosofia, e con essa la consulenza filosofica, non si è occupata di voler verificare la validità quantitativa e oggettiva delle proprie pratiche. Muovendosi nell'ambito della soggettività, si è basata sull'esperienza diretta delle consulenze e della valutazione qualitativa

dei partecipanti ad esse. Non avendo uno scopo determinato, un problema da risolvere o qualcosa da curare è libera dallo schema causale e da quello di valore sulla sua funzionalità pragmatica. Rimane, invece, uno spazio soggettivo di racconto e dialogo libero che può essere valutato qualitativamente. In questo quadro, concludendo, la sperimentazione di questo nuovo approccio ha avuto esito positivo e l'apporto del linguaggio simbolico delle religioni alla consulenza filosofica non solo è risultato apprezzato dai partecipanti ma è anche risultato utile al dialogo e al confronto sui grandi temi.

Oltre alla rilevanza del contributo simbolico, la sperimentazione ha voluto indagare gli aspetti trasformativi ovvero, secondo il processo consulenziali di Ran Lahav, il passaggio da una *filo-sofia* ad una *trans-sofia* e quindi alla possibilità di nuove visioni e di un livello di maggiore profondità.

Arianna porta in consulenza il tema dell'amore e della tensione tra altruismo e egoismo maturata nella propria esperienza di moglie e madre. La sua visione iniziale valorizza l'amore come dono senza richiesta di ritorno, ma riconosce la frustrazione derivante dal non sentirsi ricambiata. Attraverso il mito, Arianna si riconosce in Hathor come figura di accudimento, ma vede anche in Sekhmet la rabbia che nasce quando l'amore non è riconosciuto. L'incontro con Bastet apre la possibilità di un amore capace di cura ma anche di autonomia, che riconosce i bisogni di chi ama senza annullarsi. L'esito trasformativo riguarda l'apertura verso un amore che include anche il diritto di essere riconosciuti e il valore della soggettività di chi dona.

Luca sceglie fin dall'inizio di discutere sul tema dell'egoismo, interrogandosi su quanto sia legittimo perseguire i propri desideri rispetto alle richieste della società e dell'educazione ricevuta. Nel mito riconosce in Hathor il modello educativo dell'altruismo, mentre si identifica con Bastet come simbolo di indipendenza e autodeterminazione. Il ruolo di Sekhmet gli apre la possibilità di comprendere la ferocia che emerge quando il proprio desiderio viene oppresso. Riconsiderando la scena della bevanda che placa Sekhmet, Luca individua nello "stare bene" un possibile elemento riequilibrante che riduce l'egoismo senza annullare l'individualità. La consulenza apre così la pista di una visione che includa desiderio, cura per sé e attenzione agli altri.

Gioia porta una visione del mondo fortemente individualista, secondo la quale ogni essere umano persegue principalmente i propri bisogni, rendendo l'altruismo raro o illusorio. Nel mito legge Hathor come simbolo di un passato idealizzato e Sekhmet come la risposta

distruttiva all'ingiustizia e al caos sociale. L'attenzione si sposta sul simbolo del Sole sulle teste delle dee, interpretato come segno di saggezza e apertura. Questo introduce l'idea che il bene e il male non siano categorie nette, e che anche Sekhmet contenga sia distruzione sia cura. L'esito della consulenza è l'apertura a una visione meno assoluta e più complessa, dove è possibile riconoscere pluralità di motivazioni e la ricerca di una prospettiva più ampia rispetto al solo interesse individuale.

Alessandra porta il conflitto tra il ruolo di madre e la propria identità personale come donna autonoma, riconoscendo in sé il rischio di passare da un amore totale a una rabbia esplosiva quando i propri bisogni vengono ignorati. Nel mito riconosce Hathor come simbolo del sacrificio materno e Sekhmet come espressione della rivalsa. La figura di Bastet introduce invece un nuovo modello possibile: l'amore che include cura, ma anche libertà e una misura di distanziamento sano. La riflessione si orienta verso il riconoscimento delle diverse parti interiori e della possibilità di integrare ruoli e desideri senza annullamento. L'esito trasformativo riguarda l'apertura al "distacco affettuoso" come forma matura di relazione.

Mario discute il rapporto tra generosità, reciprocità e riconoscimento, riconoscendo un conflitto tra il desiderio di donare e la sofferenza quando il dono non viene ricambiato. In Hathor vede la disponibilità a donare, in Sekhmet il momento della rivolta quando il dare diventa una ferita, e in Bastet la possibilità di una maturità più equilibrata. La consulenza si concentra sulle condizioni interiori che rendono possibile una generosità non dipendente dalla risposta dell'altro. L'esito è un'apertura verso l'idea che la generosità fiorisce quando la persona vive un proprio benessere di base: se si sta bene con sé, si può stare meglio anche nella relazione con l'altro.

Paola concepisce la vita come orientata teleologicamente: ogni ambito dell'esistenza possiede uno scopo che ne giustifica il movimento. Tuttavia, questa visione inizia a generare in lei un turbamento legato alla rigidità del nesso causa-effetto. Il dialogo con Prometeo e Zeus introduce il tema della giustizia e della misura: Prometeo agisce per compassione, Zeus per equilibrio e responsabilità educativa. La figura di Chirone apre una strada diversa: equilibrio tra ragione e istinto, tra dono e rinuncia, tra sofferenza e saggezza. L'esito trasformativo consiste nell'aprirsi a una concezione della vita non solo finalistica ma valoriale, in cui qualità ed equilibrio dell'esperienza hanno senso autonomo rispetto al raggiungimento di uno scopo.

Marco inizialmente identifica il senso della vita con la realizzazione personale e il risultato, in un mondo percepito come competitivo e orientato alla prestazione. Prometeo è il simbolo dell'intraprendenza, Zeus della struttura che limita. Ma la riflessione sulle motivazioni di Prometeo — non autorealizzative, ma rivolte agli altri — apre a una possibilità ulteriore: il senso può risiedere nell'aiutare a realizzare, non solo nel realizzare per sé. Con Chirone entra la dimensione dell'accettazione della realtà e della finitezza. L'esito trasformativo consiste nell'apertura alla possibilità che il senso possa emergere nella relazione e nella cura, non solo nella prestazione.

Martina lega la domanda sul senso alla trasformazione del proprio ciclo di vita: raggiunta una fase di stabilità, ciò che un tempo aveva valore ora sembra perdere significato. Prometeo rappresenta l'epoca dell'impegno totale; Zeus il limite imposto dal tempo; Chirone la ferita e la rinuncia consapevole. La riflessione conduce Martina a distinguere tra fine e significato: non è più lo scopo esterno a orientare la vita, ma il benessere come equilibrio dinamico. L'esito trasformativo consiste nell'identificare la pace interiore come compito da costruire e coltivare nel tempo.

Gianluca affronta il tema del senso nella tensione tra libertà personale e pressione sociale della performance. L'ansia del risultato e il desiderio di riuscita emergono come affetti centrali. Zeus appare dapprima come simbolo del mondo che costringe, ma progressivamente come ciò che rappresenta il limite inaggirabile con cui occorre confrontarsi. Chirone introduce una via di mediazione: allearsi con ciò che non si può cambiare per trovare un equilibrio più stabile rispetto alla ribellione. L'esito trasformativo consiste nell'aprirsi alla saggezza come arte di accordarsi con il reale, in cui il senso della vita è un processo in divenire, non un traguardo definitivo.

Elena concepisce il senso della vita come ribellione radicale alla norma, identificando Prometeo come figura di riferimento e Zeus come simbolo del potere oppressivo. Tuttavia, osservando l'immagine di Atena che trattiene Chirone, emerge la dimensione interiore del conflitto: la ribellione può essere diretta non solo verso l'ordine esterno, ma verso le parti interne in tensione tra loro. La lotta diventa interpretativa: lo sguardo con cui leggiamo la realtà determina la forma della ribellione stessa. L'esito trasformativo consiste nell'aprirsi all'idea della lotta come movimento creativo, orientato non solo a rompere i vincoli ma a dare forma al senso, fino ad aprire perfino un possibile rapporto rinnovato con Dio come speranza e non come nemico.

Lisa porta in consulenza il tema del turbamento come esperienza centrale della vita emotiva. Il racconto di San Giorgio introduce la distinzione tra chi è travolto dal turbamento (la principessa) e chi ne è libero (il Santo). L'elemento che permette a San Giorgio di agire senza paura diventa per Lisa il nucleo della riflessione: la fede come affidamento, non necessariamente religioso, ma come fiducia in un principio, un valore, una direzione. L'esito trasformativo consiste nell'apertura all'idea che il turbamento non si elimina attraverso il controllo o l'anestesia emotiva, ma attraverso la coltivazione della fiducia in qualcosa che trascende l'immediatezza della paura.

Alex vive il turbamento all'interno del ruolo genitoriale e delle responsabilità affettive. La figura del re nel mito diventa per lui specchio della propria posizione: nel tentativo di proteggere, egli può allo stesso tempo generare turbamento. Il passaggio cruciale avviene quando la responsabilità non è più concepita come causa esclusiva del male, e il drago appare come qualcosa che non dipende solo da noi. San Giorgio e Cristo rappresentano allora la ragionevolezza e la pazienza, cioè la possibilità di chiedere aiuto e riconoscere l'imperfezione. L'esito trasformativo consiste nel permettersi di non essere soli nel peso delle responsabilità, accogliendo la propria fragilità come parte legittima dell'esperienza umana.

Federico porta il turbamento nel confronto tra la ricerca del bene e la frustrazione delle aspettative. Il mito di San Giorgio inizialmente conferma una visione dicotomica tra bene e male, ma l'osservazione delle immagini porta a una nuova interpretazione: il drago è paura interiore e San Giorgio è la forza di un ideale che orienta l'azione. L'assenza di espressione del Santo diventa simbolo di una forza che non nasce dall'emotività, ma da un orientamento profondo. L'esito trasformativo consiste nell'aprirsi a ideali non assoluti, come la compassione, che consentono di convivere con la paura senza negarla.

Margherita interpreta il turbamento come dipendente dal carattere, pensando che la tranquillità sia una qualità innata. L'osservazione dell'episodio in cui il drago viene domato prima di essere ucciso trasforma questa visione: il turbamento non è un nemico esterno da eliminare, ma una realtà con cui camminare per un tratto di strada. L'esito trasformativo consiste nel riconoscere la possibilità di apprendere a convivere gradualmente con il turbamento, senza giudicarlo né volerlo sopprimere immediatamente.

Michael considera queste due forze come elementi fondamentali della natura umana: l'istinto spinge verso l'azione emotiva immediata, la ragione cerca di controllare, mediare

e misurare. Il mito di Cernunnos gli appare come simbolo della natura selvaggia e precristiana, ma anche di una forma di calma che nasce dal tempo e dalla postura meditativa. L'immagine del dio seduto nel calderone sposta la questione: l'equilibrio non si ottiene eliminando una parte, ma attraverso la calma interiore, che richiede tempo e pazienza. L'esito trasformativo consiste nell'identificare il tempo come condizione per poter sostenere l'equilibrio tra istinto e ragione.

Vera parte dal desiderio di comprendere come regolare le emozioni: se sia la ragione a contenerle o se sia possibile una trasformazione emotiva da dentro. Con Cernunnos riconosce un simbolo di quiete naturale, che non sopprime l'istinto ma convive con esso. La figura del serpente, interpretata nella terza sessione come simbolo di saggezza interiore, introduce una terza via: non il controllo razionale, né la sostituzione delle emozioni, ma la maturazione della coscienza. L'esito trasformativo consiste nel riconoscere che l'equilibrio nasce dalla saggezza interiore, intesa come conoscenza di sé che genera benessere.

Per Emanuele, il tema prende forma quando si osserva la relazione tra emozioni e ragione nei comportamenti. Nell'immagine di Cernunnos che tiene il serpente, riconosce che l'istinto non si elimina e nemmeno può essere reso innocuo. Persino Cernunnos porta su di sé tratti animaleschi. La riflessione si sposta così dalla logica del dominio (governare le emozioni) a quella dell'accettazione consapevole. L'esito trasformativo consiste nel riconoscere che l'equilibrio non richiede di reprimere le emozioni ma di includerle, riconoscendone la forza e la legittimità.

Paola collega l'equilibrio interiore e l'equilibrio esterno, vedendo il microcosmo umano in relazione al macrocosmo naturale. Cernunnos rappresenta per lei l'armonia originaria tra esseri viventi. L'osservazione del calderone introduce un elemento inatteso: la dimensione del gioco come parte dell'equilibrio. Non si tratta solo di ordine o proporzione, ma anche di piacere, leggerezza e convivenza serena. L'esito trasformativo consiste nell'aprire lo spazio dell'equilibrio a una visione ecologica-relazionale, dove l'armonia è fatta di contatto, natura e gioco condiviso.

Peter concepisce la relazione come centro dell'esperienza umana, mentre la razionalità tende a controllare e limitare la spontaneità emotiva. Cernunnos diventa simbolo della natura relazionale primordiale, capace di mediare tra forze senza reprimerle. L'immagine di Cernunnos che separa prede e predatori gli suggerisce che l'essere umano possa assumere un ruolo di mediatore tra forze in tensione, in sé e nel mondo. L'esito trasformativo

consiste nel riconoscere che l'equilibrio richiede la mediazione tra sentimento e ragione, non l'eliminazione dell'uno tramite l'altro.

Nicola riconosce la paura come sentimento dominante dell'esistenza: paura di vivere, di morire, di decidere e di non scegliere. La storia di Abramo e del sacrificio di Isacco lo colpisce profondamente, soprattutto per l'assenza di paura in Abramo grazie alla sua fede. Tuttavia, Nicola sente che una tale serenità è possibile solo per chi possiede una forma di santità o consapevolezza spirituale profonda. Il dialogo con l'oscurità del dipinto di Caravaggio apre uno spazio nuovo: la possibilità che l'ignoto non vada necessariamente compreso o risolto, ma accolto. L'esito trasformativo consiste nell'introdurre l'idea dell'invisibile come orizzonte in cui la paura può essere attraversata, più che eliminata.

Ambra interpreta la paura come forza ambivalente: da un lato protegge, dall'altro paralizza. Il racconto del sacrificio di Isacco le permette di riflettere sulla prova come dinamica essenziale dell'esistenza. Il sacrificio diventa simbolo della necessità di rinunciare a qualcosa per ottenere qualcosa di più alto. Nella riflessione finale, Ambra scopre che la paura può essere affrontata attraverso lo scopo, ovvero orientandosi verso ciò che ha valore per sé. L'esito trasformativo consiste nel riconoscere il sacrificio come atto di dono e nel comprendere che il tempo e la pazienza sono parte integrante dell'affrontare la paura.

Leonardo interpreta la vita come una successione di prove, nelle quali la paura è compagna inevitabile. Inizialmente rifiuta l'interpretazione religiosa del sacrificio di Isacco, ma nel dialogo emerge la possibilità di leggere la scena non in chiave teologica, bensì simbolica. Abramo diventa così immagine della fiducia nell'ignoto. Il dipinto di Caravaggio, con il suo sfondo oscuro, rende evidente che l'ignoto non è solo ostacolo, ma spazio in cui la fiducia può essere esercitata. L'esito trasformativo consiste nel riconoscimento della fiducia come risposta possibile alla paura davanti all'incertezza.

Mara vive l'esistenza come equilibrio dinamico tra paura e fiducia. Il mito di Abramo e Isacco apre una riflessione sulla libertà: educare non significa impedire il male, ma lasciare che l'esperienza e il tempo compiano il loro lavoro interiore. Il dipinto di Tintoretto introduce la dimensione del «momento»: l'istante in cui l'angelo ferma il sacrificio rappresenta il tempo giusto in cui la vita ci chiede di agire. L'esito trasformativo consiste nell'apertura a una visione del tempo come spazio dell'azione concreta, e non solo dell'attesa ansiosa.

Andrea affronta la paura legata alle aspettative proprie e degli altri. Il sacrificio di Isacco rivela come la fiducia possa sospendere la paura: Abramo si affida a Dio, così come Isacco si affida al padre. Nell'osservazione del dipinto di Tintoretto, Andrea riconosce la fiducia come forma d'amore che permette di essere autentici al di là delle attese sociali. L'esito trasformativo consiste nel comprendere che la relazione — e non l'adempimento delle aspettative — è il luogo in cui la paura può essere resa vivibile.

Martine attribuisce ai valori — come rispetto, ascolto e condivisione — un ruolo fondamentale per la vita comunitaria. Il confronto con il mito del muro di Asgard non fornisce una risposta morale univoca, ma mette in evidenza la pluralità delle interpretazioni possibili. La figura ambivalente di Loki introduce il dubbio sul confine tra giusto e sbagliato, mostrando che il bene può talvolta emergere attraverso percorsi inattesi. L'esito trasformativo consiste nell'apertura a una prospettiva ermeneutica: i valori rimangono centrali, ma si riconosce la necessità di interpretare la realtà e le azioni umane da prospettive molteplici e situate.

Lorenzo parte dall'idea che la natura umana sia in parte determinata e che la civiltà serva a moderare gli istinti di sopraffazione. Il mito del muro di Asgard gli permette di riflettere sul rispetto dei patti e sull'arroganza degli dèi e del fabbro. Tuttavia, ciò che emerge nel dialogo è l'avidità come forza distruttiva: il desiderio eccessivo di possesso mette a rischio la convivenza. L'esito trasformativo consiste nel riconoscere la necessità di moderare le proprie pretese e richieste, non per moralismo, ma per preservare l'ordine relazionale e civile.

Per Vittoria, la relazione umana — e in modo eminente quella con Dio — costituisce il centro della vita morale. Il mito di Asgard diventa simbolo della ricostruzione dopo la crisi: le mura da rialzare rappresentano le difese dell'animo e i legami che proteggono ciò che abbiamo di più prezioso. Il gigante, come simbolo dell'istinto e dell'avidità, indica il rischio di sacrificare il bene comune inseguendo desideri disordinati. L'esito trasformativo consiste nel riconoscere l'importanza di custodire e coltivare i propri ideali più profondi attraverso un rinnovato impegno nella relazione, che in questo caso coincide con la fede.

Stefano parte da una visione deontologica centrata sul dovere individuale e collettivo. Il mito del muro di Asgard sembra inizialmente confermare una lettura dualistica: gli dèi difendono l'ordine e il gigante rappresenta il caos. Tuttavia, la figura di Loki, ambigua e

non classificabile, introduce complessità e rompe lo schema bene/male. L'esito trasformativo consiste nello spostamento dall'idea di moralità come aderenza a regole oggettive alla comprensione dell'importanza delle intenzioni e delle soggettività implicate nei comportamenti.

Veronica concepisce l'essere umano come responsabile nei confronti dell'ambiente in quanto essere dotato di coscienza e libertà. Il mito del muro di Asgard le mostra che la sopravvivenza non riguarda solo gli dei o i giganti, ma ogni essere vivente. L'attenzione si sposta sull'interdipendenza: come il fabbro ha bisogno del cavallo, così l'uomo dipende dalla natura. L'esito trasformativo consiste nell'apertura a una visione meno idealizzata dell'ambiente e più realistica, centrata sull'equilibrio dinamico tra esigenze umane e condizioni del mondo naturale.

Elisa riflette sulla sofferenza prodotta dalle persone nella vita quotidiana, osservandola come una catena che si autoalimenta. Il dialogo con il mito di Milarepa mette in luce la possibilità della redenzione: se la sofferenza può essere causata, può anche essere trasformata. L'immagine di Milarepa in ascolto fa emergere che la redenzione non coincide con l'annullamento della sofferenza, ma con la capacità di accogliere e ascoltare: sé stessi, gli altri e la verità interiore. L'esito trasformativo consiste nel riconoscere l'ascolto come condizione per aprire uno spazio di trasformazione della sofferenza.

Saulo affronta il tema della sofferenza attraverso la riflessione sul desiderio, considerato il motore che muove l'esperienza umana. Nella storia di Milarepa riconosce il ruolo dei legami e degli attaccamenti che possono portare dolore, ma anche significato. Il confronto con l'immagine simbolica del dipinto di Köder apre una visione meno dualistica: gli stessi attaccamenti possono generare sofferenza o evoluzione. L'esito trasformativo consiste nel riconoscere che non si tratta di eliminare i desideri, ma di trovare un equilibrio maturo nel modo di viverli.

Sophie considera la vita un susseguirsi di sofferenze, interiori ed esterne. Il mito di Milarepa le mostra che la sofferenza può condurre alla ricerca di aiuto e alla possibilità di affidarsi all'altro come gesto di fiducia. Il rapporto tra Milarepa e il Lama Marpa diventa simbolo dell'umiltà necessaria per accettare il sostegno quando la sofferenza è troppo grande per essere affrontata da soli. L'esito trasformativo consiste nell'apertura a una nuova fiducia nella relazione e nell'accettazione dell'aiuto come atto di forza, non di debolezza.

Mauro vive la sofferenza come questione legata alla percezione soggettiva della realtà. Il confronto con la storia di Milarepa lo porta a riconoscere che la sofferenza non deriva solo dagli eventi, ma dal modo in cui essi vengono compresi e vissuti interiormente. Emergono così i temi della soggettività, del non dualismo e della responsabilità interiore. L'esito trasformativo della consulenza consiste nel riconoscere che la sofferenza può essere affrontata lavorando sulla propria visione interna, aprendo la strada a una ricerca su quali immagini e idee possano rafforzare la propria capacità di fronteggiare il dolore.

Donatella vive il tema della morte come limite radicale che mette in questione il senso della vita stessa. La pandemia ha intensificato la consapevolezza della fragilità umana, facendole percepire l'esistenza come appesa a un filo. Nel dialogo con il mito della barca del Sole, riconosce inizialmente la vita come lotta estenuante contro il caos, confermando la sua visione originaria. Tuttavia, la rinascita quotidiana del Sole le apre uno spazio nuovo: la possibilità di una vita oltre la morte e l'idea della resurrezione come continuità. L'esperienza simbolica del mito mette così in discussione la sua «fede tiepida» e riaccende il desiderio di una dimensione spirituale. L'esito trasformativo consiste nell'apertura a una speranza oltre la morte e nella riscoperta del valore della fede come chiave interpretativa dell'esistenza.

Per Luigi la vita è una lotta continua contro il dolore, la malattia e la morte, dimensioni che incontra quotidianamente. Nel mito della barca del Sole, egli riconosce la stessa tensione tra ordine e caos che percepisce nel mondo e nelle relazioni. La figura di Sia, simbolo della percezione, gli rivela che la lotta non è solo esterna, ma anche interiore: è nella coscienza che si gioca l'equilibrio tra luce e oscurità. La morte non appare quindi come un nemico da respingere, ma come parte del ciclo della realtà. L'esito trasformativo della consulenza è il riconoscimento di una lotta eroica interiore per mantenere la barca in equilibrio, anche di fronte alla sofferenza e alla finitezza.

Giorgia considera la vita e la morte come fenomeni naturali privi di significato ultimo, poiché la sostanza delle cose resta inaccessibile allo sguardo umano. Il mito della barca del Sole diventa per lei una rappresentazione simbolica del ciclo naturale. La notte infera rappresenta le paure e l'ignoto, mentre il giorno è la dimensione del visibile e dell'ordinato. Riflettendo su questa dinamica, Giorgia elabora l'idea di «connessione»: non si tratta di dominare o spiegare la morte, ma di collocare la propria esperienza personale all'interno del tutto. L'esito trasformativo consiste nell'apertura a una visione più ampia

in cui le vicende individuali risultano meno schiacciati quando comprese nel movimento complessivo della realtà.

Anna sente profondamente la paura della morte e della sofferenza, pur cercando di accettare la realtà senza giudizio. Il mito della barca del Sole le fa emergere l'idea che anche il divino attraversi la notte, sperando dolore e prova. La figura di Cristo introduce nella sua riflessione la dimensione dell'amore come risposta al mistero della sofferenza. La morte non si comprende attraverso spiegazioni razionali, ma nell'orizzonte di una relazione d'amore. L'esito trasformativo consiste nel riconoscere che l'amore, sia religioso sia umano, può instaurare speranza anche di fronte all'ignoto e rendere abitabile la fragilità dell'esistenza.

Erica interpreta la vita come prodotto di percezioni spesso illusorie e costruite. La morte, come la vita, è un fatto naturale, non carico di significati morali. Nel mito della barca del Sole, coglie la dinamica non duale della forza: ciò che difende può anche distruggere. La figura di Seth come difensore del Sole le rivela che gli elementi che temiamo non sono necessariamente negativi, ma dipendono da come li interpretiamo. L'esito trasformativo consiste nel riconoscere che non è la morte ad essere buona o cattiva, ma il giudizio che le attribuiamo. Accettare ciò che accade è un modo per affrontare la sofferenza con maggiore equilibrio.

Carlo concepisce la realtà come una rete di azioni interconnesse, dove ogni scelta, anche il non scegliere, produce effetti sugli altri. Nel dialogo con il mito di Arjuna e Krishna, rifiuta l'idea dell'abbandono totale alla volontà divina, ma riconosce nella storia la possibilità di trovare una via di pace indipendentemente dall'azione intrapresa. Il bene diventa per lui una scelta possibile in ogni condizione, come cura dell'altro oltre la logica causale degli eventi. L'esito trasformativo della consulenza risulta essere l'apertura alla possibilità del bene e della pace come scelte interiori, non dipendenti dalle circostanze.

Doris vive la propria esperienza esistenziale come una tensione costante tra ciò che si deve fare e ciò che si vorrebbe fare. Il confronto con il mito di Arjuna e Krishna porta in luce non solo la pluralità dei doveri, ma anche il valore dell'atteggiamento con cui si agisce. Pur non convincendola pienamente l'idea di distacco, Doris riconosce progressivamente l'importanza dell'amore altruistico come chiave capace di trasformare la relazione tra libertà e dovere. L'esito trasformativo consiste nell'intuire che non si tratta di

scegliere tra ciò che si desidera e ciò che si deve, ma di orientare entrambe le dimensioni attraverso una forma di amore gratuito e compassionevole.

Cristiano interpreta la vita contemporanea come attraversata dall'egoismo e dalla perdita di responsabilità collettiva. Attraverso il mito di Arjuna e Krishna, la riflessione si sposta dal piano esterno (il mondo sociale) al piano interiore (il mondo delle idee). Krishna diventa la voce della saggezza interna che chiama all'equanimità, mentre Arjuna rappresenta il dubbio e la frammentazione. La libertà non appare più come condizione esterna, ma come capacità di ascolto e di scelta interiore. L'esito trasformativo della consulenza è il riconoscimento che il dovere fondamentale è seguire la propria saggezza interiore e che la libertà coincide con uno stato di equilibrio e semplicità dell'animo.

Patrizia riconosce nell'essere umano un bisogno profondo di regole e doveri, pur sentendo la tensione verso la libertà individuale. Nel dialogo con il mito di Arjuna e Krishna, la sua attenzione si concentra sulla figura di Dio che si manifesta nella forma umile dell'auriga. Questa immagine le rivela l'umiltà come via per ridurre l'attaccamento ai desideri e ritrovare una pace più profonda. Il dovere assume così una dimensione interiore e spirituale, come responsabilità verso sé stessi e verso il divino. L'esito trasformativo consiste nel riconoscere l'umiltà come condizione per vivere la relazione tra dovere e libertà in modo meno conflittuale e più pacificato.

L'analisi dei contributi trasformativi interni alle consulenze della sperimentazione confermano in modo pratico l'apporto che le religioni, i miti, le immagini e i linguaggi simbolici possono dare alla consulenza filosofica e alle pratiche filosofiche.

CONCLUSIONI

La ricerca che ha condotto a questa tesi si è sviluppata a partire da una domanda antica ma ancora viva: la filosofia ha ancora un ruolo nella vita delle persone? Tale interrogativo, apparentemente semplice, racchiude una tensione che attraversa tutta la storia del pensiero: quella tra il sapere e la vita, tra la riflessione teorica e l'esperienza concreta. Nel corso dei secoli la filosofia ha spesso cercato di stabilire una determinata verità, di costruire sistemi, di garantire alla conoscenza una forma di stabilità. Eppure, la sua origine non è mai stata astratta: essa nasce dal turbamento, dallo stupore, dal bisogno umano di comprendere.

Nel tempo presente, dominato dalla velocità, dalla frammentazione e dall'immediatezza delle risposte, questa esigenza sembra essersi smarrita. L'uomo contemporaneo dispone di informazioni, comunica in continuazione ma fatica a dialogare. In questo scenario, la consulenza filosofica si presenta come una possibilità di rinnovamento: non come invenzione di una nuova disciplina, ma come ritorno a una forma originaria di filosofia vissuta. Essa ripropone la filosofia come esercizio di riflessione, come arte del pensare insieme, come spazio in cui il dialogo diventa strumento di conoscenza reciproca.

L'idea che la filosofia possa essere praticata, e non soltanto studiata, non è un'invenzione recente ma una riscoperta. Achenbach, Lahav e gli altri protagonisti del movimento contemporaneo della *Philosophische Praxis* hanno mostrato che la filosofia, per essere viva, deve uscire dai confini dell'accademia e tornare a confrontarsi con la vita reale delle persone. Ciò non significa semplificare il pensiero, ma renderlo nuovamente capace di incontrare l'esistenza, di interrogare il senso delle esperienze, di dare voce alle domande che abitano ogni essere umano.

Nel corso della ricerca, si è potuto osservare come la consulenza filosofica rappresenti un modo concreto di incarnare questa prospettiva. Essa non fornisce risposte precostituite, non propone modelli interpretativi o verità consolatorie: invita, piuttosto, a esercitare il pensiero. Il dialogo filosofico diventa un luogo di sospensione e di ascolto, dove le parole acquistano il loro peso e le domande ritrovano la loro dignità. In un tempo che privilegia la rapidità e la produttività, la consulenza filosofica reintroduce la lentezza come valore conoscitivo, l'interrogazione come atto di libertà, la riflessione come forma di cura educativa.

Ciò che emerge da questa prospettiva è che la filosofia conserva un ruolo attuale e necessario proprio nella misura in cui rinuncia al dominio del sapere per ritrovare la forza del domandare. Essa non è più soltanto disciplina, ma esperienza; non soltanto teoria, ma incontro. Il filosofo consulente non è un maestro né un terapeuta: è colui che si espone al dialogo, che accompagna il pensiero dell'altro verso una direzione non conosciuta.

Il risultato della consulenza filosofica non risiede in una soluzione ma nella trasformazione dello sguardo. I colloqui condotti e analizzati durante la sperimentazione hanno mostrato che il semplice atto di *pensare insieme* può generare un cambiamento profondo nella relazione che ciascuno intrattiene con se stesso e con la propria esperienza. La filosofia si rivela così una forma di conoscenza come capacità di vedere diversamente. È in questo passaggio – dal sapere al comprendere – che essa ritrova la propria forza antropologica e culturale.

La sperimentazione ha confermato che, nel contesto del colloquio filosofico, il consulente non viene trattato come paziente o discepolo ma come interlocutore pensante, dotato di una propria capacità di riflessione. L'incontro non è asimmetrico ma orizzontale e dialogico: il consulente non interpreta dall'esterno ma si espone, insieme all'altro, al rischio del domandare. In questo modo, la filosofia riacquista la sua funzione etica e pedagogica originaria: formare la mente e la coscienza, non attraverso l'imposizione di norme ma attraverso un esercizio autarchico.

La prima domanda che orienta questa ricerca — in che modo la filosofia può avere un ruolo pratico nella vita delle persone — trova oggi una risposta tanto chiara quanto esigente: sì, la filosofia mantiene un ruolo essenziale quando è in grado di tornare alla sua essenza originaria e alla sua vocazione pratica. Essa non può più limitarsi a essere disciplina teoretica, né mero sapere storico o accademico; deve tornare a essere forma di esperienza, pratica condivisa, spazio in cui la parola filosofica si intreccia con la vita. La filosofia non sopravvive ripiegandosi su sé stessa, utilizzando linguaggi e strade sempre più inaccessibili alle persone che non hanno un determinato bagaglio specialistico di competenze.

Ogni colloquio filosofico diventa un microcosmo di pensiero condiviso, un laboratorio in cui la filosofia torna a essere generatrice. L'esito complessivo della ricerca conferma dunque che la consulenza filosofica mantiene la propria funzione antropologica e sociale: aiutare le persone a interrogare le proprie e altrui convinzioni, a riconoscere i significati

impliciti dell'esperienza umana e accedere a pensieri più profondi. In un contesto culturale in cui la produzione di risposte immediate ha sostituito la pazienza della riflessione, la filosofia offre ciò che manca: la capacità di sospendere, di problematizzare e di ascoltare. L'interesse e l'apprezzamento delle persone partecipanti alla sperimentazione relativamente all'esperienza delle consulenze filosofiche di questa ricerca sono la conferma di un ruolo e di uno spazio per le pratiche filosofiche.

La seconda domanda di ricerca, riguardante la distinzione epistemologica della consulenza filosofica dalle discipline affini, ha richiesto un chiarimento metodologico. Il confronto con psicologia, psicoterapia, counseling e direzione spirituale ha messo in luce che la consulenza filosofica si muove in un campo autonomo: essa non risolve, non cura e non salva. È chiaro dalla prima parte di questo lavoro di ricerca che, seppur le discipline comunichino tra loro e si contaminino, la psicoterapia abbia come categorie di riferimento quelle della malattia e della guarigione. Il counseling, nelle sue diverse forme, è orientato alla risoluzione di problemi. La direzione spirituale, seppur anch'essa affine alla consulenza filosofica, si pone all'interno di una dimensione e di una domanda relativa alla fede. Alcuni approcci della consulenza filosofica si sono più strettamente legati ad altre discipline: al counseling, alla psicoanalisi, alla psicologia in generale e ad approcci spirituali. Dalla rassegna delle esperienze e dal dibattito tra i professionisti, emerge un tipo di consulenza filosofica che è riuscita e riesce a mantenersi eminentemente filosofica. È il caso originario del fondatore Gerd Achenbanch ma anche di Ran Lahav. La consulenza filosofica ha come oggetto un tema, una visione o rappresentazione e non la propria storia personale. La consulenza filosofica parte dal presupposto di una natura filosofica di ciascun essere umano. Da questa prospettiva emerge un tratto decisivo: la consulenza filosofica non è un ibrido tra filosofia e psicologia, ma una forma di filosofia autonoma dotata di una propria epistemologia dialogica e di un proprio statuto pratico.

La terza domanda — se il linguaggio simbolico e religioso abbia un ruolo trasformativo nella vita delle persone e nella consulenza filosofica — trova nella ricerca una risposta positiva e articolata. La filosofia moderna, nella sua tensione razionalistica, ha spesso relegato il simbolico a una dimensione primitiva. Tuttavia, il lavoro svolto ha mostrato che il simbolo non è un residuo del pensiero mitico ma una struttura originaria della conoscenza. All'interno della consulenza filosofica, il linguaggio simbolico assume una funzione ermeneutica di primaria importanza. I simboli, le immagini, le narrazioni

religiose e mitiche forniscono un vocabolario condiviso attraverso cui l'essere umano può esprimere ciò che non riesce a dire in termini puramente razionali. Durante la sperimentazione, l'introduzione di elementi mitici ha generato nei partecipanti un movimento di riconoscimento e risonanza, mostrando che la cultura religiosa, pur in contesti secolarizzati, continua a costituire una memoria viva dell'umano. Il simbolo, e il mito come luogo primario del linguaggio simbolico, collega a quell'alterità che ci porta alla dimensione di saggezza, così come descritta da Ran Lahav: ad uno spazio profondo di significati da cui emergono nuove voci. La polifonia, generata dal tesoro di saggezza dei pensatori della trasformazione di Lahav, trova un corrispettivo più ampio nel tesoro di legami e collegamenti tipici della natura simbolica. L'infinità delle voci simboliche è quella che riesce a collegare lo stesso personaggio a pensieri ed esiti diversi. È così che alcuni partecipanti rivedono in Hator il simbolo della maternità e della capacità di accudire, altri vedono una chimera irraggiungibile, altri la benevolenza e altri ancora una fase della vita. Allo stesso modo, la dea leonessa Sekhmet rappresenta un pericolo da temere ma anche il senso di libertà positiva, un'esplosione che non si è riuscita a controllare, una forma irata che è in noi oppure una versione dell'illuminazione e della santità. Nel mito di Prometeo, alcuni rivedono in lui il colpevole trasgressore delle regole e altri un vero e proprio salvatore dell'umanità. Zeus è simbolo della giustizia e dell'equità per qualcuno e per qualcun altro rappresenta il conformismo delle regole sociali.

Il linguaggio simbolico delle religioni non è stato trattato come contenuto di fede, ma come patrimonio culturale e antropologico. Esso offre all'individuo la possibilità di comprendere sé stesso attraverso immagini universali: il viaggio, la prova, la colpa, la rinascita, la luce, l'ombra. Nella consulenza filosofica, questi simboli agiscono come mediatori del senso, come strumenti che permettono di collegare la dimensione personale ad una dimensione ulteriore. La filosofia interroga criticamente i linguaggi religiosi, mentre la religione, nella sua forma simbolica, restituisce alla filosofia la profondità dell'immaginazione e dell'esperienza. Schelling lo aveva già intuito, sostenendo che la mitologia non fosse un'invenzione, ma una produzione necessaria della coscienza umana. Riprendere questa intuizione significa riconoscere che la riflessione filosofica non può esaurirsi nel concetto: deve aprirsi al linguaggio simbolico come forma complementare di conoscenza.

I colloqui reali e le esperienze condotte nella sperimentazione hanno mostrato che la filosofia, quando diventa pratica condivisa, genera nei partecipanti un mutamento di visione. Non si tratta di effetti terapeutici, ma di aperture trasformative a significati e a domande più profonde. Questo spostamento costituisce il cuore stesso e istitutivo di una *consulenza filosofica simbolica*: l'essere umano in quanto *Homo religiosus* ha la possibilità di attingere a nuove visioni grazie ai simboli provenienti dal pensiero religioso e, in particolare, dal mito. Questa trasformazione, spesso sottile ma profonda, si è manifestata in modi differenti: nella capacità di sospendere il giudizio, nel riconoscere la complessità, nel riscoprire la libertà del pensare senza vincoli immediati di utilità e nel farsi nuove domande. È così che in alcuni casi, partendo dal tema della paura e ragionando sul simbolismo di San Giorgio, una partecipante arriva a domandarsi che funzione abbia la fede e ad aprirsi per la prima volta a questa dimensione. Qualcuno rimane affascinato dall'imperturbabilità del Santo di fronte alla paura comune verso il drago. Proprio il drago è in una prima fase visto da qualcuno come il simbolo di ostacoli esterni, relativi al mondo, per poi aprirsi ad una voce nuova che indica il drago come l'insieme delle proprie paure. Qualcuno osserva nella leggenda, e ancor più visibilmente nel dipinto di Paolo Uccello, che il drago non è incatenato ma portato a passeggio con un delicato filo. Si può quindi fare una parte del percorso insieme alle proprie paure. La visione si apre anche nei confronti dei diversi elementi legati al simbolismo di Cernunnos: il serpente, che prima sembra un nemico, può divenire simbolo di saggezza e attenzione. La scena di Cernunnos tra la fiera e la sua preda sembra terribilmente seria in un primo tempo per poi lasciare spazio al dubbio relativo al gioco, simbolo della leggerezza esistenziale con cui poter osservare. Le vicende di Abramo e Isacco aprono al simbolismo dell'invisibile, del buio, dell'alterità e del sacrificio. Se in una prima fase, alcuni reputano le vicende come negative, il dialogo porta a scoprire altri significati di generosità e legati alla dimensione ideale, spirituale e ulteriore. L'idea iniziale di un destino già deciso e che subiamo, nella vicenda di Krishna e Arjuna, si trasforma in una visione che vede nel dover seguire la propria saggezza una fonte di benessere e illuminazione. C'è chi, infine, partendo da una visione materialista della morte come conclusione di tutto, si apre attraverso il mito della barca solare, all'idea di una dimensione ulteriore più spirituale.

Nelle consulenze analizzate e nei risultati, emerge con chiarezza che la trasformazione non avviene sul piano della soluzione tecnica del problema, ma nella riformulazione del modo di pensare e abitare l'esperienza. Nel ciclo di consulenze orientate al tema

dell'amore, la trasformazione riguarda il passaggio dalla logica del sacrificio alla reciprocità. All'inizio, l'amore è concepito come dono unilaterale che tende a negare la soggettività di chi ama; attraverso il mito, però, prende forma la possibilità di un amore che non annulla, ma riconosce l'altro come altro, permettendo di includere il diritto di essere riconosciuti. L'amore appare così non più come abnegazione totale, ma come relazione tra due soggettività che si incontrano, si ascoltano e si riconoscono reciprocamente.

Una seconda linea trasformativa riguarda il rapporto con lo scopo e il senso. In questi percorsi, la vita era inizialmente interpretata come orientata alla realizzazione di obiettivi o risultati. Il mito introduce invece la dimensione del limite, della fragilità e della finitezza, aprendo la strada a un diverso modo di intendere il vivere: non più come inseguimento di scopi, ma come attenzione alla qualità dell'esperienza, al modo in cui la vita viene abitata e attraversata. Il senso emerge così non come traguardo, ma come processo continuo di equilibrio e rinegoziazione.

Una terza trasformazione significativa riguarda il rapporto con il turbamento e la paura. In questi casi, il turbamento non viene più vissuto come qualcosa da eliminare, reprimere o evitare, ma come parte strutturale dell'esperienza umana, come passaggio necessario nell'incontro con il reale. Il mito introduce qui la nozione di fiducia: fiducia come affidamento a un orientamento interiore, a una relazione, a un valore. In questo modo, la paura non scompare, ma diventa attraversabile, resa vivibile perché sostenuta.

La quarta linea si concentra sull'equilibrio tra istinto ed elaborazione razionale. I percorsi relativi a questa dimensione mostrano come l'equilibrio non consista nel dominare l'istinto attraverso la ragione, né nel lasciarsi travolgere dall'emotività; al contrario, esso prende forma in un tempo di maturazione interiore, in cui la persona impara a integrare e modulare i propri movimenti emotivi. L'equilibrio diventa così effetto della conoscenza di sé, e non risultato di controllo o repressione.

Una quinta linea si sviluppa nel confronto con la morte e la sofferenza. Qui la trasformazione riguarda la possibilità di riconciliazione con il limite. La morte e il dolore non appaiono più come scandali che negano il senso, ma come elementi costitutivi della condizione umana, dentro cui può emergere un significato condivisibile. Il mito introduce forme simboliche che permettono alla persona di concepire la finitezza non come perdita, ma come condizione del valore della vita e come orizzonte in cui diventa possibile parlare di speranza.

Infine, nei percorsi in cui emerge il tema del dovere, la trasformazione consiste nel passaggio da un dovere vissuto come obbligo imposto dall'esterno a un dovere riconosciuto come scelta interiore, orientata dalla propria verità e responsabilità. La libertà non è intesa come assenza di vincoli, ma come capacità di decidere da quale principio farsi guidare.

Nella sperimentazione, la dimensione del tempo si è rivelata cruciale. L'intervento filosofico richiede un ritmo differente da quello delle relazioni quotidiane o terapeutiche. Il pensiero ha bisogno di maturare, di sostare, di sostenersi nel silenzio. Molti partecipanti, abituati alla rapidità e alla reattività dei contesti digitali e professionali, hanno vissuto il tempo più lento della consulenza come spazio di libertà: il tempo sospeso dell'ascolto e della riflessione si è rivelato come condizione stessa della comprensione.

La lentezza filosofica, intesa non come inerzia ma come profondità, è divenuta una forma di resistenza culturale contro la logica della prestazione e della produttività. In questo senso, la consulenza filosofica si configura anche come una pratica politica del tempo, un gesto di liberazione rispetto al ritmo imposto dalla società contemporanea. Pensare richiede tempo, e restituire tempo al pensiero è già un atto critico e trasformativo.

Un altro aspetto emerso con forza riguarda la presenza. L'esperienza diretta del dialogo, nella sua forma incarnata, ha mostrato come il corpo e la prossimità fisica costituiscano elementi fondamentali del processo di comprensione. I colloqui svolti in presenza hanno prodotto una qualità relazionale e un'intensità emotiva non comparabile con quelli condotti in forma mediata o online. Il contatto visivo, il tono della voce, la postura, il silenzio condiviso — tutti elementi spesso trascurati nelle pratiche digitali — sono risultati parte integrante della fenomenologia del dialogo.

La dimensione online, pur offrendo accessibilità e comodità, si è rivelata inadeguata a restituire la densità esperienziale dell'incontro. Essa rischia di ridurre il colloquio filosofico a una conversazione informativa o consulenziale, priva di quella tensione ermeneutica che nasce dal confronto vivo tra due coscienze presenti. Non si tratta di un rifiuto della tecnologia, ma di un riconoscimento dei suoi limiti: il dialogo filosofico richiede un contesto incarnato che renda possibile la fusione degli orizzonti, nel senso gadameriano del termine.

Anche l'utilizzo di immagini ha accompagnato e aiutato positivamente il dialogo. Molti partecipanti, nel corso delle consulenze, hanno spontaneamente fatto ricorso alle

immagini dei personaggi e delle diverse parti del mito per riflettere sui temi: il cammino, la prova, la colpa, la rinascita, il sacrificio, la luce e l'ombra, il serpente, il drago, la principessa, la leonessa, il centauro e così via. Questi riferimenti, pur non religiosi in senso confessionale, hanno rivelato la persistenza di un immaginario collettivo che continua a strutturare la comprensione dell'esistenza e a formare l'essere umano.

Un ulteriore elemento emerso riguarda la dinamica intersoggettiva del dialogo. Nei colloqui analizzati, si è potuto osservare come la comprensione non sia mai un atto unilaterale ma una costruzione reciproca. Il consultante non riceve significati già dati, ma li co-costruisce insieme al filosofo, in un movimento di reciproca interpretazione.

Dal punto di vista metodologico, la sperimentazione ha evidenziato anche alcune criticità operative: la necessità di tempi e luoghi determinati per la consulenza, la scarsa letteratura di riferimento e la scelta di una dimensione individuale. L'esperienza condotta suggerisce che la consulenza filosofica funzioni tanto più quanto meno pretende di essere funzionale.

La dimensione collettiva della consulenza filosofica simbolica è rimasta sullo sfondo ma potenzialmente decisiva. L'esperienza dei Café Philo, dei seminari comunitari e delle pratiche dialogiche di gruppo mostra che la filosofia, oltre che strumento individuale di consapevolezza, può divenire dispositivo sociale di pensiero condiviso. La ricerca futura dovrebbe approfondire questa direzione, esplorando le modalità con cui la consulenza filosofica simbolica può assumere una forma comunitaria, capace di promuovere la riflessione critica all'interno di contesti educativi, organizzativi e civici attraverso il contributo trasformativo del mito.

La *consulenza filosofica simbolica* è una pratica agli esordi per poter valutare compiutamente tutti i suoi aspetti ma da questo lavoro emerge quanto possa avere un ruolo pratico nella vita delle persone e che possa generare nuovi approcci ad altre pratiche filosofiche. Le scienze delle religioni assumono un ruolo centrale, portano così a nuove pratiche filosofiche delle religioni e ad aprire ad un nuovo spazio di studio e ricerca. Novità non solo applicativa ma anche un nuovo modo di guardare al contributo simbolico e religioso: non solo uno studio razionale del fenomeno religioso ma uno studio laico finalizzato al dialogo, alla domanda, alla pratica e alla saggezza.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO N. (ed), *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 2019³, p. 1038
- ACHENBACH G.B., *Consulenza Filosofica. Dialogo tra il filosofo e il cittadino*, Apogeo, Milano 2004
- ACHENBACH G.B., *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità di vita*, Feltrinelli, Milano 2018², pp. 19-20
- ADDIS D.R., *Where Imagination Lives in Your Brain*, Scientific American, 2023
- AGUTI A., *Filosofia della religione. Storia, temi, problemi*, La Scuola, Brescia 2013, pp. 98-99
- ALETTI M., *Psicologia della religione*, in G. Filoramo – M.C. Giorda – N. Spineto (a cura di), *Manuale di scienze della religione*, Brescia 2019, pp. 110-111
- ALLEN J.P., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2005, §263, pp. 58–59
- AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION (2020). *Dictionary of Psychology*, Washington DC: APA, p. 15.
- APOLLODORO, *Biblioteca*, a cura di Maria Grazia Ciani, Mondadori, Milano 2000, II, 5, 11, p. 147
- ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2017
- ARISTOTELE, *Poetica*, a cura di M. Valgimigli, Laterza, Bari 1974, p. 61
- ASSMANN J., *La memoria culturale*, Einaudi, Torino 1997, p. 83
- ASSOCIAZIONE PHRONESIS, *Presentazione*, in www.associazionephronesis.com (cons. 20/10/2024)
- ATENE0 PONTIFICIO REGINA APOSTOLORUM, Master di primo livello in Consulenza Filosofica e Antropologia Esistenziale, in www.upra.org (cons. 20/10/2024)
- ATKINSON R., *L'intervista narrativa*, Cortina, Milano 2002
- BACHELARD G., *L'acqua e i sogni*, SE, Milano 2002
- BACHELARD G., *L'aria e i sogni*, Dedalo, Bari 1990
- BACHELARD G., *La poetica del sogno*, Dedalo, Bari 1992, p. 102
- BACHELARD G., *La poetica della rêverie*, Dedalo, Bari 1975, pp. 15-71
- BACHELARD G., *La poetica dello spazio*, Dedalo, Bari 1975
- BACHELARD G., *La psicoanalisi del fuoco*, Dedalo, Bari 1980
- BACHOFEN J.J., *Il matriarcato*, Einaudi, Torino 1988, p. 16
- BARTOLINI P. - MIRABELLI C., *L'analisi filosofica. Avventure del senso e ricerca mitografica*, Mimesi, Milano-Udine 2019
- BAUMAN Z., *Amore liquido: sulla fragilità dei legami affettivi*, Laterza, Bari 2004
- BELLAH R.N., *La religione civile in America*, Laterza, Bari 2011, pp. 45-50
- BENCIVENGA E., *Per gioco e per passione*, Di Renzo, Roma 1999, p. 54

- BERGER P., *La desecolarizzazione del mondo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008, pp. 11-13
- BERGER P., *La sacra volta*, Sugarco, Milano 1984, p. 37
- BERGER P.L. – LUCKMAN T., *La realtà come costruzione sociale*, Mulino, Bologna 1997, pp. 57-65
- BERGER P.L., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Anchor Books, New York 1967, pp. 133-135
- BERGSON H., *Le due fonti della morale e della religione*, Edizioni di Comunità, Milano 1947, pp. 127-132
- BERRA L., *L'identità del counseling filosofico: rapporti con la consulenza filosofica e la professione di psicologo*, Rivista Italiana di Counseling Filosofico, 8 (2012), p. 36
- BERRA L., *La professione del Counselor Filosofico*, Rivista Italiana di Counseling Filosofico, 14 (2018), p. 2
- Bhagavadgītā. Il canto del Beato*, trad. e commento di Raimon Panikkar, BUR, Milano 2001, p. 64 (BhG 2,47)
- Bhagavadgītā.*, trad. e introduzione di Giuliano Boccali, Einaudi, Torino 2014, pp. 43–102
- BLUMENBERG H., *Elaborazione del mito*, Il Mulino, Bologna 1991
- BLUMENBERG H., *Il futuro del mito*, a cura di G. Leghissa, Medusa, Milano 2002, p. 11
- BLUMENBERG H., *Il lavoro sul mito*, Il Mulino, Bologna 2006, pp. 9-59
- BOBER P.F., *Cernunnos: Origin and Transformation of a Celtic Divinity*, in *American Journal of Archaeology*, LV, 1951, pp. 13–51
- BRANCALEONE F., *Logos. Significatività esistenziale e comunicazione terapeutica*, Gli archi, Torino 1989, pp. 44-78
- Brihad-āranyakā Upanishad* I 4, 11-13
- BRUZZONE D., *Consulenza filosoficamente orientata. La logoterapia di Viktor E. Frankl come prototipo*”, *Ricerca di senso*, n. 3, Alaef 2009, p. 240
- CARMICHAEL S., *The Neurobiology of Imagination: Possible Role of Interaction-Dominant Dynamics and Default Mode Network*, *Frontiers in Psychology*, 2013
- CARNICELLA A. (a cura di), *Ventennale Phronesis, intervista a Carlo Basili, Augusto Cavadi, Giorgio Giacometti, Marta Mancini, Davide Miccione, Neri Pollastri, Norma Romano, Alessandro Volpone, Stefano Zampieri, Chiara Zanella*, *Phronesis. Semestrale di filosofia, consulenza e pratiche filosofiche*, Anno IV seconda serie, 6 (2003), pp. 11-13
- CARNICELLA A., *Intervista a Davide Miccione*, *Phronesis. Semestrale di filosofia, consulenza e pratiche filosofiche*, seconda serie, 3 (2020), pp. 84-85
- CASANOVA J., *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, 1994, pp. 3-21
- CASSIRER E., *Filosofia delle forme simboliche. I: Il linguaggio*, La Nuova Italia, Firenze 2009, vol. I, pp. 20-130

- CASSIRER E., *Filosofia delle forme simboliche. II: Il pensiero mitico*, PGreco, Milano 2015, vol. II, p. 44-212
- CASSIRER E., *Il mito dello Stato*, La Nuova Italia, Firenze 1971, p. 25
- CASSIRER E., *Saggio sull'uomo*, Armando Editore, Roma 2001
- CELSE, *Il Discorso vero*, in *Origine, Contro Celso*, a cura di M. Simonetti, Città Nuova, Roma 2000, vol. I, pp. 17-29
- Chāndogya Upaniṣad* VIII, 1, 1-2, Olivelle, Oxford University Press, Oxford 1998, p. 389
- CHEN Q. –KENETT Y.N. –CUI Z., «ET AL.», *Dynamic switching between brain networks predicts creative ability*, in *Nature Communications* 2025, Commun. Biol. 8, (54) 2025
- CICERONE, *La natura divina*, Rizzoli, Milano 2000, p. 215
- CLEMENTE ALESSANDRINO, *Il Pedagogo*, a cura di D. Tessore, Città Nuova, Roma 2005
- CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* (21 novembre 1964), n. 25
- CORBIN H., *Corpo spirituale e Terra celeste. Dall'Iran Mazdeo all'Iran sciita*, Adelphi, Milano 1986, p. 92
- CORBIN H., *L'immaginazione creatrice nell'islam*, Adelphi, Milano 1991, p. 98
- CREUZER G.F., *Simbolica e mitologia*, a cura di Giampiero Moretti, Editori Riuniti, Roma 2004, p. 35
- CREUZER G.F., *Simbolica e mitologia. Descrizione generale dell'ambito simbolico e mitico*, Spirali, Milano 1983, p. 23
- D'ANDREA F., *Come il pane. Poesie d'altrove*. Graficheditore, Lamezia Terme 2021 e F. D'ANDREA, *A passo di capre. Liriche per la contemplazione filsoofica*. Graficheditore, Lamezia Terme 2019
- DA VARAZZE JACOPO, *Legenda Aurea*, a cura di Carlo Delcorno, Mondadori, Milano 1999, pp. 297–301
- DANIÉLOU A., *Miti e dei dell'India. I mille volti del pantheon induista*, BUR, Milano 2018³, pp. 20-413
- DANIÉLOU J., *I simboli cristiani primitivi*, Arkeios, Roma 1977², pp. 7-8
- DE MARTINO E., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino 2002, p. 42
- DE SAUSSURE F., *Corso di linguistica generale*, Laterza, Bari 1972, pp. 85–90
- DEL MONTE C., *Hans Blumenberg, Elaborazione del mito*, in *Bibliomanie. Letterature, storiografie, semiotiche*, 32, no. 8, gennaio/aprile 2013, p. 2
- DEMETRIO D., *L'educazione autobiografica. Per una filosofia della memoria*, Cortina, Milano 2020, p. 45
- DEMETRIO D., *Raccontarsi. L'autobiografia come cura di sé*, Cortina, Milano 1995, p. 14
- DESCARTES R., *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Bari 2001, p. 60.

- DI NOLA A., «Religione», in *Enciclopedia delle religioni*, vol. V, Vallecchi, Firenze 1973, coll. 227
- DIANA M., *Contaminazioni necessarie. La cura dell'anima tra religioni, psicoterapia, counselling filosofici*, Moretti & Vitali, Bergamo 2008, p. 21-23
- DILTHEY W., *Introduzione alle scienze dello spirito*, Einaudi, Torino 1974, p. 122
- DIONE CRISOSTOMO, *Oratio XII*, in *Discorsi*, A. Neschke-Hentschke (ed), ETS, Pisa 2005, vol. II, pp. 121-140
- DONALD M., *Le origini della mente moderna*, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 125–130
- DUMÉZIL G., *Miti e dèi indoeuropei*, Raffaello Cortina, Milano 2005, p. 12-55
- DURAND G., *L'imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*, Hatier, Paris 1994, pp. 26-27-30
- DURAND G., *L'homme religieux et ses symboles*, in J. RIES, *Le origini e il problema dell'Homo religiosus*, Jaca Book, Milano 1989, 71-119
- DURAND G., *L'immaginazione simbolica. Il ritorno del simbolo della società tecnologica*, Red, Como 2002⁶, p. 65
- DURAND Y., *Le test archétypal à neuf éléments*, in *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, n. 1, 1962
- DURKHEIM É., *Le forme elementari della vita religiosa*, Comunità, Milano 1963, pp. 47-415
- DURKHEIM É., *Le formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique australien*, F. Alcan, Paris 1912, pp. 466-467
- DURRWELL F.X., *Lo Spirito Santo alla luce del mistero pasquale*, Paoline, Cinisello Balsamo 1985, pp. 13-14
- Edda poetica*, a cura di L. D. Zambon, Adelphi, Milano 2019, pp. 123–124 (Völuspá 25)
- ELIADE M., *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris 1963, p. 15
- ELIADE M., *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Roma 2006, p. 18-35
- ELIADE M., *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 12–128
- ELIADE M., *Immagini e simboli*, Jaca Book, Milano 2021⁶, p. 20-154
- ELIADE M., *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, edizioni Mediterranee, Roma 1974, p. 287
- ELIADE M., *Mefistofele e l'androgino*, Edizioni Mediterranee, Roma 2001, p. 179
- ELIADE M., *Mito e realtà*, Borla, Roma 1973, p. 14
- ELIADE M., *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2001, p. 37
- ENGEL P., *Filosofia e psicologia*, Einaudi, Torino 2000, pp. 84-90
- Epigraphic Survey, Medinet Habu, Volume III: The Calendar and Related Texts*, University of Chicago, 1940, tavv. 58–60
- ESIODO, *Opere e i giorni*, a cura di G. Arrighetti, Einaudi, Torino 1999, pp. 78–81

- FABRI U., *Antropologia culturale. Introduzione ai concetti e ai metodi*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 5
- FABRIS A., *Filosofia delle religioni*, Carocci, Roma 2015², p. 14-60
- FACCHINI G., *Antropologia: evoluzione biologica e culturale dell'uomo*, La Scuola, Brescia 2003, p. 21
- FAULKNER R.O., *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford University Press, Oxford 1969, p. 83
- FERENCZI S., *Sull'ontogenesi dei simboli*, in ID., *Opere*, Raffaello Cortina, Milano 1988-1992, vol. II, pp- 88-89
- FERRARIO G., *Il linguaggio del mito*, Meltemi, Roma 2001, pp. 120-122
- FERRARIO G., *Strutture del mito*, Mimesis, Milano 2018, p. 112
- FICHTE J.G., *La destinazione dell'uomo*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 112.
- FILORAMO G. - MASSENZIO M. - RAVERI M.- SCARPI P. (a cura di), *Manuale di storia delle religioni*, Laterza, Bari 2024²⁸, pp. 553-566
- FILORAMO G.– PRANDI C., *Le scienze delle religioni*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 9
- FILORAMO G., *Che cos'è religione. Temi, metodi, problemi*, Einaudi, Torino 2004, p. 86
- FIRTH R., *Simboli pubblici e privati*, Laterza, Bari 1975, p. 106
- FISCHER E., *How to Practise Philosophy as Therapy: Philosophical Therapy and Therapeutic Philosophy*, *Metaphilosophy*, 42, 1–2 (2011), pp. 51–55
- FRANKL V.E., *In principio era il senso*, Editrice Queriniana, Brescia 1995, p. 35
- FRANKL V.E., *Uno psicologo nei lager*, Ares, Milano 2009, pp. 25-126
- FRATTALONE N., *Direzione spirituale*, LAS, Roma 2013², p. 178-214
- FRATTALONE R., *Direzione Spirituale*
- FRAZER J.G., *Il ramo d'oro*, Boringhieri, Torino 2021⁶, pp. 16-303
- FREUD S., *Compendio di psicoanalisi*, Boringhieri, Torino 1980, p. 57
- FREUD S., *Introduzione alla psicoanalisi*, in ID., *Opere*, Boringhieri, Torino 1968-1993, vol. VIII, pp- 321-322
- FREUD S., *L'interpretazione dei sogni*, in ID., *Opere*, Boringhieri, Torino 1968-1993, vol. III, p. 323
- FREUD S., *La perdita di realtà nella nevrosi e nella psicosi*, in ID., *La teoria psicoanalitica*, Bollati Boringhieri, Torino 2012², p. 364
- FREUD S., *Letters of Sigmund Freud*, Harcourt, New York 1960, p. 436
- FRYE N., *Il grande codice*, Einaudi, Torino 1986, p. 17
- FUREDI F., *Culture of fear: risk taking and the morality of Low Expectation*, Cassel, London 1997
- FUREDI F., *Il nuovo conformismo. Troppa psicologia nella vita quotidiana*, Feltrinelli, Milano 2005, p.23
- GADAMER H.G., *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, p. 379

- GALIMBERTI U., *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli, Milano 2024, pp. 10-199
- GALIMBERTI U., *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999
- GALIMBERTI U., *Se un filosofo ti prende in cura*, Repubblica, 15 dicembre 2004
- GENTILE E., *La democrazia di Dio. La religione americana nell'era dell'impero e del terrore*, Laterza, Bari 2006, pp. 15-19
- GIACOMETTI G. (a cura di), *Sofia e psiche. Consulenza filosofica e psicoterapie a confronto*, Liguori editore, Napoli 2010, pp. 1-8
- GIACOMETTI G., *Platone 2.0. La rinascita della filosofia come palestra di vita*, Mimesis, Milano 2016, pp. 386-641
- GIAMBILICO, *I Misteri degli Egizi*, a cura di E. Peruzzi, Laterza, Bari 2009, pp. 112-148
- GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica postsinodale *Reconciliatio et Penitentia* (2 dicembre 1984), n. 29
- GIVONE S., *Disincanto del mondo e pensiero tragico*, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 86
- GREEN M.J., *Symbol and Image in Celtic Religious Art*, Routledge, London 1989, pp. 43–54
- GRIMAL N., *Storia dell'antico Egitto*, Laterza, Bari 2021¹⁶, pp. 54-55
- HADOT P., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005, pp. 21-49
- HADOT P., *La filosofia come modo di vivere*, Einaudi, Torino 2008, pp. 124-138
- HALKIN F. (a cura di), *Le passioni di san Giorgio martire*, in *Bibliotheca Hagiographica Graeca et Latina*, Bruxelles 1980
- HEGEL G.W.F., *Estetica*, Feltrinelli, Milano 1963, p. 402
- HEGEL G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 2008, p. 50
- HERVIEU-LÉGER D., *Il pellegrino e il convertito*, Laterza, Bari 2003, pp. 52-56
- HILLMAN J., *Figure del mito*, Adelphi, Milano 2014², p. 239-245
- HILLMAN J., *Il mito dell'analisi*, Adelphi, Milano 1995, p. 98
- HILLMAN J., *Il sogno e il mondo infero*, Adelphi, 2023¹¹, p. 70
- HORNUNG E., *L'aldilà egiziano. Il Libro della Vacca Celeste*, Einaudi, Torino 1999, pp. 39-49
- HORNUNG E., *L'uno e il molteplice. Teologia egizia*, Einaudi, Torino 1992, pp. 112–115
- HUME D., *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Bari 1987, p. 315.
- HUSSERL E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Einaudi, Torino 1961
- Il Libro dei Morti degli Antichi Egizi*, Newton Compton, Roma 2001, cap. 15, pp. 87–89 (Libro dei Morti, capitolo 15)
- IMODA F., *Sviluppo umano, psicologia e mistero*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2005, p. 224-226
- JASPERS K., *Filosofia*, a cura di U. Galimberti, Utet, Torino 1978, pp. 590-621

- JESI F., *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 1979-2001, p. 111
- JONGSMA I., *Philosophical Counseling in Holland: History and open Issues*, in R. Lahav e M. Tillmans, *Essays on Philosophical Counseling*, University Press of America (1995)
- JUNG C.G., *Energetica psichica*, in ID., *Opere*, Boringhieri, Torino 1969-1993, vol. VIII, pp. 301-303
- JUNG C.G., *L'uomo e i suoi simboli*, BUR, Milano 2007⁵, pp. 45-56
- JUNG C.G., *La vita simbolica*, in ID., *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino 1969-1993, vol. 18, pp. 426-427
- JUNG C.G., *Psicologia e alchimia*, Bollati Boringhieri, Torino 1983, p. 265
- JUNG C.G., *Ricordi, sogni, riflessioni*, Il Saggiatore, Milano 1965, p. 280
- JUNG C.G., *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche*, in ID., *Opere*, Boringhieri, Torino 1969-1993, vol. VIII, p. 240
- JUNG C.G., *Tipi psicologici*, in ID., *Opere*, Boringhieri, Torino 1969-1993, pp. 469- 648
- KANT I., *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 7
- KANT I., *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 2007, p. 34.
- KERÉNYI K., *Gli dèi e gli eroi della Grecia*, Garzanti, Milano 1989, p. 13
- KERÉNYI K., *Miti e misteri*, Bollati Boringhieri, Torino 1962
- L. PAREYSON, *Stupore della ragione e angoscia di fronte all'essere*, in ID., *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino 1994, p. 402
- LACAN J., *Il seminario sulla lettera rubata*, in *Scritti*, Einaudi, Torino 1978, vol. I, p. 49
- LAHAV R. – TILLMANN M., *Essays on Philosophical Counseling*, University Press of America, Lanham (1995)
- LAHAV R., *Che cos'è la deep philosophy? Filosoofia della nostra profondità interiore*, Lovey Book, Hardwik 2021
- LAHAV R., *Comprendere la vita*, Apogeo, Milano (2004), pp. 9-142
- LAHAV R., *Contemplazione filosofica. Teoria e tecniche del contemplativo*, Lovey Book, Hardwik 2018, pp. 17-66
- LAHAV R., *Il gruppo deep philosophy*, Lovey Book, Hardwik 2019², pp. 4-85
- LAHAV R., *Is Philosophical Counseling That Different from Psychotherapy?*, International Journal of Applied Philosophy, 9, No. 2 (1995), pp. 25-32
- LAHAV R., *La pratica filosofica è così differente dalla psicoterapia?*, Phronesis. Semestrale di filosofia, consulenza e pratiche filosofiche, aXIII, 23-24 (2015), pp. 10-14
- LAHAV R., *Manualetto di filosofia contemplativa*, Solfanelli, Chieti 2014, pp. 27-35
- LAHAV R., *Oltre la filosofia. Alla ricerca della saggezza*, Apogeo, Milano 2010
- LAHAV R., *Pratica filosofica: Normalizzazione o trasformazione interiore?*, Phronesis. Semestrale di filosofia, consulenza e pratiche filosofiche, 6 (2006), pp. 10-11

- LAHAV R., *Uscire dalla caverna di Platone. Consulenza filosofica, pratica filosofica e auto-trasformazione*, Lovey Book, Hardwik 2017²
- LAHAV R., *Using Analytic Philosophy in Philosophical Counselling*, Journal of Applied Philosophy, Vol.10, 2 (1993), pp. 248-250
- LAHAV R., *What is Philosophical in Philosophical Counselling?*, Journal of Applied Philosophy, 3 (1996), Vol. 13, pp. 266-268
- LEONE M., *Religioni della modernità. Il sacro nella cultura contemporanea*, Laterza, Bari 2010, pp. 92-95
- LÉVI-STRAUSS C., *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 1966, pp.23-242
- LÉVI-STRAUSS C., *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1966, pp. 45–356
- LÉVI-STRAUSS C., *Mitologica IV: L'uomo nudo*, Il Saggiatore, Milano 1974, p. 630
- LÉVY-BRUHL L., *La mentalità primitiva*, Laterza, Bari 1976, p. 45
- LÉVY-BRUHL L., *Psiche e società primitive*, Newton Compton, Roma 1970, p. 67
- Linga Purana*, cap. 41, 41-42 et cap. 99, 15-19
- LINGIARDI V. - DEL CORNO F., *La psicoterapia psicodinamica basata sulla ricerca*, Raffaello Cortina, Milano 2017, p. 128
- LIPMAN M., *Il pensiero riflessivo nell'educazione*, Liguori, Napoli 2005, p. 45
- LOUF A., *Generati dallo Spirito*, Edizioni Qiqajon, Magnano 1995, pp. 167-186
- LÜBBE H., *La religione dopo l'illuminismo*, Morcelliana, Brescia 2010, p. 60-95
- MÀDERA R., *Il metodo biografico come formazione, cura, filosofia*, Cortina, Milano 2022, p. 27
- MADERA R., *La carte del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*, Raffaello Cortina, Milano 2012
- MALRAUX A., *Le musée imaginaire*, Skira Psychologie de l'art, I, Ginevra-Parigi 1947, p. 27
- MARCO AURELIO, *Pensieri*, Mondadori, Milano 1989
- MARINOFF L., *Philosophical Practice*, Academic Press, San Diego/London, 2002
- MASSIMO DI TIRO, *Dissertazioni*, Bompiani, Milano 2010, pp. 73-85
- MCLEOD J., *Introduzione alla consulenza*, Franco Angeli, Milano 2003, p. 29.
- MICCIONE D., *La svolta pratica. Presupposti, classificazioni e conseguenze*, Algra Editore, Viagrande Catania 2020, pp. 76-81
- NĀGĀRJUNA, *Mūlamadhyamakārikā*. trad. J. L. Garfield, Oxford University Press, Oxford 1995, pp. 69-70
- NATOLI S., *Identità e differenza*, in *Teatro filosofico*, Feltrinelli, Milano 1991, pp. 172-173
- NAVARRIA D., *Introduzione all'antropologia simbolica. Eliade, Durand, Ries*, Vita e Pensiero, Milano 2015, p. 25-62

- NAVARRIA D., *Metamorfosi del mitico, linee di sviluppo di una "mitocritica" cinematografica. Da Gilgamesh ad Iron Man*, Comunicazioni Sociali, 2014 (3), pp. 462-471
- NAVE L.– BISOLLO M., *Stare bene con la filosofia. Le emozioni nella Consulenza Filosofica*, in www.pragmasociety.org – (cons. 01/08/2025)
- NAVE L.– PONTREMOLI P.E. –ZAMARCHI E. (a cura di), *Dizionario del counseling filosofico e delle pratiche filosofiche*, Mimesis, Milano 2013, pp. 51-409
- NAVE L., *L'arte del counseling quale propedeutica al filosofare*, Rivista italiana di Counseling Filosofico, n. 3, 2007, pp. 28-41 e n. 4, 2008, pp. 30-48
- NAVILLE É., *The Temple of Bubastis (1887–1889)*, Egypt Exploration Fund, London 1891, p. 34-35
- NEUHOUSER F., *Fichte's Theory of Subjectivity*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 145–160
- NOBLE D., *The Religion of Technology: The Divinity of Man and the Spirit of Invention*, Knopf, New York 1997, pp. 5-7
- NOVARA E., *Il counseling filosofico e la dimensione affettiva*, Nuova Rivista di Counseling Filosofico, 18 (2022),
- OMERO, *Iliade*, a cura di G. Cerri, Mondadori, Milano 1990 (libro I, v. 126)
- ORDINE NAZIONALE PSICOLOGI, *Il Fenomeno Counseling tra nuova Professione e Esercizio Abusivo*, a cura del Gruppo di Lavoro Tutela della professione, coordinato da Mauro Grimoldi, www.psy.it (cons. 02.09.2024)
- ORGANIZZAZIONE MONDIALE DELLA SANITÀ, *Glossario OMS della Promozione della Salute*, trad. it. a cura del DoRS Centro Regionale di Documentazione per la Promozione della Salute, Edizioni Regione Piemonte, Torino 1998, p. 7
- ORTEGA Y GASSET J., *Meditazioni sulla felicità*, SugarCo, Milano 1986
- OTTO R., *Il sacro. L'elemento extra-razionale nell'idea del divino e il suo rapporto col razionale*, Morcelliana, Brescia 1993, pp. 19-47
- PADEN R., *Defining Philosophical Counseling*, in "The Journal of applied Philosophy", 12, 1 (1998), pp 1-17
- PAPI F., *Capire la filosofia*, Ibis, Como-Pavia 1993, p. 80
- PASCAL B., *Pensieri*, Einaudi, Torino 2002, Pensiero 277, p. 153
- Passio S. Theodori Tironis in Acta Sanctorum, Februarii, Tomus II*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1658, pp. 906–912
- PEARSON J., *The human imagination: the cognitive neuroscience of visual mental imagery*, in *Nature Reviews Neuroscience*, 20, 2019, pp. 624–634
- PEIRCE C.S., *Semiotica*, Einaudi, Torino 1980, p. 140
- PIANKOFF A., *The Mythological Papyri*, Princeton University Press, Princeton 1955, p. 7–25.
- PLATONE, *Apologia di Socrate*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2000
- PLATONE, *Fedone*, in *Simposio, Apologia di Socrate, Critone, Fedone* a cura di Ezio Savino, Mondadori, Milano, 1987-2015, pp. 313-329

- PLATONE, *Gorgia*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2001, pp. 522–528 (523a-527a)
- PLATONE, *Repubblica*, a cura di G. Lozza, Mondadori, Milano 2018², p. 843
- PLATONE, *Repubblica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2005, pp. 395–1214
- PLATONE, *Simposio*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2001, pp. 67-92
- PLATONE, *Sofista*, in ID, *Opere complete*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Bari 1982-84¹²
- PLATONE, *Teeteto*, a cura di F. Trabattoni, Laterza, Bari 2016⁵, pp. 39-176
- PLATONE, *Timeo*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, pp. 1362–
- PLUTARCO, *Iside e Osiride*, in R. Laurenti (ed), *Opere Morali*, Rusconi, Milano 1992, pp. 395-450
- POLIN., *Vite contro vento. La consulenza filosofica individuale*, Ipoc Press, Milano 2012
- POLLASTRI N., *Consulente filosofico cercasi*, Apogeo, Milano 2007, pp. 45-74
- POLLASTRI N., *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Algra, Catania 2020, p. 30-168
- POLLASTRI N., *La filosofia è una pratica filosofica? Per una più precisa classificazione delle attività filosofiche extra muros* in F. Coniglione (a cura di), *Interpretare, vivere, con-filosofare. Studi in memoria di Rosaria Longo*, Bonanno, Acireale-Roma 2010, pp. 6-7
- POPPER K., *Conoscenza oggettiva. Un punto di vista evoluzionistico*, Armando Editore, Roma 1975, p. 58
- PORFIRIO, *Sui simulacri*, in G. Reale (ed), *Opere filosofiche*, Bompiani, Milano 2005, pp. 243-265
- PURSER R.E., *McMindfulness: How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality*, Repeater Books, London 2019, pp. 1-4
- RAABE P., *Teoria e pratica della consulenza filosofica*, Apogeo, Milano 2006, pp. 7-164
- RADIX SVIZZERA ITALIANA, in www.radixsvizzeraitaliana.ch (cons. 1/10/2025)
- REGINA L., *Un fare che è pensare*, Edizioni Unicopli, Milano 2006, pp. 28-52
- REMOTTI F., *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 14
- RICOEUR P., *Dalla testualità all'azione. Saggi di ermeneutica II*, Morcelliana, Brescia 1986, pp. 17-33
- RICOEUR P., *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, pp. 29-306
- RICOEUR P., *La metafora viva*, Il Mulino, Bologna 2003, p. 20
- RICOEUR P., *La Symbolique du mal*, Seuil, Paris 1963, pp. 14–16
- RICOEUR P., *Le conflit des herméneutiques: épistémologie des interprétations*, Cahiers Internationaux de Symbolisme, n. 4, 1964
- RIES J., *Alla ricerca di Dio. La via dell'antropologia religiosa*, Jaca Book, Milano 2009, p. 72-75

- RIES J., *Il mito e il suo significato*, in *Opera Omnia*, Jaca Book, Milano 2005, Vol. IV/2, pp. 235-258
- RIES J., *Il senso del sacro nell'uomo*, Jaca Book, Milano 2007, p. 121
- RIES J., *Il senso del sacro. Nelle culture e nelle religioni*, Jaca Book, Milano 2006, p. 9
- RIES J., *La Scienza delle religioni*, in *Opera Omnia*, Jaca Book, Milano 2008, vol. V, pp. 69-391
- RIES J., *Le costanti del sacro. Simbolo*, in *Opera Omnia*, Jaca Book, Milano 2008, vol. IV/1, p. 270
- RIES J., *Mito e rito. Le costanti del sacro*, in ID., *Opera Omnia*, Jaca Book, Milano 2008, Libro IV/2, pp. 16-545
- RIES J., *Trattato di antropologia del sacro*, Jaca Book, Milano 1989, vol. I, pp. 23-39
- RIES J., *Una nuova antropologia fondamentale*, in N. SPINETO (a cura di), *L'antropologia religiosa*, Jaca Book, Milano 2009, pp. 27-28
- RÓHEIM G., *Psicoanalisi e antropologia. I rapporti fra cultura, personalità e inconscio*, a cura di F. Saba Sardi, Rizzoli, Milano 1974, p. 34
- ROMPERE LE CATENE ODV, in www.romperelecatene.com (cons. 1 ottobre 2025)
- ROVATTI A., *La filosofia può curare?*, Raffaello Cortina, Milano 2006, pp. 33-40
- S. HERSH, *The Counseling Philosopher*, *The Humanist* vol. 40, 3 (1980), pp. 32-34
- SASS L., *Madness and Modernism*, Harvard University Press, Cambridge 1992, p. 241
- SAUTET M., *Socrate al caffè*, Ponte alle Grazie, Milano 1995, pp. 45-99
- SAVATER F., *Filosofia contro Accademia*, Il Melangolo, Genova 1994
- SCHELLING F.W.J., *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica. Lezioni*, a cura di e tr. it. T. Griffero, Bompiani, Milano 1997, p. 312
- SCHELLING F.W.J., *Filosofia e Mitologia*, a cura di G. Girgenti, Bompiani, Milano 2005, p. 7
- SCHIAVONE P. (a cura di), *S. Ignazio di Loyola. Esercizi spirituali alla luce del Vaticano II*, Paoline, Francavilla (Chieti) 1967, pp. 280-319
- SCHILBACH L., *The default mode network and social understanding of others*, in *Frontiers in Human Neuroscience* 2014, pp. 1-14
- SCHUSTER S., *Philosophy Practice: An Alternative to Counseling and Psychotherapy*, Preager, Westport 1999, pp. 5-114
- SENNETT R., *L'uomo flessibile: le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano 2000
- SEQUERI P., *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, pp. 621-629
- SHEDLER J., *The Efficacy of Psychodynamic Psychotherapy*, in *American Psychologist*, vol. 65, 2 (2010), pp. 98-109
- Śilpa Śāstra, Bhāgavata Purāṇa* XI, 28, 12

- SINI C., *Filosofia e apertura*, Jaca Book, Milano 2015, p. 58
- SINI C., *L'analogia della parola, Filosofia e metafisica*, Jaca Books, Milano 1992, p. 76
- SPANÒ A., *Il metodo biografico narrativo: racconti di vita e mutamento sociale*, in *Atti del I Convegno Nazionale AISO*, Centro Studi Luigi Luchini, Roma, 2019, p. 5
- STARK R. - FINKE R., *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*, University of California Press, Berkeley 2000, pp. 193-197
- STURLUSON S., *Edda in prosa*, Adelphi 1993, pp. 78–79 (Skáldskaparmál 42)
- STURLUSON S., *Edda in prosa*, tr. it. di L. D. Zambon, Adelphi, Milano 1993, pp. 75–77
- TERRIN A.N., *Scienza delle religioni e teologia nel pensiero di Rudolf Otto*, Morcelliana, Brescia 1978, pp. 77-78
- TESTA F., *La filosofia dell'immaginazione dalla necessità alla possibilità*, in G. MARI-NELLI-F. TESTA, *Filosofia dell'immaginazione. Il linguaggio della pratica filosofica*, Iod Edizioni, Napoli 2018, pp. 39-40
- TILLICH P., *La dinamica della fede. Religione e morale*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1967
- TREVI M., *Il simbolo generatore*, in ID., *Metafore del simbolo: ricerche sulla funzione simbolica nella psicologia complessa*, Raffaello Cortina, Milano 1986, p. 8
- TSANGNYÖN HERUKA, *La vita di Milarepa*, a cura di Gianfranco Bertagni, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1995, pp. 1–430
- TSANGNYÖN HERUKA, *The Life of Milarepa*, trans. L. P. Lhalungpa, Penguin Classics, London 1977, p. 214
- TUCKER M. E. –GRIM J., *Ecologia e religione*, Jaca Book, Milano 2018, pp. 22-28
- TYLOR B., *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*, University of California Press, Berkeley 2010, pp. 13-15
- TYLOR C., *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 15-18
- TYLOR E.B., *Lo sviluppo della civiltà*, in U. Fabietti (a cura di), *Alle origini dell'antropologia*, Boringhieri, Torino 1980, p. 70
- VATTIMO G., *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Edizioni di filosofia, Torino 1963, p. 150-152C. SINI, *Il simbolo e l'uomo*, Egea, Milano 1991, pp. 267-268.
- VEENING E., *Denkwerk*, Phaedon, Culemborg 1994
- VERNANT J.-P., *Mito e pensiero presso i Greci*, Einaudi, Torino 2001, p. 171
- VEYNE P., *I greci hanno creduto ai loro miti?*, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 9
- VICO G.B., *Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni [1744]*, in ID., *Opere*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano 1990, vol. I p. 825.
- WACHTEL P., *Relational Theory and the Practice of Psychotherapy*, Guilford Press, New York 2008, p. 52
- WEBER M., *Sociologia della religione*, Comunità, Milano 1982, pp. 189-192
- WHITE L.A., *La scienza della cultura*, Sansoni, Firenze 1969, p. 52

WILSON B.R., *Religion in Secular Society*, Penguin Books, Harmondsworth 1966, pp. 14-18

ZAISER R., *Dagli esercizi dei filosofi antichi ai metodi della logoterapia. Viktor Frankl, pioniere della pratica filosofica moderna*, in *Ricerca di senso*, 1, 2008, pp. 135-143

ZAMBRANO M., *L'uomo e il divino*, Il lavoro, Roma 2009, p. 42

ZAMPIERI S., *Manuale della consulenza filosofica*, Independently published Amazon Italia 2018, pp. 9-51

ZANELLA C. - GIACOMETTI G., *Dalla teoria alla professione. Lettura a quattro mani del lavoro di ricerca Phronesis sulla consulenza filosofica biennio 2016-2018*, Phronesis. Semestrale di filosofia, consulenza e pratiche filosofiche, seconda serie, (1) 2019, pp. 11-13

ZANELLA C., *Sofia e agape. Pratiche filosofiche e pratiche pastorali a confronto*, Effatà Editrice, Cantalupa 2021, pp. 103–161

ZONAPROTETTA, in www.zonaprotetta.ch (cons. 1/10/2025)