



# UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

This accepted author manuscript is copyrighted. Changes resulting from the publishing process – such as editing, corrections, structural formatting, and other quality control mechanisms – are not reflected in this version of the text. For any quotation, please refer to the definitive version published in:

**Martin Buber, *Colpa e sensi di colpa* [Pratiche filosofiche. Serie diretta da U. Galimberti, coordinamento editoriale di N. Pollastri], a cura di L. Bertolino, Apogeo, Milano 2008, pp. 161-190**

## **Il problema della colpa Per una fondazione della consulenza filosofica**

Il saggio di Martin Buber su *Colpa e sensi di colpa* può essere assunto non solo come pretesto per una riflessione sulla consulenza filosofica, ma anche come testo di riferimento per tentare una possibile fondazione di essa. Nella lezione tenuta nell'aprile del 1957 alla Washington School of Psychiatry, infatti, Buber non si limita a criticare la riduzione psicoanalitica della colpa al mero senso di colpa, cioè alla paura della punizione o del rimprovero generata dalla censura da parte del Super-io – come a suo giudizio avrebbe fatto Freud – o a un fenomeno di infrazione pertinente il processo solipsistico dell'individuazione – questa l'accusa che egli muove a Jung. Nel rivendicare piuttosto una dimensione oggettiva della colpa, egli segnala la necessità, rispetto al problema da essa rappresentato, di un intervento d'aiuto professionale di tipo diverso. Della necessità di tale intervento dà inoltre conto tramite la presentazione di casi concreti, in particolare quello di Melanie, e mediante l'analisi delle figure letterarie di Nikolaj Stavrogin nei *Demoni* di Dostoevskij e di Josef K. nel *Processo* di Kafka.

Proprio il “dare conto”, o detto altrimenti il “rendere ragione”, caratterizza il pensare filosofico: se il concetto può essere infatti formulato socraticamente con la domanda: “che cos'è?” (τί ἐστίν), richiedendo sì la fondazione della determinazione del contenuto dell'“è”, ma anche e innanzitutto la fondazione della determinabilità stessa del contenuto, cioè del “che cosa”, è attraverso l'idea, intesa platonicamente come ipotesi fondante (ὑπόθεσις), che tale fondazione può avvenire nel pensiero. Mi muovo qui sulla scorta dell'insegnamento di Hermann Cohen, che nella *Logik der reinen Erkenntnis* osserva: “Il concetto socratico [...] domanda solamente, e davvero il significato del concetto correttamente inteso non va oltre. L'idea, invece, è l'autocoscienza del concetto. Essa è il logos del concetto, poiché rende conto del concetto. E in connessione con il verbo dare il logos significa in effetti conto (λόγον διδόναι). Questo significato giuridico diventa ora la fondazione più profonda della logica. L'idea è il rendere conto del concetto”<sup>1</sup>. Portando alle estreme conseguenze il metodo di fondazione gnoseologica proprio dell'idealismo critico, il fondatore della cosiddetta “scuola di Marburgo” scrive ancora: “‘rendere conto’ (λόγον διδόναι) e dare fondamento (ὑποτίθεσθαι) diventano sinonimi. Il logos è appunto lo stesso concetto. Ma quando esso da se stesso diventa logos, allora diventa fondazione di se stesso. E questa fondazione dell'idea significa e garantisce il vero essere. Al di sopra di ciò non vi è alcuna verità, alcuna conoscenza e alcun essere, così come al di sotto non vi è alcun essere e alcuna scienza”<sup>2</sup>.

A quale tipo di fondazione potrebbe essere ascritto il saggio di Buber? Rifacendosi alla terminologia giuridica e alla interpretazione kantiana di essa ci si trova in questo caso di fronte a una possibile fondazione non tanto del *quid iuris*, quanto del *quid*

---

<sup>1</sup> H. Cohen, *System der Philosophie. Erster Teil. Logik der reinen Erkenntnis* (1902, 1914<sup>2</sup>), in Id., *Werke*, a cura dell'Hermann-Cohen-Archiv presso il Philosophisches Seminar della Universität Zürich sotto la direzione di H. Holzhey, vol. VI, introduzione di H. Holzhey, Georg Olms, Hildesheim/New York 1977, pp. 15 s.

<sup>2</sup> Ivi, p. 211.

*facti* della consulenza filosofica: non dunque alla deduzione della sua legittimità o della sua pretesa giuridico-filosofica, ma alla dimostrazione del fatto di essa<sup>3</sup>; non alla determinazione delle condizioni di possibilità che ne giustificerebbero la pratica, ma piuttosto alla definizione di come essa agisce e potrebbe agire o, addirittura, dovrebbe agire. Non intendo con ciò sostenere l'inutilità del rendere conto del *quid iuris*: all'interno di una letteratura specialistica al riguardo ancora lacunosa è anzi auspicabile una fondazione teorica originale, che giustifichi epistemologicamente il rapporto tra mente e corpo, tra concetto e affetto, tra teoria e prassi, che formuli un'etica adeguata o almeno ampie parti di essa, che definisca un'antropologia di riferimento e che precisi in maniera sistematica il rapporto della filosofia con gli altri saperi umani, tematizzando eventualmente quello che mi sembra configurarsi come prossimo "conflitto delle Facoltà" (di Filosofia, di Teologia, di Medicina e di Psicologia)<sup>4</sup>. Mi preme piuttosto rilevare che ripercorrendo il testo di Buber e l'analisi da lui avanzata del rapporto tra colpa e senso di colpa si può verificare se e come la consulenza filosofica possa essere esercitata.

Al fine di affermare la possibilità della consulenza filosofica in generale mi propongo pertanto di provare qui a criticarne la capacità filosofica in riferimento al problema della colpa. Nel fare ciò, seguo la scansione del saggio di Buber: una fondazione per via negativa, che traccia i limiti della psicoterapia (§§ 1-2); la esemplificazione del problema della colpa attraverso la proposizione di un caso concreto (§ 3); una fondazione per via positiva, in cui il tema della colpa viene svolto filosoficamente, anche mediante l'uso di testi letterari (§§ 4-7).

Due ulteriori premesse devono essere anteposte al presente tentativo. Innanzitutto, non è in discussione in questa sede la definizione di consulenza filosofica o la istituzione di essa. Lavori mirati si sono mossi in questa direzione: su tutti quello di Andrea Poma<sup>5</sup>, il cui insegnamento è in queste pagine troppo presente per potere essere sempre citato. Definisco la consulenza filosofica come prestazione professionale filosofica che senza avere finalità terapeutiche viene erogata in merito ai processi del pensare da parte di un consulente esperto in filosofia a un consultante che ne faccia richiesta. Pur riconoscendo la genericità della definizione ed essendo consapevole della sua inevitabile e molteplice problematicità, ritengo indiscutibile la connotazione della consulenza filosofica come prestazione professionale. Affermare ciò, per quanto appaia oggi messo in dubbio da parte di autorevoli rappresentanti del mondo della consulenza filosofica, i quali predicano un abbandono della pratica professionale a favore di uno stile di vita personale e comunitario<sup>6</sup> o sostengono si

---

<sup>3</sup> Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787<sup>2</sup>), in Id., *Kant's Gesammelte Schriften*, a cura della Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, vol. III, Georg Reimer, Berlin 1911, B 116-117, pp. 99 s.; tr. it. a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1967, pp. 152 s.

<sup>4</sup> Tra i lavori meglio fondati, che si muovono in queste direzioni, si segnalano: L. Regina, *Consulenza filosofica: un fare che è pensare*, Unicopli, Milano 2006; H. Krämer, *Integrative Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992 e A. Lindseth, *Zur Sache der Philosophischen Praxis. Philosophieren in Gesprächen mit ratsuchenden Menschen*, Karl Alber, Freiburg 2005, specialmente pp. 33-79; U. Galimberti, *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli, Milano 2005.

<sup>5</sup> A. Poma, *La consulenza filosofica*, in "Kykéion", IV (2002), n. 8, pp. 37-54. L'Autore prende le mosse da una ipotesi di definizione della consulenza filosofica per estrapolarne e articolarne i significati, le implicazioni e le conseguenze.

<sup>6</sup> Cfr. R. Lahav, *Reflection 5, November 20th, 2005. Philo-Sophia is a way of life and a companionship*, disponibile all'indirizzo: [http://www.geocities.com/ranlahav/Reflection\\_5.html](http://www.geocities.com/ranlahav/Reflection_5.html) (consultato il 15 febbraio 2008); tr. it. di F. Dipalo, in "Phronesis", IV (2006), n. 6, pp. 29-34, disponibile all'indirizzo: <http://www.phronesis.info/RivistaI6.html> (consultato il 15 febbraio 2008).

debba parlare di professione soltanto *sui generis*<sup>7</sup>, impegna nella esatta determinazione dello specifico contributo professionale che il consulente filosofico è in grado di fornire – il che vuole essere appunto l’oggetto del presente lavoro.

In secondo luogo non sfuggirà agli studiosi che il titolo a esso preposto riecheggia uno similare di Umberto Galimberti: *Il problema della colpa. Un saggio di pratica filosofica*<sup>8</sup>. Alla base di entrambi i testi vi è l’assunzione di un problema come inevitabile riferimento per una riflessione sulla consulenza filosofica, vale a dire sulla filosofia che si vuole fare pratica. Tale scelta sembrerebbe a maggiore ragione giustificata in riferimento al pensiero di Martin Buber, che con il suo scritto *Il problema dell’uomo*<sup>9</sup> insegna come “problema” non coincida sempre e necessariamente con “crisi”. “Problema” – dal greco πρόβλημα (sporgenza, impedimento), derivato di προβάλλω (gettare innanzi, mettere avanti, pro-porre) – indica del resto una questione di cui si richiede a se stessi o ad altri la soluzione, muovendo per lo più da condizioni note per ricercare qualcosa di ignoto; da difficoltà importuna e dolorosa può positivamente trasformarsi, in definitiva, in “progetto”, in potenzialità concettuale da sviluppare in modo fecondo. Anche in tal senso mi sembra facilmente condivisibile la tesi che vuole la filosofia, tra l’altro, come attività di elaborazione e di soluzione di problemi. Quanto alla distinzione per cui Galimberti propone un saggio di consulenza filosofica, facendo riferimento al testo di Karl Jaspers *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*<sup>10</sup>, mentre qui si tenta, muovendo dal testo di Buber su *Colpa e sensi di colpa*, una fondazione di essa, quest’ultima scelta è motivata non da una presunzione filosofica, bensì dal desiderio di dare consistenza teorica a una pratica professionale che, seppure oggi sempre più esercitata, appare tuttavia ancora bisognosa di solide fondamenta.

## 1. Fondare per via negativa: confini e limiti

La consulenza filosofica si è inizialmente definita in negativo come “*alternativa alle psicoterapie*”<sup>11</sup>, secondo la formula: “la consulenza filosofica non è psicoterapia” ovvero “è non-psicoterapia”. Tale definizione ha sollevato a ragione, persino tra alcuni consulenti filosofici, non poche perplessità, sia per la superficiale indifferenziazione delle diverse forme di psicoterapia che erano fatte nel loro insieme oggetto di critica<sup>12</sup>, sia per la mancata caratterizzazione in positivo della nuova pratica

---

<sup>7</sup> Cfr. N. Pollastri, *Consulente filosofico cercasi*, Apogeo, Milano 2007, pp. 23 ss.

<sup>8</sup> U. Galimberti, *op. cit.*, cap. 25, pp. 414-422.

<sup>9</sup> M. Buber, *Das Problem des Menschen* (1943, in lingua ebraica), in Id., *Werke*, vol. I, *Schriften zur Philosophie*, Kösel-Verlag e Lambert Schneider, München e Heidelberg 1962, pp. 307-407; tr. it. di F. S. Pignagnoli, a cura di I. Kajon, Marietti 1820, Genova/Milano 2004.

<sup>10</sup> K. Jaspers, *Die Schuldfrage*, Lambert Schneider / Artemis-Verlag, Heidelberg / Zürich 1946; tr. it. di A. Pinotti, prefazione di U. Galimberti, Raffaello Cortina, Milano 1996.

<sup>11</sup> G. B. Achenbach, *Kurzgefaßte Beantwortung der Frage: Was ist Philosophische Praxis?* (1999), disponibile all’indirizzo: [http://www.igpp.org/cont/philosophische\\_praxis.asp](http://www.igpp.org/cont/philosophische_praxis.asp) (consultato il 15 febbraio 2008); tr. it. a cura di R. Soldani, in G. B. Achenbach, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, Apogeo, Milano 2004, p. 11. Emblematici, inoltre, sono i titoli dei lavori di S. C. Schuster, *Philosophy Practice. An Alternative to Counseling and Psychotherapy*, Praeger, Westport (Connecticut)/London 1999; tr. it. a cura di F. Cirri, Apogeo, Milano 2006, e di L. Marinoff, *Plato, not Prozac! Applying Philosophy to Everyday Problems*, HarperCollins, New York 1999; tr. it. di F. Saba Sardi, Piemme, Casale Monferrato 2001.

<sup>12</sup> Cfr., per esempio, P. B. Raabe, *Philosophical Counseling. Theory and Practice*, Praeger, Westport (Connecticut)/London 2001, cap. 3, pp. 79-115; tr. it. a cura di N. Pollastri, Apogeo, Milano

professionale<sup>13</sup>.

I paragrafi iniziali di *Colpa e sensi di colpa* sembrerebbero potere essere accusati del suddetto primo capo di imputazione. Preoccupato di volere segnalare la necessità per lo psicoterapeuta di farsi carico anche degli “eventi di colpa” (*Schuldgeschehnisse*) e non soltanto delle “formazioni psichiche di colpa” (*psychische Schuldgebilde*), Buber non distingue tra le diversi correnti della psicoterapia e fa indiscriminatamente riferimento alla “maggior parte di ciò che viene chiamata la disciplina terapeutica” (475/1), alla “psicologia moderna” (477/2) *tout court*. Certo, egli sembra pensare soprattutto alla psicoanalisi, né manca di delineare la differenza sostanziale che secondo lui intercorre tra le teorie di Freud e di Jung – laddove la prima si caratterizzerebbe per un atteggiamento materialistico, antimetafisico e antireligioso, mentre la seconda, panpsichistica, vedrebbe nelle concezioni mistico-religiose una proiezione della stessa psiche (cfr. 477/2 s.). Al pari delle “altre teorie psicoanalitiche” (479/3), però, anche quelle freudiana e junghiana sono nell’opinione di Buber connotate dalla incapacità di trattare il problema della colpa, poiché non ne indagano il carattere ontico, ma ricercano piuttosto la radice del senso soggettivo di colpa: “le cose stanno in generale nello stesso modo. Quasi ovunque, laddove ci si occupi davvero seriamente del problema della colpa, ci si prefigge di derivare da determinate dimensioni segrete i sensi di colpa trovati nell’analisi, di ricondurli a esse, di smascherarli come tali. Si cercano i potenti depositi nell’inconscio che si celerebbero dietro i fenomeni della malattia, ma non si cercano anche le connessioni vitali la cui immagine è rimasta nella memoria vivente, di volta in volta ammonendo, assalendo, tormentando colui che ricorda, ritornando dopo ogni scomparsa nel mare del non-pensarci-più e riprendendo il lavoro” (479/3). Così Freud rifiuta la realtà umana dell’essere colpevole in favore del senso di colpa che scaturisce dalla trasgressione nei confronti del Super-io, il quale manifesta il suo carattere censorio attraverso tabù primordiali e moderni, parentali e sociali, mentre Jung non conosce alcuna realtà extrapsichica della colpa, riducendola, in quanto integrazione del male nella totalità psichica dell’individuo, a fondamentale momento nella realizzazione del Sé (cfr. 478/3).

La posizione di Buber, che aveva una certa familiarità con il mondo psicoterapeutico<sup>14</sup>, è però più raffinata e articolata di quanto a prima vista possa apparire. Innanzitutto va riconosciuto all’autore di *Colpa e sensi di colpa* il merito di soffermare la sua riflessione su un nodo tematico davvero cruciale in psicoterapia. Riprendendo le parole di Marco Walter Battacchi e insieme con lui quelle di Jacques Goldberg, si può facilmente sostenere al riguardo che “il senso di colpa ha un ruolo centrale in psicologia, e particolarmente nella psicoanalisi, per quanto riguarda lo sviluppo affettivo, la formazione della personalità, i suoi esiti psicopatologici e il loro trattamento: un assioma della psicoanalisi, appunto (Goldberg, 1985)”<sup>15</sup>. All’attenzione di Buber, inoltre, non sfuggono le dimensioni problematiche, nevrotiche o infondate del senso di colpa (cfr. 481/5), rispetto alle quali la sola

---

2006, pp. 89-128.

<sup>13</sup> N. Pollastri, *Osservazioni per una definizione della consulenza filosofica*, in “Kykéion”, IV (2002), n. 8, p. 55, scrive al riguardo di “peccato originale” della consulenza filosofica.

<sup>14</sup> Cfr. in proposito la *Introduzione* al presente volume di Judith Buber Agassi e M. Buber, *Martin Buber on Psychology and Psychotherapy. Essays, Letters, and Dialogue*, a cura di J. Buber Agassi, con una introduzione di P. Roazen, Syracuse University Press, Syracuse (New York) 1999.

<sup>15</sup> M. W. Battacchi, *Vergogna e senso di colpa. In psicologia e nella letteratura*, Raffaello Cortina, Milano 2002, p. 51. Battacchi richiama il titolo del libro di J. Goldberg, *La culpabilité, axiome de la psychanalyse*, Presses Universitaires de France, Paris 1985; tr. it. di A. Serra, Feltrinelli, Milano 1988.

psicoterapia sembrerebbe nel suo giudizio essere in grado di offrire un aiuto efficace al paziente. Ciò che però egli vuole evidenziare è il carattere ontico ed esistenziale/personale della colpa. Si tornerà in seguito sul significato della dimensione ontica della colpa; qui è sufficiente rilevare che per Buber “vi è una colpa reale, fundamentalmente differente da tutti gli spauracchi angoscianti che vengono fabbricati nell’antro dell’inconscio. La colpa personale, la cui realtà è contestata da alcune scuole psicoanalitiche e ignorata da altre, non si lascia ridurre alla trasgressione di un potente tabù” (485 s./7 s.). Buber ritiene poi che cogliere la dimensione esistenziale/personale della colpa è per la psicoterapia necessario in due direzioni: per trattare adeguatamente, in conformità alla sua finalità terapeutica, il senso di colpa stesso, dal momento che “la colpa esistenziale [...] è solo una intensificazione di ciò che in qualche misura si trova ovunque bruci un senso di colpa autentico” (481/5), e soprattutto per riconoscere il limite del suo metodo.

Non è mia intenzione esaminare in queste pagine se e come le diverse forme di psicoterapia, a cominciare dalla stessa psicoanalisi, siano in grado di ravvisare la colpa esistenziale e di farsi carico di essa, se cioè siano capaci di riconoscere “il fatto che l’essere umano può diventare colpevole e lo sa” (480/4) e di ricondurre quindi la colpa non alle relazioni intrapsichiche dell’individuo, bensì al suo rapporto con gli altri e con il mondo<sup>16</sup>. Né una eventuale “apologia” sottrarrebbe del tutto le psicoterapie alla critica di Buber, il quale, nell’ultimo paragrafo della prima redazione del suo intervento, poi tralasciato nelle successive riedizioni in miscellanee, conclude perentoriamente: “Nella relazione medica con il suo paziente, lo ripeto, lo psicoterapeuta non ha *immediatamente nulla a che fare* con tutto ciò, neanche quando osi, in un caso, porsi il fine della guarigione dell’essere. Il massimo che ci si aspetta da lui può essere solamente [...] che egli, oltrepassando i metodi a lui familiari, guidi il paziente, di cui ha riconosciuto la colpa esistenziale, là dove può iniziare un aiuto essenziale del Sé” (“Merkur”, XI (1957), n. 8, p. 729/18 – corsivo mio). È infine un evidente dato di fatto, riscontrabile su piani diversi (per esempio nel contesto giudiziario e nelle diverse espressioni di critica artistica), che tanto maggiore è il peso attribuito alle interpretazioni psicologiche dell’individuo e del suo *milieu*, tanto meno viene presa in considerazione la portata morale delle azioni umane.

Desidero piuttosto soffermare l’attenzione sulle osservazioni di Buber a riguardo dei limiti del metodo psicoterapeutico. In questa direzione occorre preliminarmente richiamare la nota distinzione kantiana tra i termini “*Grenze*” e “*Schranke*”, laddove, con riferimento all’uso legittimo della ragione speculativa, *Grenze* è il “limite” che indica positivamente e problematicamente qualcosa al di là di sé, cioè la possibilità di pensare la cosa in sé ma non già di conoscerla, mentre *Schranke* è il “confine” (letteralmente: la “barriera”) che determina, mediante la negazione, un ambito di conoscenza circoscritto, quello relativo ai fenomeni. “I *limiti* (in un essere esteso)” – scrive Kant – “presuppongono sempre uno spazio, che si trova fuori di un certo determinato luogo e lo racchiude; i *confini* non han bisogno di ciò, ma son semplici negazioni che affettano una grandezza, in quanto non ha completezza assoluta. La nostra ragione vede, per così dire, intorno a sé uno spazio per la conoscenza delle cose in sé, sebbene non possa mai averne concetti determinati e sia confinata

---

<sup>16</sup> Rinvio ai saggi di Gian Piero Quaglino, di Gianni Francesetti e di Umberto Galimberti raccolti nel presente volume per una migliore valutazione della psicoanalisi di Jung, della psicologia della *Gestalt* e della psichiatria fenomenologica. È verosimile che altrettante puntualizzazioni possano essere avanzate dalle altre forme di psicoterapia.

[*eingeschränkt*] soltanto entro i fenomeni”<sup>17</sup>. Avvalendosi della terminologia kantiana, ma discostandosi dal suo ambito di applicazione, si potrebbe sostenere che *Grenze* limita in senso positivo, poiché non impedisce alcun passaggio, come se si trattasse di una “soglia”, mentre *Schranke* delimita in senso negativo, ossia racchiude un oggetto in maniera determinata, quasi secondo l’accezione aristotelica per cui “limite [πέρας] è detto il termine estremo di ciascuna cosa, vale a dire quel termine primo al di là del quale non si può più trovare nulla della cosa e al di qua del quale c’è tutta la cosa”<sup>18</sup>.

La distinzione semantica tra *Grenze* e *Schranke* ritorna nelle pagine del saggio di Buber. Egli sottolinea infatti a più riprese la “limitazione” (*Einschränkung*: 475/1, 488/9, 489/10) che deriva alla psicoterapia dalla sua stessa essenza, cioè dal suo sapersi occupare del rapporto soggettivo della coscienza con la trasgressione del tabù, ma non di quello oggettivo con la colpa reale, la quale coinvolge la ben più importante relazione dell’individuo con l’essere che gli è proprio. Ancora più esplicite sono le occorrenze del termine *Schranke*, con cui l’autore di *Colpa e sensi di colpa* traccia i confini della pratica psicoterapeutica: “Allo psicoterapeuta, nel cui campo di osservazione entrano con tutta la loro violenza tali fenomeni della colpa esistenziale, non sarà più permesso presumere di potere soddisfare il proprio compito di medico di esseri umani colpevoli mediante la mera eliminazione di sensi di colpa. Qui è innalzata la *barriera* contro la riconduzione, per esempio, ai tabù di una società primordiale [...]. Certo egli non abbandona mai i suoi metodi, che sono davvero diventati capaci di adattamento, ma laddove, come qui, comprende che vi è nella psiche del sofferente l’effetto di una realtà, tra essere umano ed essere umano, tra essere umano e mondo, che è inaccessibile alle categorie psicologiche, egli riconosce il *confine* posto qui al suo metodo e riconosce poi che il fine della guarigione è mutato, perché è per lui mutato il contesto della malattia, il luogo della malattia nell’essere” (480/4, 482/5 – corsivi miei). Se l’uso del lemma *Schranke* e dei suoi composti serve a Buber per riaffermare il carattere ontico della colpa e la sua irriducibilità a ogni tentativo di spiegazione intrapsichica, diverso è l’uso che egli fa della parola *Grenze*. Essa compare in connessione alla “determinazione dei limiti” (*Grenzziehung*: 477/2) del metodo psicoterapeutico. In questo caso Buber muove da considerazioni di carattere generale, secondo le quali appartiene alla storia di ogni nuova scienza il garantirsi un ambito di autonomia mediante una definizione di sé che “limita [*begrenzt*] rigorosamente e sempre più rigorosamente secondo oggetto e modo di lavorare” (475/1), per abbandonare poi il piano universale in favore di quello particolare, nella consapevolezza che “i metodi, conformemente alla propria natura, non si occupano volentieri del senso di colpa autentico, che ha un carattere rigorosamente personale e non si lascia catturare facilmente in proposizioni di validità generale” (481/5). Ne consegue che ogni “ricercatore non può [...] mantenere veramente il proprio collegamento con la realtà – il collegamento senza il quale tutta la sua opera diventa un gioco ben regolato – se non guarda sempre di nuovo, ogni volta che è necessario, *al di là dei limiti*, di volta in volta in un ambito che per lavoro non è il suo e che egli tuttavia deve considerare con tutta la propria energia di ricerca

---

<sup>17</sup> I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), in Id., *Kant’s Gesammelte Schriften*, cit., vol. IV, Georg Reimer, Berlin 1911, § 57, p. 352; tr. it. di P. Carabellese, introduzione di H. Hohenegger, Laterza, Roma/Bari 1996, p. 227 (corsivi miei).

<sup>18</sup> Aristotele, *Metaphysica*, Δ (V) 17, 1022 a 4-5; tr. it. a cura di G. Reale, 3 voll., Vita e Pensiero, Milano 1993, vol. II, p. 243.

per assolvere il proprio compito” (475 s./1 – corsivo mio). Si tratta in definitiva, nel caso dello psicoterapeuta, di “tirarsi temporaneamente fuori dal saldo terreno dei principî e dei metodi sul quale ha imparato a camminare” (485/7), di varcare i “limiti dello psichico” (*die Grenzen der Psychik*) (478/3), per volgere lo sguardo “là dove non più solamente un essente sta in rapporto con se stesso, ma l’essente sta in rapporto con l’essente” (476/2), e per farsi carico dell’“ambito [...] costituito dallo svolgimento di fatto della cosiddetta vita esteriore del proprio paziente e, in essa, in particolare dalle sue azioni e dai suoi comportamenti, e ancora, in particolare, dalla sua attiva partecipazione al molteplice rapporto tra lui e il mondo umano” (476/1).

Quand’anche il problema della colpa segni un “caso limite” (*Grenzfall*: 481/5) per la psicoterapia – e nel giudizio dell’autore di *Colpa e sensi di colpa* così non è –, esso si rivela comunque determinante per tracciare i confini e per riconoscere i limiti metodici di questa disciplina. L’invito che nella sua lezione Buber rivolge all’uditorio specialistico della Washington School of Psychiatry è appunto quello di imparare a stare sul limite, ponendosi né al di qua né al di là di esso, e soprattutto di sapere guardare oltre esso, quasi fosse un “posto di osservazione” privilegiato cui condurre il paziente per scorgere, insieme con questi, ciò che Viktor von Weizsäcker ha definito, escludendo categoricamente che possa essere oggetto di terapia, l’“essenziale dell’essere umano” (cfr. 484 s./7). Soltanto il riconoscimento del limite, l’abitudine ad abitarlo, persino il coraggio di “camminare fuori dalle regole sicure della propria scuola” (477/2), consentiranno infatti allo psicoterapeuta di adempiere pienamente alla propria professione e, prima ancora, alla propria vocazione di “medico dell’anima”, “delle anime” (*Seelenarzt*: 477/2, 481/5; *Arzt der Seelen*: 480/4), il quale – si badi bene – deve porsi sempre per fine soltanto la “guarigione” del paziente, non quello di procurargli la “salvezza” (cfr. 485/7).

Le considerazioni avanzate da Buber in *Colpa e sensi di colpa* a riguardo dei confini e dei limiti del metodo psicoterapeutico sono significative, *a fortiori* e per analogia, anche in riferimento alla consulenza filosofica. Sembra innanzitutto ritagliarsi, infatti, lo spazio per l’esercizio di una professione che sia capace di affrontare il problema della colpa nella sua dimensione ontica. Posto che tale professione sia poi la consulenza filosofica, occorrerà che essa si definisca rigorosamente per oggetto, per metodo di lavoro e per finalità, segnando in tal modo i confini che le sono propri. Dovrà inoltre guardare al di là dei propri limiti, per esempio per distinguere, nel senso di colpa del consultante, il carattere autentico (poiché ontico) della colpa da quei tratti patologici che richiederanno l’intervento di figure professionali competenti in merito alla terapia della malattia<sup>19</sup>, o per rinviare il consultante, nel caso questi aspirasse a una salvezza di tipo religioso, a un direttore spirituale.

Fondare la consulenza filosofica per via negativa significa dunque, nel caso di *Colpa e sensi di colpa*, sapere sì riconoscere i limiti della psicoterapia, ma anche quelli di una professione che necessita prima di tutto di una fondazione per via positiva, ovvero di una determinazione dei propri confini. Buber – è evidente, e ovvio dal punto di vista cronologico – non parla di consulenza filosofica; è però un filosofo che si rivolge a un pubblico di psicologi, con la preoccupazione di insegnare loro a porsi di fronte ai pazienti “con il sapere postulativo di dovere [...] agire in modo

---

<sup>19</sup> Intendo il termine “terapia” in senso meramente tecnico-medico, senza volere entrare nel merito del dibattito circa il carattere terapeutico della consulenza filosofica. Cfr. in particolare, al riguardo, P. A. Rovatti, *La filosofia può curare? La consulenza filosofica in questione*, Raffaello Cortina, Milano 2006.

contemporaneamente vincolato e svincolato” (482/5) dai limiti metodici della loro disciplina, guardando oltre nella direzione di dove può avviarsi un aiuto “essenziale” all’essere umano. Tale insegnamento gli è consentito anche in forza della sua formazione filosofica, la quale legittima pure, a mio avviso<sup>20</sup>, a rileggere il seguito del suo testo come possibile consulenza filosofica in merito al problema della colpa, dove il *focus* diventa allora – lo si mostrerà nei paragrafi seguenti – la definizione (in senso letterale, dal latino *finis*: fissazione dei confini) della professione più che il suo rapporto liminare con altre discipline.

## 2. L’“esempio di una vita”: la colpa ontica

Nella struttura di *Colpa e sensi di colpa* Buber dedica il § 3 alla narrazione dell’“esempio di una vita” (*Beispiel eines Lebensgangs*: 482/5): il caso di Melanie, con la esplicita intenzione di “illustrare” (482/5) le tesi sostenute nei paragrafi precedenti a riguardo del rapporto tra senso di colpa e colpa. Egli sembra muoversi nel solco della tradizione della retorica classica, quasi l’esempio fosse una forma di argomentazione a sostegno dell’entimema, cioè di una deduzione sillogistica nella quale almeno una delle premesse è soltanto probabile (“ogni senso di colpa è oggetto della psicoterapia”, “la colpa non è il senso di colpa”, “la colpa non è oggetto della psicoterapia”, ovvero, formulato secondo lo stile aristotelico, “essere oggetto della psicoterapia appartiene a ogni senso di colpa”, “senso di colpa non appartiene a colpa”, “essere oggetto della psicoterapia non appartiene a colpa”). Così insegna infatti Aristotele: “Bisogna servirsi degli esempi quando non si hanno entimemi per la dimostrazione (l’argomentazione infatti si svolge attraverso questi ultimi); se invece si hanno entimemi, ci si serve degli esempi come testimonianze, usandoli come epilogo agli entimemi; se invece si fanno precedere, il discorso sarà simile all’induzione, e alla retorica l’induzione non è adatta se non in pochi casi; nell’epilogo invece assomigliano a testimonianze, e la testimonianza comporta persuasione. Perciò, se si fa precedere l’esempio, occorre dirne molti, se invece lo si pone all’epilogo è sufficiente uno solo: infatti anche una sola testimonianza onesta è efficace”<sup>21</sup>.

Ma davvero il caso di Melanie è soltanto un esempio che, secondo la lezione di Cicerone, “rafforza [...] una cosa, ricorrendo [...] ad un caso accaduto ad una persona o al risultato di qualche azione”<sup>22</sup>? Davvero possono essere a esso attribuite soltanto le funzioni di carattere estetico, di spiegazione e di persuasione che nella *Retorica ad Erennio* (opera di paternità incerta, a volte attribuita a Cicerone a volte a Cornificio) vengono riconosciute all’esempio, cioè che esso “rende più bella la cosa, quando non viene impiegato per nessun altro motivo che per abbellire; più chiara, quando rende più chiaro ciò che potrebbe essere più oscuro; più plausibile, quando la rende più verosimile; la pone davanti agli occhi, quando esprime tutto chiaramente, in modo che

---

<sup>20</sup> Non si può qui esaminare chi sia il consulente filosofico (se, per esempio, un “esperto di filosofia” o un “filosofo”: cfr. A. Poma, *op. cit.*, p. 38 e N. Pollastri, *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Apogeo, Milano 2004, pp. 197-201); desidero però sottolineare come la formazione filosofica e il sapere a essa connesso siano la fondamentale *conditio sine qua non* per l’esercizio professionale della consulenza filosofica.

<sup>21</sup> Aristotele, *Rhetorica*, II 20, 1394 a 9-16; tr. it. a cura di A. Plebe, Laterza, Bari 1961, pp. 133 s. Cfr. anche, al riguardo, *ivi*, I 2, 1356 a 35 – 1356 b 25; tr. it. cit., pp. 8 s.

<sup>22</sup> Cicerone, *Rhetorici libri duo qui vocantur De inventione*, I 49; tr. it. a cura di A. Pacitti, revisione di L. Alfonsi, Arnoldo Mondadori, Firenze 1967, p. 88.

la cosa, direi quasi, si possa toccare con mano”<sup>23</sup>?

La raffinatezza concettuale e terminologica di Kant fornisce, una volta ancora, una chiave di lettura per cogliere appieno la portata dell'esempio di Buber e per approfondire l'interpretazione di *Colpa e sensi di colpa*. Nella *Metafisica dei costumi*, in una tipica nota kantiana a piè di pagina foriera di feconde definizioni, apprendiamo infatti che “*Beispiel* [esempio], che in tedesco comunemente si usa come sinonimo di *Exempel*, non ha lo stesso significato. Prendere *Exempel* da qualcosa e addurre un *Beispiel* per chiarire una espressione, sono concetti completamente differenti. L'*Exempel* è un caso particolare di una regola *pratica*, che rappresenta la praticabilità o l'impraticabilità di un'azione. Al contrario un *Beispiel* è soltanto il particolare (*concretum*) rappresentato come inscritto nell'universale secondo i concetti (*abstractum*), ed è l'esposizione semplicemente teoretica di un concetto”<sup>24</sup>. La differenziazione semantica tra “*Beispiel*” ed “*Exempel*” serve a Kant, e qui a me, a richiamare l'attenzione sul fatto che l'esempio (*Beispiel*) si configura come *casus datae legis*, come caso particolare sussumibile, nel giudizio di tipo conoscitivo, sotto una regola universale data<sup>25</sup>. In conformità a questa classica impostazione della filosofia trascendentale, esso non svolge dunque una funzione meramente retorica, ma è finalizzato a favorire la formulazione di un giudizio teoretico. In forza del proprio carattere ostensivo serve cioè a provare come il pensiero non sia vuoto; dimostra, letteralmente esibisce un concetto nell'intuizione empirica, allo stesso modo con cui “di un anatomista si dice che dimostra l'occhio umano, quando rende intuibile il concetto che prima ha esposto in forma discorsiva, mediante la dissezione di quest'organo”<sup>26</sup>. L'esempio deve essere usato, in definitiva, come strumento pedagogico per insegnare a giudicare o come strumento ausiliario per esercitare la capacità di giudizio, con l'accortezza però di farne un uso parsimonioso, per non incorrere nel rischio di disabituare l'intelletto a ben ragionare. “L'unica e grande utilità degli esempi” – scrive Kant nella *Critica della ragion pura* – “sta proprio in questa acuizione del giudizio che essi producono. Per quanto concerne invece la pertinenza e il rigore della comprensione intellettuale, gli esempi arrecano di solito un certo danno, poiché ben raramente si confanno adeguatamente alla condizione della regola (come *casus in terminis*), per non parlare del fatto che rendono spesso più debole lo sforzo dell'intelletto di afferrare le regole secondo universalità e indipendentemente dalle mutevoli condizioni dell'esperienza, favorendo così la tendenza a impiegare tali regole più come formule che come principi. Dunque gli esempi sono le dande del giudizio e sono sempre indispensabili a chi manchi del talento naturale del giudizio”<sup>27</sup>. In possibile riferimento al saggio di Buber, infine, trovo significativo e in qualche misura curioso che Kant indichi nei medici, e verosimilmente dunque nei futuri psicoterapeuti, alcuni di coloro che potrebbero giovare del carattere didattico degli esempi: “Pertanto un medico, un giudice, un uomo politico, pur avendo nella mente molte belle regole patologiche, giuridiche o politiche, al punto da poterne divenire egli stesso un maestro, sbaglia tuttavia nella

---

<sup>23</sup> *De ratione dicendi ad C. Herennium libri quatuor*, IV 62; tr. it. a cura di G. Calboli, Pàtron, Bologna 1969, p. 111.

<sup>24</sup> I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (1797, 1798<sup>2</sup>), in Id., *Kant's Gesammelte Schriften*, cit., vol. VI, Georg Reimer, Berlin 1914, § 52, pp. 480 s.; tr. it. a cura di G. Landolfi Petrone, saggio integrativo di R. Mordacci, Bompiani, Milano 2006, p. 583.

<sup>25</sup> Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., B 171, p. 131; tr. it. cit., p. 187.

<sup>26</sup> I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (1790, 1793<sup>2</sup>), in Id., *Kant's Gesammelte Schriften*, cit., vol. V, Georg Reimer, Berlin 1913, B 241, p. 343; tr. it. a cura di A. Bosi, UTET, Torino 1993, p. 316.

<sup>27</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., B 173-174, p. 132; tr. it. cit., p. 188.

loro applicazione con grande facilità, o per mancanza di giudizio naturale (benché non manchi di intelletto) – essendo perciò in grado di comprendere l’universale *in abstracto*, ma non di stabilire se un determinato caso *in concreto* vi rientri – o anche per insufficiente esercizio in fatto di esempi e di casi pratici”<sup>28</sup>.

Ora a me sembra che Buber pensi alla vicenda di Melanie (cfr. 482 s./5 s.) come caso che non è soltanto da *prendere* negativamente *a esempio* (*Exempel*) nella pratica professionale psicoterapeutica, ma soprattutto e più in generale da *addurre a esempio* (*Beispiel*) di un concetto universale. Interpreto allo stesso modo le altre quattro situazioni che, apparentemente marginali, servono a Buber per esemplificare le proprie tesi: le tre persone importanti cadute “vittime, a causa del loro fallimento nei giorni di una acuta colpa collettiva, sebbene tale fallimento fosse solo temporaneo, di malattie piuttosto lunghe, nelle quali la parte dell’elemento psicogeno non era quasi valutabile, benché la sua azione fosse inconfondibile” (479 s./4), e il “tradimento di un essere umano nei confronti di un suo amico o di una sua causa” (481/5). Di quale concetto sono dunque veicolo la ferma intenzione di Melanie di possedere l’uomo altrui, il rifiuto di Tizio di riconoscere di fronte alla coscienza l’autocontraddizione in cui era incorso, lo sminuire da parte di Caio l’errore personale nonostante esso fosse connesso a una grave colpa collettiva, l’incapacità di Sempronio di perdonarsi e di lasciarsi perdonare da Dio, il tradimento di Mevio nei confronti di un amico o di una causa?

Tutti gli esempi addotti da Buber ruotano attorno al tema della colpa, secondo declinazioni che l’autore di *Colpa e sensi di colpa* svolgerà nel prosieguo del saggio (in particolare nel § 4): Melanie *confessa* sì la propria colpa ad amici che l’accolgono in casa, ma in seguito all’intervento psicoanalitico di rimozione del senso di colpa perde “la possibilità dell’*espiazione* mediante un rapporto vero, conquistato in modo nuovo, con l’ambiente, rapporto nel quale, allo stesso tempo, potevano dispiegarsi le sue qualità migliori. Come prezzo per l’annullamento del pungolo venne pagato il definitivo annullamento della chance di diventare l’essere a cui [...] era destinata” (483/6 – corsivo mio); Tizio si rifiuta del tutto di *rischiare* il buio che a causa della colpa ottenebra la sua coscienza; in certo modo così pure Sempronio, il cui lasciarsi perdonare presupporrebbe la *confessione dei peccati* resa nella solitudine di chi sta solo davanti a Dio, il quale ascolta e risponde (cfr. 491/11); Caio, pur ammettendo il proprio errore, non *persevera* nel riconoscimento della colpa ovvero, detto religiosamente, non *si pente* o ancora, dal punto di vista giuridico, non vuole *espiare la pena*. Quanto infine alla colpa di Mevio, essa è per eccellenza ontica, giacché “le ferite dell’ordine dell’essere” (490/11) da lui violato con il suo tradimento riguardano il rapporto con gli altri esseri umani e con il mondo<sup>29</sup>. Si tratta, nell’insieme, di “accadimenti di colpa in atto nella vita” (475/1), il carattere di colpevolezza dei quali non rimane per nulla celato al soggetto. Quello che emerge, in particolare, è non solo il tratto esistenziale/personale della colpa, “cioè la colpa di cui si è caricata una persona in quanto tale e in una situazione personale” (480/4), ma specialmente il suo

---

<sup>28</sup> Ivi, B 172-173, p. 132; tr. it. cit., p. 188.

<sup>29</sup> Occorre qui ricordare che per Buber la relazione dialogica “io-tu”, nella quale sola l’io dell’essere umano si costituisce autenticamente, comprende la vita con il mondo “psichico” degli altri esseri umani, quella con il mondo “fisico” della natura e quella con il mondo “noetico” delle “essenze spirituali” (*geistige Wesenheiten*, vale a dire le forme, le idee, i concetti, i problemi, i principî, i valori, ecc.): cfr. M. Buber, *Ich und Du* (1923, 1958<sup>2</sup>), in Id., *Werke*, vol. I, cit., pp. 146 s., 161-165; tr. it. di A. M. Pastore, in M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, pp. 132 s., 148-152.

carattere ontico, la sua stretta connessione con l'“essere” di quelle persone. Difficile d'altronde che sia diversamente, dal momento che – fa notare Buber – “accade una colpa esistenziale quando qualcuno viola un ordine del mondo umano i cui fondamenti egli conosce e riconosce essenzialmente come quelli dell'esistenza umana comune a lui e a tutti” (481/4 s.).

“Ordine dell'essere” (*Seinsordnung*), “ordine del mondo umano” (*Ordnung der Menschenwelt*), “ordine umano dell'essere” (*menschliche Seinsordnung*: 486/8), “esistenza umana comune a tutti” (*allen gemeinsames menschliches Dasein*) sono concetti e realtà che ognuno conosce ed esperisce nella situazione di colpa, cogliendo anche, al contempo, il proprio “essere” (*Wesen*), sia nel senso della propria essenza finita sia nel senso del proprio destino<sup>30</sup>. Scrive Buber: “Qui comanda l'unica visione penetrante o capace di penetrare, la visione della irrecuperabilità della posizione di partenza e della irripetibilità di ciò che è stato provocato, vale a dire la visione reale della irreversibilità del tempo vissuto, di uno stato di fatto che si mostra in modo univoco nella più forte tra tutte le prospettive umane, quella sulla propria morte. Da nessun punto il tempo può essere sentito come tracollo quanto dalla visione di sé del colpevole. Cadendo a sua volta travolto in questo tracollo il portatore della colpa è afflitto dal brivido dell'essere identico [*Identischsein*] con se stesso: io, che sono diventato un altro, sono lo stesso – gli viene dato a sapere” (479/4). E Buber aggiunge, a chiarire il significato di quel termine “*Wesen*” cui fa spesso ricorso in *Colpa e sensi di colpa*: “Essere: intendo con questo ciò che è posto in una persona in maniera peculiare, ciò che essa è destinata a diventare. Il conscio, con il suo progettare e con il suo ponderare, si occupa solo occasionalmente di questo; l'inconscio, con i suoi desideri e con le sue contraddizioni, non se ne occupa praticamente mai. Sono grandi momenti dell'esistenza quelli in cui un essere umano scopre e riscopre a livelli ogni volta superiori il proprio essere; quelli in cui egli si decide e nuovamente si decide a diventare ciò che è e, in questo diventare così, a istituire per se stesso un rapporto vero con il mondo; quelli in cui egli difende eroicamente scoperta e decisione contro il proprio conscio quotidiano e contro il proprio inconscio” (484/6).

L'ultimo passo citato testimonia ulteriormente come l'antropologia di Buber nulla abbia a che condividere con le teorie psicoanalitiche che pensano la struttura psicologica umana costituita dalle tre istanze intrapsichiche dell'Io, dell'*Es* e del Super-io. Anche il richiamo alla “visione” che sola è capace di penetrazione, all'*Einsicht*, termine che si potrebbe essere tentati di tradurre con l'equivalente tecnico della psicologia: “*insight*”, non deve essere semplicemente inteso come riferimento all'intuizione che il paziente, guidato in maniera opportuna dallo psicoterapeuta, può giungere ad avere di sé. Il retroterra culturale di Buber è, in modo molto più evidente, squisitamente filosofico. Γνωθι σαυτόν, “conosci te stesso” – è il famoso detto che compariva in una iscrizione nel tempio di Apollo a Delfi e che Socrate ha fatto filosoficamente proprio<sup>31</sup>, influenzando ampiamente la storia del pensiero occidentale; “diventa chi sei!” – così Nietzsche riprende parte di un verso di

---

<sup>30</sup> Intendo il termine “destino” (in tedesco: *Schicksal*) secondo quanto Buber teorizza in *Io e tu*, vedendo cioè in esso la necessità vera, in conformità alla quale vive l'uomo autenticamente libero. “Libertà e destino” sono complementari, quasi formassero una naturale endiadi in opposizione alla coppia concettuale, meno coesa, di “arbitrio e fatalità”: cfr. *ivi*, pp. 113, 117 s.; tr. it. cit., pp. 96, 100 s.

<sup>31</sup> Cfr. Senofonte, *Memorabilia*, IV 2, 24-30; tr. it. a cura di A. Santoni, con un saggio di A. Labriola, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1989, pp. 323-325.

Pindaro e lo eleva a massima per il proprio ideale di superuomo<sup>32</sup>: pare quasi che secondo Buber soltanto a partire da questa consapevolezza l'essere umano possa trasformare l'esperienza della colpa in momento privilegiato per cogliersi sino in fondo nella relazione che lo lega all'essere del mondo. Sottolineare la onticità della colpa significa allora, in ultima battuta, richiamare l'essere umano alla sua dimensione propriamente etica, in forza della quale egli, dopo avere riconosciuto la propria colpevolezza, cioè la propria finitezza, è chiamato a porsi in relazione con il prossimo che, interpellandolo da sempre, lo trascende. “Dobbiamo tenere presente ancora un fatto, che non è accessorio, ma fondamentale” – scrive Buber a conclusione del § 3 di *Colpa e sensi di colpa*: “Ogni essere umano è in un rapporto oggettivo con altri; l'insieme di questi rapporti costituisce la sua vita di partecipante di fatto all'essere del mondo; è proprio solo questo che gli dà in generale la possibilità di ampliare il suo ambiente in mondo: si tratta della sua partecipazione all'ordine umano dell'essere della quale si assume la responsabilità. Un rapporto oggettivo, in cui due esseri umani stanno l'uno con l'altro, può elevarsi, grazie a una partecipazione esistenziale di ambedue, a una relazione personale; esso può essere meramente accettato, può essere trascurato; può essere violato. La violazione di un rapporto significa che in quel punto è stato violato l'ordine umano dell'essere. Nessun altro, se non chi ha inferto la ferita, può guarirla” (486/8).

L'accento etico posto da Buber sulla colpa ontica è confermato dalla distanza che separa l'autore di *Colpa e sensi di colpa* dal pensiero di Martin Heidegger. Nel *Problema dell'uomo*, infatti, Buber elegge l'interpretazione heideggeriana del concetto di colpa a esempio per criticare l'“ontologia fondamentale” di *Essere e tempo*, poiché riguarderebbe non l'uomo nella sua reale concretezza, ma soltanto l'uomo come “esserci” (*Dasein*) in sé, cioè come ente che ha per proprio modo costitutivo la comprensione dell'essere<sup>33</sup>. Così, pur condividendo la tesi di Heidegger secondo cui l'“essere colpevole” (*Schuldigsein*) non è il risultato di una *Verschuldung*, di un “indebitamento”, di una “colpevolezza”, mentre viceversa quest'ultima è fondata in un originario essere colpevole dell'esserci, Buber ritiene che tale essere colpevole originario non sia coglibile nell'autoreferenzialità dell'esserci che richiama se stesso nella coscienza, quasi come in un gioco di specchi, bensì che sia scopribile soltanto nella pienezza della vita, alla presenza dello sguardo del prossimo<sup>34</sup>. Soltanto l'altro da sé è capace di interrogare, soltanto l'altro da sé

<sup>32</sup> Vedi Pindaro, *Pythia*, II 72: *γενοι' ολος εσσι μαθων*, “sii quale imparasti ad essere”, nella tr. it. a cura di L. Cerrato, N. L. Bruzzone, Sestri Ponente 1916, p. 269. Sono svariati i modi con cui Nietzsche riprende, sempre abbreviandolo (*γενοι' ολος εσσι*), il verso di Pindaro. Tra i più significativi: l'uso come motto per il proprio lavoro filologico *De Laertii Diogenis fontibus*, risultato vincitore nel 1867 del concorso bandito sull'argomento dall'Università di Lipsia; la traduzione in tedesco, “Werde, der du bist!” e “Du sollst der werden, der du bist”, rispettivamente in *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885), in Id., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI/1, Walter de Gruyter, Berlin 1968, p. 293; versione it. di M. Montinari (cui faccio qui riferimento), in F. Nietzsche, *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, vol. VI/1, Adelphi, Milano 1968, p. 289, e nell'aforisma 270 di *Die fröhliche Wissenschaft* (“la gaya scienza”) (1882, 1887<sup>2</sup>), in Id., *Werke*, cit., vol. V/2, Walter de Gruyter, Berlin/New York 1973, p. 197; versione it. di F. Masini, in F. Nietzsche, *Opere*, cit., vol. V/2, Adelphi, Milano 1965, p. 158; infine l'allusione nel sottotitolo dell'autobiografico *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* (1888-1889, pubblicato postumo nel 1908), in Id., *Werke*, cit., vol. VI/3, Walter de Gruyter, Berlin 1969, pp. 253 s.; versione it. di R. Calasso, in F. Nietzsche, *Opere*, cit., vol. VI/3, Adelphi, Milano 1970, p. 263.

<sup>33</sup> Cfr. M. Buber, *Das Problem des Menschen*, cit., p. 360; tr. it. cit., pp. 65 s.

<sup>34</sup> Cfr. ivi, pp. 362 s.; tr. it. cit., pp. 68 s. Buber fa riferimento a M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Max Niemeyer, Tübingen 1953<sup>7</sup>, §§ 58 e 57, specialmente pp. 284 e 275; tr. it. a cura di P. Chiodi,

determina l'*hic et nunc* della risposta, soltanto l'altro da sé autentica la presenza dell'essere umano colpevole: “Dove sei stato?”. È *questo* l'appello della coscienza. Ma l'appello non viene dal mio 'esserci', bensì dall'essere che è altro da me. Allora, non potrò rispondere che alla *prossima* figura: quella che ha parlato, non potrò più raggiungerla. (La prossima figura potrà essere a volte, non occorre dirlo, lo stesso uomo, ma questi sarà allora una sua apparizione differente, ulteriore e trasformata)<sup>35</sup>. L'essere umano, in definitiva, è tenuto dunque a dare “risposta” (*Antwort*) alla “parola” (*Wort*) rivoltagli dal prossimo, risposta che non è soltanto un rispondere a qualcuno, quanto soprattutto – tratto davvero peculiare della teoresi di Buber – un rispondere di qualcosa, un'assunzione di “responsabilità” (*Verantwortung*) verso il mondo<sup>36</sup>.

### 3. Fondare per via positiva: la consulenza filosofica e il problema della colpa

L'analisi svolta nei paragrafi precedenti consente ora di avanzare, in positivo, alcune prime considerazioni in merito allo specifico contributo professionale del consulente filosofico. Il nesso tra senso di colpa e colpa, che Buber segnala criticamente all'uditorio della Washington School of Psychiatry, lascia infatti emergere un potenziale *oggetto* della consulenza filosofica: il problema della colpa. Si tratta di una istanza pratica con cui il consultante potrebbe presentarsi al consulente filosofico: “L'interesse pratico, cioè l'esigenza di definire regole e criteri per le proprie decisioni e per il proprio comportamento in svariate situazioni della vita,” – osserva Poma – “è probabilmente quello che più spesso spinge il consultante a ricercare la consulenza filosofica e quindi quello che più spesso viene espresso dal consultante stesso”<sup>37</sup>. Poma è anche consapevole del fatto che l'istanza pratica può combinarsi, implicitamente o esplicitamente, con altre esigenze del consultante, come per esempio quella pragmatica, tesa alla determinazione dei mezzi per raggiungere un determinato fine estrinseco, o quella teoretica, volta alla speculazione o contemplazione filosofica, vale a dire alla considerazione disinteressata di idee, forme, concetti, problemi, principî, valori. Ritene inoltre che mentre l'istanza pratica e quella teoretica del consultante sono pienamente pertinenti alla consulenza filosofica, quella pragmatica appare raccoglibile dal consulente filosofico soltanto nella misura in cui essa possa venire sviluppata anche nella direzione del rapporto con interessi teoretici o pratici<sup>38</sup>. Così, nel caso di Melanie, addotto da Buber a esempio discriminante del rapporto tra senso di colpa e colpa ed eletto qui a cerniera tra la fondazione della consulenza filosofica per via negativa e quella per via positiva, si può immaginare che la consultante si rivolga al consulente filosofico certo non per guarire dalla “nevrosi connessa con disturbi con la vista” (482/6), che questi non sarebbe nemmeno

---

Longanesi, Milano 1976, pp. 344 e 333.

<sup>35</sup> M. Buber, *Das Problem des Menschen*, cit., pp. 363 s.; tr. it. cit., p. 70. Sul senso della domanda: “Dove sei?”, si vedano le belle pagine di M. Buber, *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre* (1948), in Id., *Werke*, vol. III, *Schriften zum Chassidismus*, Kösel-Verlag e Lambert Schneider, München e Heidelberg 1963, pp. 715-718; tr. it. a cura di G. Bonola, Edizioni Qiqajon, Magnano 1990, pp. 17-24.

<sup>36</sup> Sul nesso tra “parola”, “risposta” e “responsabilità” cfr., in particolare, M. Buber, *Zwiesprache* (1930, 1934<sup>2</sup>), in Id., *Werke*, vol. I, cit., pp. 189 s.; tr. it. di A. M. Pastore, in M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., pp. 201-203.

<sup>37</sup> A. Poma, *op. cit.*, p. 46.

<sup>38</sup> Cfr. *ivi*, pp. 46-48.

competente a diagnosticare, quanto per affrontare quella colpa confessata agli amici, “senza mascherare che questa era sorta non da una passione, ma da un fermo proposito della volontà” (482 s./6). Se poi anche Melanie esprimesse il bisogno pragmatico di una guarigione terapeutica o addirittura di riconquistare l’uomo perduto, il consulente filosofico potrebbe e probabilmente dovrebbe concordare con lei un percorso di consulenza inerente essenzialmente alle dimensioni pratiche e teoriche del problema della colpa.

Assumere il problema della colpa come oggetto della consulenza filosofica significa allora lavorare sul modo con cui si relazionano al problema la facoltà teoretica e quella pratica del consultante, vale a dire, con i termini del linguaggio filosofico tradizionale, la sua “*vis repraesentativa*” o “intelletto” e la sua “*vis appetitiva*” o “volontà”. “Diamo per ammesso che le parti razionali siano due:” – questo l’*imprinting* aristotelico – “una è quella con cui contempliamo gli enti i cui principi non possono essere diversamente, e una con cui consideriamo le realtà contingenti. Infatti, nei confronti delle cose che sono diverse per genere è diversa anche quella delle parti dell’anima che per natura è rivolta all’una o all’altra di esse, se è vero che è per una certa somiglianza o parentela con esse che la conoscenza le appartiene. Chiamiamole, rispettivamente, la parte scientifica e la parte calcolatrice: infatti ‘deliberare’ e ‘calcolare’ sono la stessa cosa, ma nessuno delibera sulle cose che non possono essere diversamente”<sup>39</sup>. Anche Kant, che ho scelto come guida per il mio percorso interpretativo attraverso le pagine del saggio di Buber, distingue tra uso teoretico e uso pratico della ragione<sup>40</sup>. Riferendosi a tale distinzione, quand’anche prescindendo dal contesto trascendentale che la caratterizza, il consulente filosofico sarà chiamato a promuovere la capacità del consultante sia di determinare attraverso idee, concetti, principî, quindi mediante una teoria, un oggetto dato della conoscenza (compito della ragione teoretica), sia di produrre un oggetto determinando la volontà mediante rappresentazioni (compito della ragione pratica). L’analisi dei principî pratici che determinano la volontà del consultante alla realizzazione di un’azione permetterà inoltre di esaminare, in sede di consulenza filosofica, le prescrizioni pragmatiche da lui assunte o assumibili per il perseguimento di un fine estrinseco<sup>41</sup>. Sarà poi anche possibile prendere in considerazione – è sempre Kant a insegnarlo – il “sentimento di piacere e dispiacere” del consultante, ossia quella “facoltà del giudizio” che commisura gli oggetti dell’intelletto ai fini della volontà, ricercando le condizioni di un possibile accordo fra di essi<sup>42</sup>.

Chiarito l’oggetto della consulenza filosofica, credo non necessiti di particolari fondazioni la *legittimità* dell’intervento del consulente filosofico: le sue competenze nell’ambito del pensare, acquisite tramite una formazione filosofica, lo rendono infatti in linea di principio idoneo a offrire una prestazione professionale in merito a istanze che sono, direttamente o indirettamente, connesse al pensiero, o perché attinenti ai processi della conoscenza o perché riguardanti i processi dell’azione, i quali implicano a loro volta rappresentazioni che determinano la volontà.

---

<sup>39</sup> Aristotele, *Ethica Nichomachea*, VI 1, 1139 a 6-14; tr. it. a cura di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1979, pp. 264 s.

<sup>40</sup> Cfr., a titolo esemplificativo, I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., B IX-X, p. 8; tr. it. cit., p. 40, e Id., *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in Id., *Kant's Gesammelte Schriften*, cit., vol. V, cit., A 29-30, p. 15; tr. it. a cura di P. Chiodi, in I. Kant, *Scritti morali*, UTET, Torino 1970, p. 149.

<sup>41</sup> Sulla distinzione kantiana dei principî pratici in massime, imperativi ipotetici o prescrizioni e imperativi categorici o leggi, cfr. *ivi*, A 35-38, pp. 19-21; tr. it. cit., pp. 153-155.

<sup>42</sup> Cfr. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, cit., B LIII-LVII, pp. 195-198; tr. it. cit., pp. 172-175.

Sorge piuttosto la questione di quali siano gli strumenti a disposizione del consulente filosofico per il proprio intervento professionale e di come essi vengano usati in sede di consulenza filosofica. È il problema più generale del *metodo* della consulenza filosofica, intendendo con “metodo” lo specifico professionale, la via da seguire e che conduce oltre (dal greco *μετά* e *ὁδός*, letteralmente: “per mezzo della / attraverso la strada” – *μετὰ τῆς ὁδοῦ*; “dopo / oltre la strada” – *μετὰ τὴν ὁδόν*) nella direzione di un progressivo aumento della conoscenza, ossia le regole del pensare alle quali la consulenza filosofica deve conformarsi<sup>43</sup>. Non è qui evidentemente possibile affrontare una questione così complessa, anche soltanto per il fatto che essa necessiterebbe della ricognizione dell’intera tradizione filosofica; mi limiterò pertanto all’esame di alcuni principi che mi sembrano potersi evincere al riguardo dai paragrafi del saggio di Buber dedicati allo sviluppo del tema della colpa (§§ 4-7).

È innanzitutto plausibile immaginare che Buber, una volta riscontrato il problema della colpa nel caso di Melanie, così come in quelli di Tizio, Caio, Sempronio e Mevio, muova dalla domanda: “che cos’è la colpa?” per intraprendere un percorso di approfondimento teoretico<sup>44</sup>. Si è già avuto modo di osservare nelle prime battute del presente contributo che la domanda: “che cos’è?” corrisponde al concetto socratico: l’operazione iniziale messa in atto da Buber, dunque, è di concettualizzazione, vale a dire di astrazione dalle dimensioni emotive del problema, per indagarne le dimensioni squisitamente speculative. Fare ciò equivale a porre e a trattare i problemi in modo filosofico, cioè in maniera disinteressata, assumendoli per se stessi e non per la loro funzionalità ad altro. Assumere il problema nella forma della domanda: “che cos’è?”, come concetto, si traduce così nel coglierne tutta la fecondità: “Per la filosofia” – scrive felicemente Poma – “il problema non è un ostacolo da superare e da lasciare al più presto alle spalle, ma piuttosto un luogo da abitare, non uno schermo che nasconde l’oggetto, ma esso stesso l’oggetto. Ciò non significa, evidentemente, che la filosofia non ricerchi soluzioni dei problemi che pone: ciò sarebbe impossibile, poiché la soluzione è comunque un momento intrinseco necessario del problema e di qualunque metodo per porre il problema. Significa piuttosto che la soluzione cercata è, per il metodo filosofico, unicamente un momento di passaggio del processo problematizzante, che lungi dal concludere tale processo, lo apre verso nuove forme, cioè verso nuovi modi di porre il problema stesso”<sup>45</sup>.

Abitare il problema della colpa equivale, per Buber, a declinarlo in contesti e secondo nessi differenti: nell’ambito del diritto individua infatti il rapporto tra “confessione, espiatione della pena e risarcimento dei danni”, nella sfera della fede quello tra “la confessione dei peccati, il pentimento e il sacrificio di espiatione”, nella dimensione della coscienza quello tra “l’auto-rischiamento, la perseveranza e l’espiazione” (487 s./8 s.). Sembra di sentire l’eco di Aristotele, secondo il quale “l’essere [la colpa, in questo caso] si dice in molteplici significati, ma sempre in riferimento ad una unità e ad una realtà determinata”<sup>46</sup>; o anche quella della lezione di Descartes, il cui metodo prevedeva come seconda regola “di dividere ciascuna difficoltà [...] in tante piccole parti quante fosse possibile e fosse necessario per

---

<sup>43</sup> Distinta dal “metodo” è dunque la “metodica”, intesa come applicazione ordinata di uno o più metodi o come tecnica particolare o ancora, più modestamente, come prassi che non ha ancora conseguito la compiutezza di un metodo.

<sup>44</sup> Interpreto in tal senso l’analisi che ho svolto *supra*, al § 2, del significato ontico della colpa.

<sup>45</sup> A. Poma, *op. cit.*, p. 44.

<sup>46</sup> Aristotele, *Metaphysica*, Γ (IV) 2, 1003 a 33-34; tr. it. cit., vol. II, p. 131.

meglio risolverle”<sup>47</sup>, cioè innanzitutto di ridurre le questioni non completamente determinate a questioni completamente determinate e quindi di dividere quest’ultime nei loro elementi costitutivi, per individuare i dati noti e distinguerli da quelli da trovare. Si viene in tal modo a dispiegare un territorio concettuale da esplorare, da percorrere in direzioni talora divergenti talora intersecantesi, da attraversare, da fotografare, da contemplare, appunto da abitare.

Rispetto alle possibili direzioni in cui avviarsi, Buber, ma credo si possa ora anche dire il consulente filosofico Buber, orienta il percorso di un possibile consultante verso la via che più è propria a chi ha una formazione filosofica, ovvero quella della coscienza. Tale scelta, che è dettata dalle specifiche competenze del consulente filosofico e dal non volere dunque “incorrere [...] in un pericoloso diletterismo” (488/9)<sup>48</sup>, non esclude però del tutto la presa in considerazione delle dimensioni giuridiche e religiose connesse al problema della colpa, anche soltanto per analogie e differenze (cfr. 491 s./11). L’autore di *Colpa e sensi di colpa* sfiora le prime nel fare riferimento all’*iter* giudiziario vissuto da Josef K. nel *Processo* di Kafka (cfr. § 6); quanto alle seconde, i suoi puntuali accenni sul finire del saggio alla interdipendenza, per il credente, di fede e coscienza nonché al ruolo della grazia (cfr. 502/18) lasciano supporre che egli si sia trattenuto dall’analizzarle per mantenersi, nei confronti del pubblico specialistico della Washington School of Psychiatry, su un piano di oggettività scientifica. Ci si trova in ogni caso di fronte a uno dei tanti bivi che caratterizzano una consulenza filosofica, laddove una via concettuale in un primo momento abbandonata potrà comunque essere incrociata nel prosieguo del percorso o battuta *ex novo* successivamente.

In maniera significativa Buber propone quindi la definizione di “coscienza” (*Gewissen*: “Per coscienza intendiamo la capacità e la tendenza dell’essere umano di distinguere radicalmente all’interno del proprio comportamento passato e futuro tra ciò che è da approvare e ciò che è da disapprovare”, 488/9): il momento della scomposizione analitica lascia spazio a quello di una prima evidenza concettuale, che interpreto cartesianamente come chiara, cioè immediatamente presente all’intelletto, e distinta, ossia tale da non contenere che quello che le appartiene<sup>49</sup>. L’immediatezza e la semplicità della definizione consentono di dedurre da essa alcuni corollari: la peculiarità dell’essere umano di essere l’unico vivente capace non solo di pensare su di sé, ma anche di determinarsi autonomamente, in quanto oggetto di riflessione, nell’azione, sicché questa non potrà mai essere ascritta del tutto, né nel senso dello sviluppo individuale né in quello dell’evoluzione della specie, all’introiezione passiva di istanze superegotiche; la differenza tra la “coscienza volgare” (*Vulgärgewissen*), alla cui staticità vanno imputati i sensi di colpa, e la “coscienza più grande” (*größeres Wissen*) o “coscienza alta” (*Hochwissen*), la sola capace di relazionarsi dinamicamente alla colpa; la migliore spendibilità antropologica del concetto di coscienza rispetto a quello di Super-io. Si configurano inoltre come ampliamenti della definizione l’indicazione delle diverse modalità affettive dell’approvazione e della

---

<sup>47</sup> R. Descartes, *Discours de la méthode. Pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (1637), in Id., *Œuvres*, a cura di Ch. Adam e P. Tannery, vol. VI, Cerf, Paris 1902, p. 18; tr. it. a cura di E. Scribano, commento di É. Gilson, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2003, p. 87.

<sup>48</sup> Sono questi, a ben vedere, alcuni dei *limiti* della consulenza filosofica: quelli cioè della specificità professionale, per cui essa cederà il campo di lavoro a discipline che siano in determinate situazioni più competenti (per esempio alle psicoterapie nei casi di colpa nevrotica o infondata: cfr. *supra*, § 1), e i limiti del nocimento, in forza dei quali il consulente filosofico dovrebbe astenersi dal recare consapevolmente danno al consultante.

<sup>49</sup> Cfr. *ibidem*.

disapprovazione e la distinzione tra atti e omissioni, tra decisioni e mancanze di decisioni, tra desideri e rappresentazioni in atto o latenti (cfr. 488-490/9 s.; 494/13 per *Hochgewissen*).

Dal piano teoretico dei concetti lo sguardo di Buber si sposta finalmente a quello pratico dell'azione, peraltro assumibile proprio sulla base della chiarificazione concettuale: "È il momento possibile in cui la persona, divenuta del tutto desta e impavida, sale dalle strazianti bassezze della coscienza alla sua altezza e si impossessa autonomamente della materia da essa fornita" (490/10). Detto altrimenti: quando la coscienza del consultante perviene alla consapevolezza di essere colpevole può e deve intraprendere la progressiva triplice azione di rischiarare la profondità della colpa, riconoscendo l'essenza e l'origine di quest'ultima, di perseverare nel sapere acquisito di sé e di instaurare con il mondo un rapporto di espiatione, volto a guarire le ferite inferte all'ordine dell'essere. "Questa introspezione" – osserva infatti Buber – "non è certo l'inizio di un autorischiaramento, ma è un primo passo verso di esso, senza che l'essere umano che lo compie lo sappia" (499/16).

Il metodo filosofico dell'autore di *Colpa e sensi di colpa* si sostanzia ora della interpretazione dei personaggi di Nikolaj Stavrogin nei *Demoni* di Dostoevskij (§ 5) e di Josef K. nel *Processo* di Kafka (§ 6), quali "figure caratteristiche della letteratura epica del XIX e del XX secolo" (492/12) che esemplificano la "diversificata resistenza dell'uomo moderno contro il rischiaramento" (501/17). Si tratta di una interpretazione di stampo filosofico, tesa cioè a rinvenire i concetti di cui le due figure letterarie sono portatrici e a proporre il confronto critico di essi. Il "tipo di essere umano" (*Menschentypus*: 493/12) che emerge è quello di chi, nichilista e pessimisticamente certo come Stavrogin o appunto kafkiano e assolutamente incerto come K., ha "negato [...] il carattere ontico della colpa, la profondità della colpa esistenziale al di là di tutte le semplici violazioni di tabù" (497/14). Il lavoro di carattere più formale svolto sul consultante, inteso come un testo, lascia così spazio a un intervento più volto alla trasmissione di nozioni materiali, riguardanti contenuti desunti da testi. La scelta di questi ultimi potrebbe essere interpretata, all'interno della consulenza filosofica che è stata sino a qui immaginata, come "innesco" per smuovere il consultante da una situazione di stallo e spingerlo, per "reazione" ai modelli di Stavrogin e di K., ad assumere quella decisione di cui essi non sono capaci, ovvero a "risollevarsi nella sua interiorità – attraverso un lungo lavoro" (492/12): "Entrambi, Stavrogin e Josef K., non hanno preso su di sé l'ora dell'essere umano e l'hanno perduta. / È dell'ora dell'essere umano che noi parliamo: infatti, per dirlo nel linguaggio di Pascal, la grandezza dell'uomo è legata alla sua miseria. / L'essere umano è l'essere che è capace di diventare colpevole e che è capace di rischiarare la propria colpa" (500 s./17)<sup>50</sup>.

La brevità dei capoversi dedicati da Buber alla necessità che il colpevole perseveri, da un lato, nella consapevolezza dell'identità "della persona che riconosce la colpa con quella che porta la colpa, della persona nella luce con quella nel buio" (501/17) e che compia, da un altro lato, illuminato dalla luce della coscienza, opera di espiatione nei confronti degli altri esseri umani e del mondo (cfr. 501 s./17 s.) lascia pensare che l'autore di *Colpa e sensi di colpa* sia primariamente interessato a condurre il consultante all'autorischiaramento. La fine della consulenza filosofica solleva così la domanda di quale sia il fine di essa, la sua *finalità*. Due termini, interni al testo di

---

<sup>50</sup> Buber fa probabilmente riferimento a B. Pascal, *Pensées et Opuscules* (1669), a cura di L. Brunschvicg, Hachette, Paris 1946, nn. 397, 398, 409, pp. 509, 511 s.; tr. it. a cura di P. Serini, Giulio Einaudi, Torino 1962, nn. 372, 369, 370, pp. 171 s.

Buber, indicano altrettante possibili direzioni della consulenza filosofica: “guarigione dell’essere” (*Wesensheilung*: “Merkur”, XI (1957), n. 8, p. 729/18) ed “educazione” (*Erziehung*: 489/10). Al primo Buber fa ricorso per segnalare agli psicoterapeuti, a chiusura della lezione, un fine che è mutato e che trascende quello loro proprio della “guarigione” (*Heilung*: 477/2 e *passim*) in senso tecnico; al secondo accenna additando come “grande compito dell’educazione, non ancora abbastanza riconosciuto, innalzare la coscienza dalle sue forme comuni più basse alla visione e al coraggio della coscienza [alta]” (489/10). Il tema se la consulenza filosofica sia terapia o formazione (in tedesco: *Bildung*) è dibattuto nella letteratura specialistica<sup>51</sup>. A me sembra, però, che un altro termine, peraltro implicito nel saggio di Buber, sia più utile a caratterizzare lo specifico fine professionale della consulenza filosofica: “chiarificazione”. Tale termine, che deriva da quelli latini *clarus* e *facere*: “rendere chiaro”, bene si attaglia al processo tramite il quale il consulente filosofico porta a chiarezza concettuale il groviglio di idee, problemi, principî, ecc. con cui il consultante si presenta a lui. È un processo – si è avuto modo di osservarlo rileggendo le pagine di *Colpa e sensi di colpa* – dove, a seconda della “torbidità” concettuale del consultante, il consulente filosofico può per esempio, di volta in volta, agitare il materiale offertogli con domande specifiche, filtrarlo attraverso griglie interpretative, lasciarlo a riposo, raffinarlo definendolo, aggiungervi specifici reagenti.

Se oggetto della consulenza filosofica è il pensiero e suo metodo è per eccellenza il concetto – e non può essere diversamente, essendo la filosofia un pensare per concetti –, intraprendere in sede di consulenza filosofica un percorso di chiarificazione significa per il consultante fare esperienza della ricchezza insita appunto nei concetti, nel loro configurarsi come domande che problematizzano astraendo. Tale astrazione non è però fine a se stessa. Comporta – per dirlo con un gioco di parole – una distrazione, ma non nel senso pascaliano del *divertissement*, della fuga da sé<sup>52</sup>, bensì – è Buber a insegnarlo – in quello del deviare lo sguardo verso se stessi, per scoprire il proprio essere e per partecipare poi responsabilmente, cioè rispondendo alla parola di chi interpella, all’ordine umano dell’essere.

---

<sup>51</sup> Cfr., per esempio, Aa. Vv., *La consulenza filosofica: terapia o formazione?*, a cura di M. Montanari, l’Orecchio di Van Gogh, Falconara Marittima 2006.

<sup>52</sup> Cfr. B. Pascal, *op. cit.*, specialmente nn. 137, 139, 142, 143, 166, 168, 170, pp. 390-399, 405-407; tr. it. cit., nn. 353, 354, 359, 358, 361, 348, 365, pp. 160-170.