

CHE COSA È L'ANALISI BIOGRAFICA A ORIENTAMENTO FILOSOFICO ?

Romano Màdera

Che cosa è l'analisi biografica a orientamento filosofico ?

È un'analisi che ha il sapere biografico, implicito ed esplicito, come sua origine e suo metodo. Il sapere biografico è un insieme di saperi, naturali, impliciti, quotidiani, specialistici, indissolubilmente connotati da vissuti emotivi e affettivi, raccolti in racconti della vita di una persona. Il sapere biografico è materia e forma in movimento, in costruzione ininterrotta, che viene – nell'analisi – sottoposto a disamina in ogni sua parte, particolare per particolare, nesso per nesso, così da rintracciarne e da tesserne le trame presenti, passate e possibili. Noi sappiamo sempre qualcosa della vita che conduciamo, e ne sappiamo sempre troppo poco. Quel poco è più implicito che esplicito, soprattutto è un sapere presunto perché non è stato riconosciuto come sapere da altri e con altri. L'analisi biografica è, quindi, il percorso che tende a rendere esplicito l'implicito con l'aiuto di un altro, di un testimone privilegiato col quale si condivide l'esperienza della ricerca e della costruzione. Il sapere autobiograficoⁱ e il sapere biografico qui fanno circolo: ogni autobiografia è costruita con materiali narrativi detti da altri, presuppone quindi una biografia almeno implicita dalla quale si prendono le mosse; nell'analisi biografica il racconto autobiografico diventa a sua volta materiale di una nuova biografia a quattro mani, composta dall'analista e dall'analizzante che, a sua volta, sarà il materiale di un nuovo racconto autobiografico.

1) La parola “analisi” rimanda inevitabilmente, in questo contesto, alla psicoanalisi e/o alla psicologia analitica. È un rimando voluto per rimarcare i molti elementi comuni, i debiti che si vogliono onorare, pur nella differenziazione che si vuole determinare. Dalla tradizione della psicologia analitica mi vengono l'attenzione e la disposizione ermeneutica a trattare l'immaginazione – nelle forme del sogno, delle scene di gioco, delle immagini spontanee, delle fiabe e dei miti – come una autentica “altra forma del pensare”ⁱⁱ; l'attenzione alle dinamiche di compensazione fra “conscio” e “inconscio”ⁱⁱⁱ; il richiamo al processo di individuazione come processo di tensione all'intero e al trascendimento della posizione egoica. Questo mi sembra il contributo che l'insegnamento junghiano può apportare a una filosofia rinnovata, capace di piegarsi, di essere in questo senso “clinica”, all'ascolto del dolore dell'anima per interloquire con esso e poterne essere terapia. Sì, perché la scelta della parola “analisi” rimanda a un metodo terapeutico. Sia detto nel modo più netto: l'intenzione di questa proposta è di rinnovare l'antica vocazione terapeutica della filosofia, nel preciso senso epicureo del termine: “Vana è la parola di quel filosofo dalla quale nessuna passione umana viene curata. Come non v'è nessuna utilità d'un'arte medica che non liberi il corpo dai suoi mali, così neppure della filosofia se non libera l'anima dalle sue passioni”^{iv}. Con questo richiamo a Epicuro e insieme alla vocazione terapeutica dell'analisi

biografica diventa, spero, più chiaro il senso della differenziazione di questa proposta tanto dalla consulenza filosofica limitata alla sola chiarificazione razionale, quanto da una mera variante delle psicologie del profondo.

L'analisi biografica si differenzia dalla consulenza filosofica quando quest'ultima nega ogni volontà terapeutica, anzi si appella a un discorso che ritiene poco filosofiche le scuole ellenistiche perché troppo rivolte all'esercizio della modificazione di sé e del modo di agire nel mondo^v. Inoltre prevale in molte – ma fortunatamente non in tutte – impostazioni della consulenza filosofica un atteggiamento polemico e insieme superficiale nei confronti delle psicologie del profondo^{vi} e di tutte le forme di psicoterapia^{vii}. Si tratta dunque, quanto all'analisi biografica, di una assunzione e trasformazione, a contatto con l'atteggiamento filosofico (dirò poi cosa intendo per “atteggiamento filosofico”), di ogni tecnica, metodo, concettualizzazione, che provenga dal vasto campo delle psicologie del profondo e delle psicoterapie in genere, considerati, dopo un attento esame della situazione, adatti a comprendere e approfondire le possibilità dell'analizzante di rinvenire un racconto biografico capace di tenere il timone del senso nella navigazione della vita^{viii}.

Reciprocamente, e proprio quanto all'aspetto terapeutico, l'atteggiamento filosofico può non solo avvalersi estensivamente delle acquisizioni delle psicoterapie, ma anche prendere spunto da queste per cambiare postura, prima ancora che metodo, nell'ascolto e nella cura delle passioni umane. Prenderò a esempio ancora l'amato maestro Epicuro. Così scrive della terapia delle passioni che era per lui il fine della filosofia: “La natura non va forzata, ma persuasa, e la persuaderemo soddisfacendo i desideri necessari sempre, e quelli naturali, ove non portino danno, quando invece sian nocivi, aspramente confutandoli” (*Sentenze Vaticane*, 21)^{ix}. Ora, qui, la saggia raccomandazione della persuasione arriva, quando si abbia a che fare con desideri naturali ma non necessari e nocivi, alla nozione, fondamentale nella filosofia greca, di “confutazione”, di *ελεγχος*. Confutare i desideri naturali ma non necessari e nocivi, eliminare i desideri non necessari, questa è la proposta terapeutica epicurea quando si tratta di affrontare le cause del male. Il testo greco della prima sentenza citata concludeva con un'espressione altrettanto significativa, la filosofia non serve a niente se non “libera l'anima dalle sue passioni” è detto in greco *ει μη το της ψυχης εκβαλλει παθος*, che tradotto in modo più vicino alla lettera, più brutalmente ma più espressivamente potrebbe suonare “se non butta fuori la passione dell'anima” (Usener 221). Con diverse gradazioni, sfumature e variazioni, questa convinzione è propria di tutta la filosofia antica: la passione, i desideri che conducono al male devono essere estirpati dopo essere stati confutati. Le misure moderate di Aristotele e quelle estreme dei cinici, disegnano un arco che abbraccia una postura, nei confronti del desiderio cattivo, molto simile, almeno per l'essenziale. Con la parziale eccezione, forse, del sofista Antifonte del quale ci resta un frammento che sembra poter indicare

una disposizione diversa: “ Chi non ha desiderato né sperimentato quanto c’è di vergognoso o di cattivo, non è saggio, perché non c’è nulla che egli abbia dominato, mostrandosi – così – misurato.” (Antifonte Sofista B 59, ed. Diels-Kranz)^x. Insieme alla sua terapia dei dolori attraverso la parola e alla sua fama di interprete dei sogni, Antifonte potrebbe essere preso come il più antico esempio del rinnovamento della terapia filosofica che qui propongo. Si tratta, nondimeno, di mutare atteggiamento nei confronti del *pathos* dell’anima: riprendendo una celebre metafora platonica che, tutto sommato, vale per la quasi totalità della filosofia greca, si deve pensare a un diverso metodo di guida – quando la guida è possibile – del cavallo nero, il cavallo della passione amorosa carnale (*Fedro* 250-256), simbolo di ogni passione sconveniente. Potremmo dire: del lato d’ombra delle passioni, troppo spesso sferzato e strappato per il morso. E’ necessaria, specie per noi tardo moderni, una diversa doma, gentile e più confidente nella traducibilità della lingua equina. Qui l’ascolto analitico^{xi}, imparato dalle psicologie del profondo, ha da insegnare la cura “religiosa” – dove torna uno dei sensi originari della parola “terapia” – l’amore per l’ermeneutica della parola, del gesto, dell’immagine, quale che essa sia, elaborata o confusa e approssimativa. L’ascolto analitico sa che l’alto e il basso, il buono e il cattivo, secondo il metro di giudizio della consuetudine, ma anche dell’ideologia, e perfino degli ideali, sono ancora da soppesare, da interrogare, da contestualizzare, in definitiva da comprendere, da afferrare con le mani finché le parole riprendano i cinque e più sensi dei quali sono figlie, prima di discernere in consapevolezza il loro valore e, quindi, poter giudicare eticamente. Già, qui è in gioco l’accuratezza, o persino la possibilità stessa della posizione etica, poiché non è affatto etico, per una persona adulta e pensante, giudicare in modo eteronomo: bisogna sapere dare legge a se stessi da se stessi se si vuole varcare la soglia di ciò che si può chiamare etica. Si noterà qui che il supplemento analitico all’ascolto, se inserito in una intenzionalità filosofica, produce una doppia variazione, sia nei confronti della tradizione filosofica, che ne esce arricchita in sensibilità per le emozioni, gli affetti e la sensibilità transitate nell’espressione, sia nei confronti della tradizione psicoanalitica, che si lascia attraversare dalla domanda etica^{xii} e che può esercitare il suo ascolto praticando l’antica capacità di attenzione (*prosoché*) e sospensione del giudizio (*epoché*) che sarà l’altro a dover trarre da se stesso. Tuttavia l’analisi biografica, nel suo orientamento filosofico, non si rivolge in prima istanza – a meno che non si accompagni nella stessa persona alla specializzazione psicoanalitica, psicoterapeutica o psichiatrica – alle psicopatologie. L’analisi biografica si rivolge alla dimensione “sana”, “normale”, delle persone. Alla dimensione: ciò non significa “solo alle persone sane”, ma alla dimensione sana e normale delle persone che, esattamente come la dimensione psicopatologica è, in certa misura, presente in tutti^{xiii}. Ma qui è in gioco una questione dirimente, non aggirabile: essere filosofi significa essere convinti che esiste una malattia dei sani che avvolge e penetra ogni

aspetto dell'esistenza. La filosofia non è che la risposta al dolore, alla infelicità essenziale della vita "dei più", dei molti, in realtà a una dimensione della vita di tutti. Diverse sono le metafore per dirla: il "corpo" per Socrate e Platone, la dismisura per Aristotele, il "grido della carne e dell'anima" per Epicuro, l'innaturale per i cinici, la vanità e la futilità della vita comune per Spinoza, per tutti la vita dedicata al perseguimento di ricchezza, potenza e onori. È questa una concordanza che si ritrova universalmente nelle vie sapienziali filosofiche e religiose dell'intero mondo. La saggezza è richiesta dalla esperienza del dolore essenziale che affligge la vita di tutti gli uomini – si ricorderà che questa è la "prima nobile verità" insegnata dal Buddha e che il non avere via d'uscita dal labirinto della sofferenza è chiamato "peccato" nelle religioni del ceppo abrahamico – questa è la gestazione drammatica e necessaria della ricerca filosofica. Dunque in un senso profondo la terapia dell'analisi biografica si differenzia da ogni altra terapia e, per altro verso, le include: una volta sanati si è ancora malati quanto all'essenziale. La vita è dispersa e disperata quando rimane priva di un senso che la renda degna di essere vissuta, che la renda cioè un evento che si desideri ricordare, celebrare, di cui rendere grazie.

2) Perché chiamare "biografica" questa analisi a orientamento filosofico? Innanzitutto perché l'oggetto dell'analisi si presenta sempre nella forma di un frammento di racconto, o comunque di un "grafio", di una espressione, corporea o immaginale, segnata nel *bios* e dal *bios*. Dove il *bios*, secondo la lezione di Jaeger^{xiv}, non indica più l'esistenza umana nella sua cronografia, ma la rielabora in un tutto unitario e significativo, come "forma consapevole di vita". Dunque non solo perché l'oggetto dell'analisi è biografico, ma perché lo è il suo metodo. Biografia indica allora una origine e una destinazione al metodo analitico nel senso preciso di riproporre in un racconto unitario l'unità psicofisica che ne è la prima condizione, ma che è intaccata dalla scindibilità della psiche stessa. Il biografico è così posto come metodo, come via alla figura dell'intero, poiché in esso la singolarità soggettiva ospita il mondo, senza ridurlo a sé, anzi scoprendosi espressione condizionata del mondo^{xv}. Nella ricerca consapevole, Ognuno può ritrovare e inventare la sua partecipazione, individuata e irriducibile ad altro, all'intero del mondo. Consiste in questa implicazione fra la figura dell'intero e l'individualità che non si può sottrarre ad esso senza mutilarlo, la sua essenziale vocazione filosofica^{xvi}. In questo orizzonte "interale"^{xvii} va ricompresa anche la specificità terapeutica dell'analisi: è la scindibilità psichica^{xviii} che produce le fratture più o meno gravi delle nevrosi e delle psicosi, la cura dunque sarà ricostituzione o tessitura nuova di nessi, costruzione di ponti, lavoro per eccellenza del simbolico. Ma la scindibilità patologica della psiche è l'altra faccia della capacità specificamente umana di "immaginare altrimenti", e quindi dar vita al mondo propriamente umano, alla varietà di strumenti, tecniche, procedure che costituiscono le culture che ci consentono di condurre la vita. Una sola e la medesima è la radice delle patologie dei singoli,

delle catastrofi culturali collettive, delle istituzioni e delle costruzioni culturali più ardite e sublimi. Su questa libertà originaria della cultura, su questo suo nascere da un'unica radice di possibilità di rovina e di salvezza, si fonda la necessità della scelta etica. Ed è per questo che in essa è radicata, in ultima istanza, ogni potenza terapeutica. Da questo vertice osservativo le figure e i concetti della psicologia analitica assumono un nuovo e più ampio significato: i complessi, come personalità parzialmente autonome, gli aspetti d'ombra, gli effetti d'autoccultamento che conflitti e lacerazioni producono sul pensare e sul sentire, si rivelano come modi della scindibilità psichica che, inconsapevolmente, si indirizza alla rovina della unità psicofisica e storica di quella particolare biografia. La terapia, per essere semplicemente terapeutica, deve tentare di riscoprire consapevolmente il bivio, l'enigma etico per il quale la biforcazione della stessa via conduce invece alla articolazione e alla ricomprensione dei diversi aspetti della personalità, rinarrati in una biografia capace di fare mappa e trama di tutta l'avventura esistenziale. Una avventura che si sa autenticamente solo quando si percepisca, si senta e si pensi, come vita nella vita dell'intero. Poiché questa è poi la scissione che una terapeutica solo psichica, che si trattiene cioè al di qua della storia del mondo, come accade almeno metodologicamente in Freud, in Jung e nella grande maggioranza degli psicologi del profondo, non riesce a scorgere e, quindi, non può guarire^{xix}. Rischia anzi di colludere inconsapevolmente con la ideologia che contrappone la sfera pubblica e la sfera privata, il collettivo e il personale, contribuendo così a plasmare, sul versante della storia comune, un apparato automatico impersonale e, sul versante delle biografie dei singoli, un coacervo di impotenze, scaricate emotivamente in un penoso rancore reciproco generalizzato. Ma, all'inverso, solo una adeguata emendazione dell'intelletto, una autentica catarsi del pensiero, può avvicinare l'intenzione filosofica al suo desiderio di verità, nel dirsi e soprattutto nel modo di vivere. Infatti non solo nella patologia, ma anche nella più sobria normalità, il discorso soffre di affezioni che lo dispongono a confondersi e a mutilarsi, impedendogli di diventare "vero", cioè all'altezza, e alla profondità, dell'esame di sé senza autoinganno, in modo che l'io cosciente sia in grado di accettare la sua essenziale interintradipendenza dagli altri e dal mondo. Qui il cosiddetto "lavoro sulle difese"^{xxx} può essere utile a far dischiudere le potenze del discorso, occultate negli affetti rifiutati e compresse, o disarticolate, nelle figure della retorica patologica della scissione, della rimozione, della negazione e del diniego, della proiezione e dell'identificazione, della razionalizzazione di copertura, della idealizzazione e della ideologizzazione. Un lavoro che deve orientarsi secondo la dinamica della compensazione degli opposti fra gli aspetti messi in luce e gli aspetti lasciati in ombra^{xxi}. Una prassi che pone il suo criterio nella creazione di un terzo punto di vista, variabile, ma sempre consapevole dell'orizzonte dell'intero entro il quale è posto e, proprio per questo, unitario ed equilibrato. Armonizzazione individuale che, per essere tale, deve concepirsi e sentirsi parte limitata di un intero

vivente nel mondo e negli altri. Il “buon equilibrio”, l’ *eustatheia* epicurea, come buon equilibrio della natura in noi con la natura del tutto, potrebbe essere un buon nome per questa idea regolativa dell’agire terapeutico orientato filosoficamente.

Biografia dice una storia di vita. Una storia di vita non ha senso se non nel contesto della storia del mondo, dunque l’analisi biografica è storica nella sua essenza, a differenza dalle prevalenti impostazioni delle psicologie del profondo^{xxii}. Anche il mito che la percorre e la condiziona – ragione per la quale, con Ernst Bernhard, si dovrebbe parlare, più precisamente, di analisi mitobiografica – non è sovrastorico: anzi, è proprio nel rintracciarne l’essenziale storicità che si libera il passaggio all’innesto, sulla vecchia pianta, del nuovo ramo, della nuova declinazione che il mito può assumere nella rivisitazione, narrazione e rinarrazione che una biografia consapevole opera sulla tradizione ricevuta.

Questa analisi è dunque, esplicitamente, votata a un compito narrativo, a tessere un racconto^{xxiii}: tuttavia questo raccontare deve poggiare sulla vita e a essa deve tornare, in essa deve cercare la verifica della sua plausibilità. È dunque essenzialmente etico. Ciò non riduce il racconto alla concretizzazione, alla corrispondenza semiotica agli accadimenti: il racconto ospita la vita simbolica. Non solo perché ha imparato ad ascoltarne le voci, si è familiarizzato con le figure della sua retorica immaginale, ma perché la vita simbolica sa far sentire al sentimento e al corpo l’intuizione dell’intero. Il simbolo, come assunzione di un particolare che allude – dunque come linguaggio allusivo – a un’alterità, indefinita ma percorsa da possibili somiglianze e risonanze, mostra, nella sua effettualità, tanto le origini dell’umano come capacità di vedere altrimenti, quanto la sua chiamata a dare espressione all’intero. Persino tutto il linguaggio di senso comune e le elaborazioni logiche sono, guardate da questo punto di vista, un modo particolare del simbolico: il linguaggio corrispettivo sarebbe allora una determinazione particolare del linguaggio allusivo. Ma anche viceversa: il simbolico non può neppure costituirsi se non come articolazione particolare di una distinzione logica. Si potrebbe parlare quindi di una “simbologica”. E il racconto biografico è appunto l’intreccio di logico e simbolico, e viceversa: *ratio*, misura di entrambi.

Dove poi il linguaggio è originariamente inscritto e dove, in definitiva, diventa vero o suona sfibrato? Qual è insomma il terreno della sua coltivazione più profonda e della sua verifica più credibile? Certamente nella dimensione corporea. La biografia è scritta anzitutto e in ultima analisi nel linguaggio del corpo. L’analisi biografica deve saper ascoltare e formare il linguaggio del corpo, liberandolo dal ruolo assegnatogli dalla grande maggioranza delle psicologie del profondo^{xxiv} di dimensione solo interpretata e passiva. Peraltro, quanto alla filosofia occidentale, nella stessa opera di Hadot, mi sembra si noti per un verso l’esclusione del corpo dagli esercizi spirituali veri e propri, mentre, dall’altro, si facciano precedere proprio gli esercizi del corpo a tutte le altre forme di

esercizio^{xxv}. L'inclusione del corpo nelle pratiche filosofiche^{xxvi} non risponde soltanto all'esigenza di porsi nell'intero e nell'intero della biografia ma, storicamente, vuole richiamare l'agire terapeutico ad una delle vie più ricche di sperimentazione del limite, entro una cultura della dismisura come quella licitazionista^{xxvii}. Solo la ricostituzione del limite, nella sua radice bioculturale, può aprire la strada a un centramento dell'intera personalità, così necessario entro la cornice della patologia diffusa della crisi dei quadri di identità^{xxviii}.

3) Che significa l'orientamento filosofico che l'analisi biografica si propone ?

3a) Innanzitutto che il metodo analitico-biografico è un terapia rivolta ai "sani", poiché per la filosofia – o almeno per la filosofia antica, per quella cristiana e per alcuni filosofi moderni – ciò che viene comunemente considerato "patologico", tanto nella medicina del corpo quanto nella medicina dell'anima, è una variante, per quanto maligna sia, della patologia generale e unica costituita da ciò che viene comunemente considerata una vita sana e normale^{xxix}. La filosofia è dunque la terapia della vita "sana", e questa terapia comincia con la presa di coscienza che la vita considerata "normale" è una vita patologica^{xxx}. Niente di diverso da quanto asseriscono tutte le vie sapienziali, religiose e filosofiche, d'Oriente e d'Occidente, in una impressionante concordanza. Tuttavia, come sappiamo da Freud in poi, la cura delle patologie ci insegna molto anche sul normale funzionamento della mente, dell'anima e del corpo. Proprio per questo la filosofia si avvarrà, in linea di principio, di qualsiasi prassi e tecnica terapeutica utile alla cura radicale della vita inconsapevole di sé e posseduta da passioni eteronomamente accettate senza disamina critica e senza vaglio di un sentimento affinato.

Questa non è, però, solo una esplicitazione del concetto di "orientamento filosofico". In realtà la domanda terapeutica ha da tempo travolto i confini di ogni psicopatologia: è esperienza comune, rilevata anche dal linguaggio che associa la terapia a un profluvio di prefissi (arte, musica, ippo, pet, comico...) e la affianca a ogni genere di consulenza, che ogni difficoltà della vita e, più specificamente, ogni cambiamento identitario (nascite, adolescenza, relazioni tra i sessi, lavoro, vecchiaia, malattia, morte) che ogni cultura ha tradizionalmente accompagnato ritualmente, sfocia oggi in un malessere legato a un sentimento di incapacità di affrontare la trasformazione. Quanto più si fa petulante l'ideologia collettiva che richiede rischio, mobilità e tragicomiche rivoluzioni permanenti della personalità, tanto più tutti sprofondano in una impotenza ansiogena. Questo non è un vago appunto di fenomenologia sociologica: è la diretta conseguenza di relazioni sociali automatizzate e comandate dalle dinamiche dell'accumulazione economica, giunta a una fase nella quale il capitale, fattosi mondo globale in estensione e in profondità, ha a sua disposizione un eccesso di umanità^{xxxi}. L'esercito di riserva della popolazione mondiale è diventato così ampio, a causa della mobilità transnazionale del capitale, che la vita umana non deve più essere incanalata in

una crescita ordinata a una qualche personalità normale. Anzi, sarebbe, una tale normalità, un irrigidimento contrastante alla perenne volatilità delle mode, dei gusti e dei valori: l'effimero e il futile ad alta velocità di turnazione sono le costanti incostanti necessarie agli sbocchi di consumo, i cui terminali siamo noi, nelle nostre concrete storie di vita. Inevitabilmente anche le terapie, se stanno nel mondo, fanno parte di questa espansione dei consumi e rischiano di scimmiottarne futilità e inconsistenza. Come sempre, bisognerà saper essere nel mondo senza appartenere a questo mondo. Una filosofia seria dovrebbe avere queste caratteristiche nel suo codice genetico e dovrebbe resistere alla modificazione funzionale del suo codice genetico. Si tratta quindi di rispondere alle "normali" inquietudini dell'esistenza, legittimandone la richiesta di cura, proprio perché il nostro mondo non è più in grado di accompagnare una crescita umana (la sa comunque domare in altro modo). Ciò permetterebbe anche di uscire da un improprio uso di termini della diagnosi psicopatologica, molto frequente invece in ambito psicoterapeutico e, spesso, funzionale solo a ribadire il proprio schema di pensiero, ad autorassicurarsi in quanto terapeuti che stanno facendo il loro mestiere. Forse si possono allentare le maglie dello specialismo, quando non sia veramente necessario: l'analista filosofo può anche essere terapeuta dell'anima, e lo psicoterapeuta può essere filosofo^{xxxii}.

3b) In ogni caso vale a maggior ragione per l'analisi biografica a orientamento filosofico l'indicazione di Jung : il metodo è l'analista, al di là di ogni appartenenza di scuola e di disciplina. A maggior ragione perché, per un filosofo praticante, il nesso fra discorso e modo di vivere è fondante, come abbiamo re imparato dalla magistrale e vitale lezione di Pierre Hadot^{xxxiii}.

3c) Dunque, rispetto alla maggior parte delle scuole di psicoterapia e anche di psicoanalisi, che dividono la professione dalla vita, il filosofo deve essere filosofo nella sua esistenza, impegnandosi quotidianamente negli esercizi spirituali che ne segnano il percorso vocazionale, come condizione prima per poter essere analista filosofo. E questo non è un caso speciale, dovuto al tipo di professione, ma solo la riaffermazione di una condizione generale che vale per qualsiasi mestiere il filosofo si trovi a dover esercitare nella vita associata, come per qualsiasi ruolo nella vita personale e familiare^{xxxiv}. La pratica della filosofia è, e deve essere, onnicomprensiva.

3d) Poiché poi non si tratta di guarire da qualche patologia, ma di condurre la propria vita come disamina di sé e ricerca del senso, per guarire dalla patologia più comune che è quella di vivere inconsapevolmente, l'analisi filosofica per principio non ha fine^{xxxv} ma finisce quando la coppia dei ricercatori ritiene che quello che c'era da imparare nella relazione è, per l'essenziale, raggiunto, salvo verifica ulteriore.

3e) Sì, da imparare, perché l'analisi filosofica è esplicitamente un processo educativo (ovviamente reciproco) e di apprendimento. Anche questo aspetto era stato ammesso da Jung^{xxxvi} e, come molte

delle sue idee meno comuni alle altre psicologie del profondo, sostanzialmente accantonato dalla maggioranza delle scuole junghiane. Deve essere certo chiarito che qui si tratta di educarsi all'ascolto di sé e dell'altro, del terzo formato dalla relazione e del campo che la ospita e che la accompagna. L'oggetto dello studio è la filosofia biografica implicita e possibile che la ricerca rivela e rielabora, non certo un sapere già confezionato. Ma, si noti, questa ricerca non può avvenire nella finzione che l'analista filosofo, come l'analizzante peraltro, sia privo di presupposti: il confronto implica una presenza, che non venga dissimulata, dell'impostazione dell'analista. Certo, questa affermazione è differente da ogni forma di indottrinamento perché credo che una filosofia che elegge il metodo biografico sia in grado, proprio in virtù dei suoi presupposti, di entrare nel confronto alla ricerca, aperta, delle possibili costruzioni filosofiche – di concezioni sentite del mondo – in sintonia con la vicenda esistenziale dell'altro che ha di fronte. Viceversa, altre impostazioni filosofiche potrebbero rivelarsi inadatte, o impossibilitate a svolgere questo compito di rinnovata maieutica.

3f) L'ermeneutica della analisi biografica a orientamento filosofico non si esercita su un preteso senso già dato e occultato, o comunque nascosto, neppure su un senso dato dalla natura psichica, ma sui sensi possibili, sempre vincolati ad associazioni di contesto^{xxxvii}. L'ermeneutica è apertura di questi sensi e anamorfosi di quelli già stabiliti, o propri di uno solo, nella coppia o nel gruppo^{xxxviii}. La verifica dei sensi possibili è euristica, cioè legata al ritrovamento di un senso, capace di dar conto dell'insieme delle esperienze fatte a quel proposito e di progettare un orientamento di atteggiamento e di azione nel presente e nel futuro.

3g) Questa analisi è dunque, in definitiva, una pratica etica: non solo nessuna idea metapsicologica, nessuna tecnica terapeutica, nessuna interpretazione può riuscire, nella relazione vivente fra persone, a depurarsi di ogni implicazione filosofica, ma ogni aspettativa, più o meno esplicita nella coppia o nel gruppo analitico, ogni intervento, ogni sottinteso, qualsiasi moto affettivo, sono, al fondo, imbricati in un giudizio etico, foss'anche quello che si proibisce il giudizio etico a favore di una terapia eticamente indifferente (come voleva il programma freudiano) perché supposta così più efficace. Sì, il puro giudizio di efficacia è anch'esso, involontariamente, un giudizio etico che cerca di discernere bene e male per la coppia analitica.. La natura bioculturale del genere umano comporta necessariamente la domanda del senso e quindi l'interrogativo circa il bene e circa il male. Le emozioni stesse, di per sé segnalatori situazionali, sono intrise, nella fenomenologia concreta del loro accadere, di eticità : pensiamo al senso di colpa, all'indignazione, alla vergogna, alla paura, al piacere^{xxxix}. La mancata, o insufficiente, comprensione della dimensione etica della pratica psicologica del profondo ha ritardato un possibile, importante sviluppo nello stesso pensiero etico : senza consapevolezza degli aspetti d'ombra, senza assimilazione e integrazione

dell'atteggiamento di ascolto delle dimensioni "inconscie" (o, nella mia terminologia, "incomprese"), ogni discorso etico rimane dimidiato e ogni pratica terapeutica rischia la collusione con la dipendenza e l'irresponsabilità, impedendo la cura. Questa integrazione corrisponde, storicamente, al tramonto dell'etica negativa del patriarcato, legata alla repressione e alla rimozione, e al nascere di una nuova etica, realmente autonoma, centrata sull'intero e figura reale dell'idea di una comunità di liberi individui^{xi}.

3h) Qual è lo specifico, il propriamente filosofico che può accompagnarsi a ogni pratica – che si accompagna quindi anche alla pratica della psicologia del profondo – ma che trasforma le pratiche in pratiche filosofiche ? Qual è quindi, al nocciolo della questione, l'elemento differenziante e qualificante dell'analisi biografica, in quanto orientata filosoficamente, rispetto a ogni altra analisi soltanto psicologica ?

Accettare come criteri della dimensione della pratica filosofica – pratica che supera le contrapposizioni delle singole filosofie^{xii} e che precede la articolazione in filosofia teoretica e pratica^{xiii} - le tre trascendenze indicate da Hadot : trascendenza della centratura egoica nella ricerca della verità^{xiii}, trascendenza nel rapporto con il cosmo, trascendenza nel rapporto con gli altri. Tre trascendimenti ai quali aggiungerei una quarta modalità, la trascendenza dell'io come centro della personalità: il sacrificio dell'io e la nuova centratura nella figura simbolica del maestro interiore^{xliv}.

Un lettore attento dell'opera di Pierre Hadot, avrà certamente notato come queste quattro trascendenze sono lo scopo di tutti gli esercizi antichi, essi infatti sono da lui articolati secondo questa struttura: a) esercizi del corpo e esercizi dell'anima; b) esercizi di concentrazione dell'io e rapporto con sé (superamento della centratura egoica nella ascesi, nell'esercizio del presente e della morte, nell'esame di coscienza); c) esercizi di rapporto con il cosmo ed espansione dell'io (di nuovo superamento della centratura egoica dentro l'appartenenza al cosmo, lo sguardo dall'alto e lo studio della natura); d) il rapporto con gli altri; e) la figura del Saggio. E questo è, identicamente, lo scopo dell'analisi biografica : il suo orientamento filosofico significa infatti che il suo senso è indirizzato alla filosofia, ad aprire la strada a quel modo di vita che ne provi, nell'esercizio, la ricerca. L'analisi biografica è una terapeutica orientata a trascendere l'io, mostrandogli che, se non è padrone in casa sua – come insegna la pratica analitica – è capace di trascendersi per riconoscersi parte della verità, del cosmo, dell'umanità e, in questo, allievo e amante della sapienza^{xlv}.

Superamento di sé e accesso alla dimensione dell'universale, come dimensione che, transcendendoci, ci consegna alla più profonda e vera dimensione di noi stessi, questa è la via filosofica, l'identità della via antica e della via presente. L'analisi biografica ne vuole essere la propedeutica e l'annuncio nell'esperienza individuale.

ⁱ Tutti i riferimenti al sapere autobiografico tengono conto innanzitutto dei numerosi testi di Duccio Demetrio: per semplicità riduco la citazione a *Raccontarsi. L'autobiografia come cura di sé*, Cortina, Milano 1996.

ⁱⁱ Cito qui una espressione, quanto mai importante soprattutto sul piano filosofico – e molto al di là di quanto l'autore stesso pensasse – di C. G. Jung, tratta dal secondo capitolo di *Simboli della trasformazione* (1952), in *Opere*, vol. 5, Bollati Boringhieri, Torino, 1970, ricordando però che la prima edizione, peraltro molto diversa, del 1912, conteneva già questa parte. Su questa opera rimaneggiata per quaranta anni cfr. il mio *C. G. Jung. Biografia e teoria*, Bruno Mondadori, Milano, 1998.

ⁱⁱⁱ Il termine “inconscio”, in sé contraddittorio, a meno che non venga ipotizzato come sfondo trascendentale non ulteriormente tematizzabile di ciò che viene alla attualità della coscienza, è anche compromesso da una stratificazione di sensi che lo rendono eccessivamente confuso poiché conterrebbe insieme il rimosso e ciò che si indica come una sorta di rimozione originaria, venendo prima della capacità cosciente di rimozione (cfr. S. Freud, *Metapsicologia*, 1915, in *Opere di S. Freud*, vol. 8, Boringhieri, Torino, vol. 8), ma l'inconscio sarebbe inoltre equiparabile a dimensioni emotive e affettive della memoria implicita legate alle esperienze neonatali e forse fetali, distinte però dalla memoria implicita capace di identificazione degli oggetti e dalla memoria procedurale (cfr. M. Mancina, *Sentire le parole*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004). Ma non si può dimenticare che all'inconscio appartengono anche le “preconcezioni” di W. Bion e R. Money-Kyrle, lontane e incoffessate discendenti delle immagini archetipiche junghiane e dell'idea di inconscio collettivo. Questa confusione teorica potrebbe anche articularsi in un concetto complesso, se l'esperienza clinica, sufficientemente libera da pervasivi schemi interpretativi derivati dalle metapsicologie di scuola che si autoconfermano senza sapersi mettere in condizione di autointerrogarsi, potesse alimentarne una qualche necessità. Ma ho dovuto constatare che il materiale clinico è quasi sempre indagato secondo presupposizioni interpretative quanto mai disinvolute: molti analisti pensano di sentire parlare “l'inconscio fetale” mentre ascoltano e osservano persone che si muovono e parlano mettendo in opere competenze cariche di contenuti autobiografici e semantici che presuppongono per prima cosa, per essere intese, etologia e storia culturale del loro tempo e del loro ambiente. Mi diverte ricordare qui la polemica di Cesare Musatti con i suoi colleghi psicoanalisti proprio a proposito degli spropositi che si possono compiere attribuendo retroattivamente la vita psichica adulta o infantile alle esperienze fetali e neonatali, si legga in proposito il suo saggio “Il sogno e la comune attività del nostro pensiero” in AA. VV. *I linguaggi del sogno*, Sansoni, Firenze, 1984. Per questi motivi preferisco parlare di ciò che, in qualsiasi modo esperito, e quindi in qualche forma cosciente anche se non autocosciente, rimane ancora *incompreso*, dove il termine “comprensione” si intenda secondo Cicerone (*Accademici posteriores*, II, 41, 42) che parla del maestro stoico Zenone: “quando la conoscenza dell'oggetto era stata provata e accettata, la chiamava comprensione, simile all'atto di afferrare qualcosa con le mani; da questa similitudine infatti aveva tratto il nome, giacché nessuno prima di lui aveva usato in tale senso tale parola.” È questa la *fantasia kataleptiké*. Ma il termine comprensione contiene anche la distinzione fra *erklären* e *verstehen*, nell'accezione di Dilthey e di Jaspers, dunque può essere non ancora compreso ciò che, sotto altri punti di vista, è non solo percepito ma addirittura spiegato secondo leggi causali esterne dalla coscienza. Queste osservazioni si riferiscono ai frequentissimi momenti della clinica nei quali l'analizzante sa spiegare benissimo quanto gli accade, ma non lo afferra affatto nel senso che può avere per lui (per dar ragione del lavoro che tenta di afferrare biograficamente gli eventi non c'è, in questo caso, per esempio, necessità di ipotizzare difese da pulsioni inconse o da altri vissuti psichici inconsci, basta, economicamente, rendersi conto che si può vivere più intensamente, con maggiore partecipazione e costruzione di senso, quel che accade, evitando di subirne conseguenze dovute a possibile insufficiente comprensione.

^{iv} Frammento 221 dell'edizione Usener, citato nella traduzione italiana di C. Diano in Epicuro, *Scritti morali*, Rizzoli, Milano, 1987, p. 77.

^v Cfr. la critica di Neri Pollastri alla importanza essenziale data da Hadot agli esercizi spirituali (che, peraltro, appartengono, secondo Hadot, alla filosofia antica e non alle sole filosofie ellenistiche) in *Il pensiero e la vita*, Apogeo, Milano, 2004, pp.177 sgg.

^{vi} Cfr. le pagine 87-128 del libro citato di Neri Pollastri nelle quali il “filosofico” si ottiene per sottrazione di ciò che è scopo terapeutico e di ciò che fa perno sulla relazione e sulla emozionalità. Proprio questo esempio serve a sottolineare la differenza: la mia proposta, viceversa, incorpora la tradizione psicoanalitica proprio come ricerca che ritrova ragioni anche nelle forme del pensare, del sentire e della corporeità e, con ciò, amplia e approfondisce la stessa ricerca filosofica.

^{vii} Va detto che Gerd Achenbach, l'iniziatore della professione di consulente filosofico, ha posizioni assai più sfumate che si potrebbero sintetizzare nel considerare i concetti fondamentali delle psicologie del profondo mere ipotesi di lavoro, da prendere in esame come tali da parte della coppia dialogante. Sarebbe da osservare: ma questa è esattamente la posizione junghiana ! Cfr. a questo proposito il mio saggio: “L'inventario e la traduzione. Psicologia analitica e pratica filosofica” in *Rivista di psicologia analitica* n.s. n. 16, 68/2003. Assai curiosamente poi Achenbach afferma, a proposito delle sue tesi su “filosofia, consulenza filosofica e psicoterapia” (in *La consulenza filosofica*, Apogeo, Milano, 2004, p. 131) di non essere “andato lontano dai pensieri di C. G. Jung”, citando poi per esteso “Psicoterapia e visione del mondo” del 1943, contenuto in *Opere*, vol.16, Bollati Boringhieri, Torino, 1981.

^{viii} Anche in questa formulazione non sono molto distante da Jung e, in particolare, ancor meno da Ernst Bernhard (*Mitobiografia*, Adelphi, Milano, 1969) sul quale rimando al mio saggio “La spiritualità di Ernst Bernhard nel contesto della psicologia analitica” in *Rivista di psicologia analitica*, n. s. n. 2, 54/1996. Quanto al rapporto fra posizione etica,

storia e psicologia analitica, mi sento molto vicino all'altro grande junghiano ebreo, Erich Neumann, *Psicologia del profondo e nuova etica*, 1948, Moretti & Vitali, Bergamo, 2005, libro per il quale ho scritto l'introduzione, alla quale rimando per il chiarimento circa le differenze di impostazione del nesso etica-politica fra Neumann e Jung. L'analisi biografica mostra invece tutta la sua particolarità quando affronto il significato dell'espressione "orientamento filosofico" (vedi *infra*).

^{ix} Epicuro, *op. cit.*, p. 89.

^x Cfr. Antifonte, *La verità*, Sellerio, Palermo, 1988, p. 24. Da leggere è la pagina di Pierre Hadot che ricorda come ad Antifonte fosse attribuita "una terapeutica consistente nel curare i dolori e le pene con le parole" oltre ad essere "un notevole interprete dei sogni" (*Che cosa è la filosofia antica?*, 1995, Einaudi, Torino, 1998, pp. 181-182).

^{xi} Cfr. il numero della *Rivista di psicologia analitica* intitolato "Risonanze all'ascolto" e curato da P. Aite e da me (n. s. n. 19, 71/2005).

^{xii} Sarebbe troppo ingenuo affermare che la tradizione psicoanalitica non si sia posta la domanda etica, anche se si deve ricordare la nettezza, finanche brutale, con la quale Freud asseriva che si può essere "sani ma immorali" (Cfr. *La morale sessuale "civile" e il nervosismo moderno*, 1908, in *Opere di S. Freud*, vol. V, Boringhieri, Torino, 1972, p. 420). Va però ricordato che l'idea freudiana che l'analisi potesse portare all'unità della persona, senza farne una persona "buona", non è condivisa da Jung il quale, invece, pensa che vera moralità possa raggiungersi solo nel processo di individuazione, solo quindi come riferimento a un centro della totalità, diverso dall'io. Su questo, con ancora più decisione e chiarezza, superando le esitazioni junghiane a parlare di nuova etica, vedi l'opera, citata sopra, di Neumann. Troppo complesso sarebbe dar ragione, in una nota, del tentativo lacaniano di intendere eticamente l'impresa analitica, basti qui accennare alla tesi secondo la quale il desiderio umano trova il suo senso nell'essere riconosciuto dall'altro (cfr. J. Lacan, *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, in *Scritti*, 2 voll., Einaudi, Torino, 1974, p. 270). In questo passaggio lacaniano è peraltro molto evidente il suo ripensamento del desiderio a partire da Hegel: si potrebbe dire che Lacan abbia riletto il desiderio freudiano sottoponendolo alla lente hegeliana. Anche da questo esempio appare quanto sia vano e sterile cercare di opporre filosofia e psicoanalisi: in questo modo non si fa altro, da parte dei consulenti filosofici, che aggiungersi alle purtroppo già folte schiere di psicoanalisti tentati di trasformare la loro disciplina in mero tecnicismo, supposto clinico, e ai sempre numerosissimi studiosi di filosofia rassegnati a una autoreferenzialità della filosofia che, dal mio punto di vista, smarrisce una tensione essenziale della filosofia, quella cioè di essere una disciplina speciale proprio perché interna a ogni disciplina, a ogni fare, a ogni situazione dell'uomo nel mondo. Non ci sono, in questo senso, i filosofi che fanno i filosofi, ci sono i filosofi che, poiché sono filosofi, insegnano filosoficamente qualsiasi disciplina, dalla musica alla botanica e alla stessa filosofia, praticano la consulenza o l'analisi, fanno gli psicologi o i pedagogisti, i medici o gli amministratori, gli operai o i contadini, i preti o gli artigiani, naturalmente anche i disoccupati e i mendicanti.

^{xiii} È ridicolo affrontare la questione salute-malattia in poche righe. Ma preferisco affermazioni nette, con il minor alone di equivocità possibile. Dunque, sulla scorta freudiana, penso ad un continuo di normalità e patologia, differenziato per quantità. Il che consente di capire che in ogni psicopatologia, come attesta l'esperienza, si trovano nuclei sani, come in ogni persona, anche la più normale, si annidano nuclei psicopatologici. La distinzione di grado consente poi di riconoscere di fatto normalità e patologia, quando la malattia impedisce di costruire e mantenere relazioni affettive e lavorative sufficienti a conseguire l'autonomia richiesta ai singoli nelle condizioni storiche e sociali date di volta in volta. Anche qui, la pretesa di alcuni consulenti filosofici di superare la questione con qualche banale sofisticeria su normalità e follia non attesta altro che la loro inesperienza nel campo della psicopatologia reale.

^{xiv} Cfr. W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco* (1934-47), 3 voll., La Nuova Italia, Firenze, 1936-1959.

^{xv} Questo è peraltro il filo rosso che regge quanto ho scritto fin da *Identità e feticismo*, Moizzi, Milano, 1977, la cui seconda parte si intitolava infatti "Storia e biografia".

^{xvi} È il senso della denominazione della mia proposta filosofica come "filosofia biografica", cfr. R. Màdera, L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano, 2003. Va sottolineato che questa specifica articolazione dell'analisi biografica a orientamento filosofico, benché sia elaborata sotto la mia personale responsabilità, si richiama, anche per quanto riguarda la figura dell'intero e la coimplicazione in esso dell'individuale, come per l'essenziale aspetto comunitario e politico che permette e richiede lo sviluppo della soggettività, ai lavori di L. V. Tarca, prima di tutto, oltre al libro comune già citato, a *Differenza e negazione*, Città del Sole, Napoli, 2001.

^{xvii} Scelgo questo termine seguendo le ragioni e le preferenze di L. V. Tarca, cfr. il suo saggio in questo stesso volume.

^{xviii} Sarebbe lunghissimo l'elenco dei passi di Freud e di Jung nei quali si riconducono le varie forme di psicopatologia alla possibilità di scindere, di contrapporre, di nascondere i legami fra le diverse parti e funzioni psichiche.

^{xix} Fra l'intervento al convegno di Venezia, all'inizio di giugno del 2005, e la sua ristestura, alla fine del 2005, è uscito, sullo stesso tema, il bel libro di U. Galimberti, *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli, Milano, 2005. L'area del consenso e delle differenze è tuttavia così fitta e solleva problemi sia concettuali che di necessarie esplicazioni terminologiche, da rendere improponibile, in un saggio come questo, un rimando, anche breve ma serio, alle tesi esposte nel libro. Devo lasciare al lettore interessato il faticoso lavoro della comparazione.

^{xx} Anche questo argomento, per vastità e complessità, non può che restare indicato in un accenno. Non accolgo il termine "difese" nella accezione freudiana, nel quale esso rimane forzatamente limitato all'impianto pulsionale, anzi lo

metaforizzo in tutt'altra direzione, come gli impedimenti che l'io, senza comprendere, frappone al sentimento e al pensiero di essere parte del tutto, al "sentimento oceanico": giustamente, perché nella sua immediatezza riduttiva e regressiva, l'oceanico riporta al di qua della costituzione dell'io, e quindi non può che essere vissuto come frammentazione psicotica, divoramento dentro il mondo-corpo dell'*imago* madre primordiale; ma follemente, perché, rinunciando al suo sacrificio, l'io rinuncia alla sacralità della sua appartenenza al tutto che si lo subordina ma, insieme, lo eleva alla partecipazione a ciò che è necessario ed eterno, e così lo consola e lo accoglie nella gioia della mente estatico-cosmica. Il che significa, secondariamente, che l'io viene rafforzato: come si distingue un mistico da un pazzo? In un modo molto semplice e concreto, insegnano tutte le tradizioni contemplative, il mistico è molto ben adattato alla vita quotidiana. Vivere nella consapevolezza e nel sentimento dell'intero significa sentire e pensare con molta attenzione e precisione i propri limiti. Fra gli altri molti rimandi possibili di questa nota desidero ricordare in particolare uno dei libri più belli e più consonanti con la mia sensibilità che abbia incontrato, *La mente estatica* di Elvio Fachinelli (Adelphi, Milano, 1989) : "Un'analisi basata sistematicamente sullo smantellamento delle difese incontra ad ogni passo quel pericolo che le ha fatte erigere. Da ciò un rinnovato impulso a difendersene...L'analisi assume allora il senso di un decondizionamento *ad infinitum*. In terminabilità...E neppure si tratta di saltare oltre le barriere, di sorpresa, o astutamente. In questo modo, ancora una volta, le barriere sono l'orizzonte dell'agire. Piuttosto lasciar affluire, lasciar defluire, immergersi, nuotare nella corrente. I paletti della difesa finiranno, forse, per scendere alla deriva" (pp. 20-21).

^{xxi} E' qui evidente il riferimento alla teoria junghiana della dinamica psichica.

^{xxii} E' chiaro, per esempio, che questa critica non può riguardare, per esempio, l'impostazione terapeutica di Erich Fromm o di Erikson, come non rende adeguata ragione neppure di molti aspetti delle proposte di Money-Kyrle e di Bion o, per la scuola junghiana, di Bernhard e di Neumann. E naturalmente altre psicologie, come quella di impostazione sistemica ispirata a Bateson, sfuggono completamente a questi rilievi.

^{xxiii} Sul tema della psicoanalisi e della narrazione, per avere una idea della vastità e della complicazione delle questioni aperte cfr. J. Hillman, *Le storie che curano* (1983), Cortina, Milano, 1984; G. Starace, *Le storie, la storia*, Marsilio, Venezia, 1989; *Il racconto della vita*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004; E. Morpurgo, V. Egidi (a cura di), *Psicoanalisi e narrazione*, Il Lavoro editoriale, Ancona, 1987; A. Cotugno, M. Malagoli Togliatti, *Scrittori e psicoterapia*, Meltemi, Roma, 1998.

^{xxiv} Naturalmente con la ragguardevole eccezione almeno di Reich e di Lowen.

^{xxv} Cfr. sull'esclusione del corpo *Esercizi spirituali e filosofia antica* (1987-2002), Einaudi, Torino 2005 e, come preparazione a tutti gli altri esercizi, *Che cosa è la filosofia antica?* (1996), Einaudi, Torino, 1998.

^{xxvi} Rimando, su questo tema, al lavoro di Ivano Gamelli, al quale si deve il primo tentativo di legare in esercizi motivi filosofici e movimenti dei corpi, cfr. *Sensibili al corpo*, Meltemi, Roma, 2005.

^{xxvii} Sul licitazionismo come dismisura patologizzante del desiderio a partire dalla struttura socio-economica cfr. il mio *L'animale visionario*, Il Saggiatore, Milano, 1999, e R. Madera, L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano, 2003.

^{xxviii} *Ivi*.

^{xxix} Non citerò Epicuro o Epitteto, e neppure Socrate o Platone: i loro detti e scritti traboccano e, anzi, partono dalla constatazione che "i più" errano gravemente quanto alla concezione di una vita "sana" e "felice". Ricorderò invece un celebre passo di Spinoza: "Vedevo infatti che versavo in estremo pericolo e che ero costretto a cercare con tutte le forze un rimedio, fosse anche incerto: come uno colpito da una malattia mortale che, prevedendo certa la morte se non si apporti un rimedio, è costretto a cercarlo anche se esso è incerto, con tutte le forze, poiché in esso è riposta tutta la sua speranza; ma quei tali 'beni' a cui tutti aspirano non solo non apportano nessun rimedio utile a conservare il nostro essere, ma anzi impediscono ciò" (dalle pagine iniziali del *Trattato sull'emendamento dell'intelletto*).

^{xxx} Con ciò non si dice affatto che la patologia sia sana, che i pazzi siano savi etc. Anzi, si dirà che per essere curati dalla filosofia si deve essere "abbastanza sani", cioè non essere doppiamente malati.

^{xxxi} Su questi temi non posso che rimandare al mio *L'animale visionario* (Il Saggiatore, Milano, 1999) e all'ampia letteratura sulla globalizzazione e sui suoi aspetti socio-antropologici, scegliendo però almeno un testo che mi ha persuaso più di molti altri, e cioè D. Harvey, *La crisi della modernità* (1990), Il Saggiatore, Milano, 1993.

^{xxxii} Su questo punto una lettura attenta di Jung contribuirebbe a indicare una direzione aperta e fruttuosa, incentrata sul principio che il metodo analitico è l'analista stesso. Sui passi che riprendono il nesso fra pratica della psicoterapia e filosofia cfr. il mio *L'inventario e la traduzione. Psicologia analitica e pratica filosofica*, in *Rivista di psicologia analitica*, n.s.n. 16, 68/2003.

^{xxxiii} Cfr. almeno i suoi *Esercizi spirituali e filosofia antica* (1987-2002), Einaudi, Torino, 2005 e *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, Paris, 2003.

^{xxxiv} Molto interessante a questo proposito è la proposta filosofica di Francesca Rigotti, vedi *La filosofia delle piccole cose*, Interlinea, Novara, 2004.

^{xxxv} Non credo peraltro, nonostante le fini analisi sul tema, che la questione della fine dell'analisi, non a caso posta da Freud stesso che aveva notato la difficoltà, sia risolta dagli psicoanalisti. Credo anzi che continui a fare velo al problema l'assunto di base, che cioè lo scopo sia quello di una qualche "guarigione", assunto poi infinitamente variato e modificato, ma mai, mi pare, ripreso nella sua radice. La radice sta nell'idea che sia accaduto qualcosa, o sia stato immaginato, o comunque percepito qualcosa, che ha disturbato e disturba la psiche finché essa non diventi capace di

metabolizzarlo. Ma se questo qualcosa continua a succedere non per via della prebiografia ma per via della immaginazione continua che accompagna il presente? Jung si era posto la questione e, infatti, aveva legato una buona analisi a una capacità di aver relazione con l'inconscio. Giusto. E tuttavia la vita è sempre piena di svolte e anche quella capacità può richiedere nuovi incontri, per ravvivarsi e affrontare le nuove peripezie. L'esperienza clinica mi ha insegnato che, se non si mettono ostacoli preconetti, molti analizzanti tornano, anche solo per certi periodi. In realtà questo succede in molti casi, anche nei cosiddetti casi di conclusione, solo che molti analisti hanno già fatto capire, indirettamente, che non è una buona cosa, quindi queste persone semplicemente cambiano analista. Bisognerebbe fare i conti nella realtà, invece di ripetere la litania preconetta che “si vede che non era stato analizzato a fondo”, formula che giustifica tutto e, purtroppo, che giustifica tutte le critiche di stampo popperiano alla psicoanalisi.

^{xxxvi} Per i rimandi alle opere di Jung sul tema cfr. il mio *L'inventario e la traduzione*, cit.

^{xxxvii} Questa è una differenza tecnica di estrema importanza rispetto al metodo delle libere associazioni freudiane. Già Jung aveva obiettato che il movimento centrifugo delle libere associazioni rispetto all'immagine-parola di riferimento cancellasse la peculiarità del testo per finire sempre e comunque ai complessi dominanti. La proposta di Jung è quella delle associazioni volta a volta riportate, in un movimento ritornante di tipo centripeto, sull'immagine-parola di riferimento. Credo sia allora più chiaro allontanarsi con ancora maggior decisione dal metodo associativo per collocarsi entro il consueto lavoro ermeneutico di contestualizzazione di un testo *prima facie* di difficile comprensione. Testo e contesto qui si dispongono secondo differenti dimensioni narrative (brani di storia di vita, ambiente familiare, storia collettiva, mitologemi, dialoghi della coppia analitica) fra loro intrecciate nella raffigurazione e nella simbolizzazione.

^{xxxviii} La pratica della comunicazione biografico-solidale e le sue regole (cfr. R. Madera e L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita*, Bruno Mondadori, Milano, 2003) mi ha insegnato questa modificazione del concetto e della pratica dell'interpretazione psicoanalitica, legata troppo spesso all'idea che la superficie copra il profondo. Per l'ermeneutica anamorfica la superficie contiene la possibilità di altri sguardi, superficie e profondo dipendono dal vertice osservativo.

^{xxxix} Cfr. la prima lezione di E. Tugendhat in *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Mein, 1993.

^{xl} Sulla questione della nuova etica proposta da Neumann e sulle esitazioni di Jung cfr. la mia introduzione a E. Neumann, *Psicologia del profondo e nuova etica* (1948), Moretti & Vitali, Bergamo, 2005.

^{xli} P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, cit., p. 264.

^{xlii} *Ivi*, pp. 6, 264-5.

^{xliii} La verità logica è un aspetto importantissimo, ma non esclusivo della verità filosofica come verità interale, cioè propria del discorso connesso indissolubilmente al modo di vivere. Ricerca della verità significa quindi ricerca della parola di verità, impegno a pronunciarsi per la verità e, come prima condizione, esercizio di trasformazione di sé per mettersi in grado di poter scorgere la verità. La verità filosofica è essenzialmente una via di conversione per rendersi strumento capace di cogliere il vero. A sua volta la verità come fine che trasforma il suo cercatore nel suo cammino è una verità ecumenica di tutte le vie sapienziali. E' questa la ragione più profonda dell'ecumenismo che caratterizza la proposta della filosofia biografica cfr. R. Madera e L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, cit. Ma vedi anche A. Huxley, *la filosofia perenne* (1945), Adelphi, Milano, 1995.

^{xliv} E' evidente qui il richiamo alla teoria junghiana del Sé, che io ritengo tuttavia solo la versione psicologica della tradizione universale della sequela del Maestro. Tuttavia questa nuova versione psicologica è utile alla simbolizzazione e alla interiorizzazione della relazione allievo-maestro-figura del Saggio, relazione sempre facilmente degenerante nell'idolatria e nella personalizzazione. Va da sé che questo nesso – e questo Jung l'aveva ben visto, anche se gli junghiani, almeno la grande maggioranza degli junghiani, l'ha dimenticato o non l'ha mai compreso – è il fondamento, filosofico e psicologico, che modella, nascendo dalla dimensione archetipica, ogni relazione di traslazione. Quanto alla mia posizione sulla teoria archetipica di Jung, rimando a “Costanti antropiche, modelli culturali e mitobiografia storica” di prossima pubblicazione su *Studi junghiani*.

^{xlv} A tutto il mio discorso che cita Hadot come punto d'appoggio fondamentale si potrebbero, a prima vista, rivolgere le obiezioni che lo stesso Hadot rivolgeva alla “cura di sé” delineata negli ultimi scritti di Foucault. Anzi, con ragioni elevate a potenza, poiché già Foucault aveva, a sua volta, rimproverato alla psicoanalisi una sorta di psicologismo oggettivante nei confronti della sragione. Proprio per questo intendo brevemente ricordare la critica di Hadot a Foucault, mostrare che essa addebita a Foucault la mancanza di comprensione del tema centrale del trascendimento del piano soggettivo nella filosofia antica, per affermare, invece, che proprio all'esercizio di questo trascendimento è volta la propedeutica dell'analisi biografica a orientamento filosofico. Se l'orientamento filosofico è ben chiaro e ben piantato nell'ottica e nella pratica dei quattro trascendimenti filosofici, allora l'essenza filosofica dell'analisi, la sua vocazione all'universale, è accertata.

Ecco un brano di Hadot che sintetizza la critica a Foucault e chiarisce la prospettiva di una pratica contemporanea, sottolineando la dimensione di trascendenza di sé come requisito essenziale alla sua qualificazione come filosofica: “On s'identifie ainsi à un 'autre', qui est la Nature, la Raion universelle, present dans chaque individu. Il y a là une transformation radicale des perspectives, une dimension universaliste et cosmique, sur laquelle M. Foucault, me semble-t-il, n'a pas suffisamment insisté: l'intériorisation est dépassement de soi et universalisation.

Toutes les remarques que je viens de développer ne se situent pas seulement dans le cadre d'une analyse historique de la philosophie antique, elles visent également la définition du modèle éthique que l'homme moderne peut découvrir dans l'Antiquité. Ét, précisément, je crains un peu qu'en centrant trop exclusivement son interprétation sur la culture de soi,

sur le souci de soi, sur la conversion vers soi, et, d'une manière général, en définissant son modèle éthique comme une esthétique de l'existence, M. Foucault ne propose une culture de soi trop purement esthétique, c'est-à-dire, je le crains, une nouvelle forme de dandysme, version fin du XX siècle... Pour ma part, je crois fermement, naïvement peut-être, à la possibilité, pour l'homme moderne, de vivre, non pas la sagesse (les Anciens, pour la plupart, ne croyaient pas à cette possibilité), mais un exercice, toujours fragile, de la sagesse, sous la triple forme que définissait, nous l'avons vu, Marc Aurèle: effort pour pratiquer l'objectivité du jugement, effort pour vivre selon la justice et au service de la communauté humaine, effort pour prendre conscience de notre situation de partie dans l'univers (s'exerçant à partir de l'expérience vécue du sujet concret, vivant et percevant). Cet exercice de la sagesse sera donc un effort pour s'ouvrir à l'universel. Plus précisément encore, je pense que l'homme moderne peut pratiquer les exercices philosophiques de l'Antiquité, tout en les séparant du discours philosophique ou mythique qui les accompagnait. On peut en effet justifier le même exercice spirituel avec des discours philosophiques extrêmement différents, qui ne sont que tentatives malhabiles, qui viennent après coup, pour décrire et justifier des expériences intérieures dont la densité existentielle échappe finalement à tout effort de théorisation et de systématisation. Par exemple, les stoïciens et les épicuriens ont invité leurs disciples, pour des raisons totalement différentes, à concentrer leur attention sur le moment présent en se libérant du souci du futur et du poids du passé. Mais celui qui pratique concrètement cet exercice voit l'univers avec des yeux nouveaux, comme s'il le voyait pour la première fois, il découvre, dans la jouissance du présent pur, le mystère et la splendeur de l'existence..." P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Albin Michel, Paris, 2002, pp. 330-32.