

Filosofia e polvere.

A proposito di: Romano Madera, **La carta del senso.**
Psicologia del profondo e vita filosofica (Raffaello Cortina, 2012)

di Claudia Baracchi

*Molte le cose tremende, ma nulla è più tremendo dell'essere umano.
È lui che, al di là del mare grigio, nel vento burrascoso del Sud
avanza, sovrastato dai flutti, solcandoli.
La più antica tra gli dei, Gaia
inconsumabile, inesausta, lui sfinisce
rivoltandola anno dopo anno con aratri
tirati da generazione di cavalli.*

*Cattura la stirpe degli uccelli dalla mente alata
e la moltitudine di bestie selvatiche e la prole del mare profondo
gettando attorte reti, uomo astuto:
con le sue invenzioni tiene in pugno le bestie che vanno per valli e alture,
doma il cavallo dall'ispida criniera e l'instancabile toro sui monti,
piegandoli al giogo.*

*Ha appreso da sé la parola e il pensiero come il vento,
e l'impulso a ordinare la città e a fuggire
i dardi del gelo inospitale sotto il cielo sereno e la tempesta
dotato di ogni risorsa, ovunque s'apre il varco:
in nulla mancante va al suo destino: solo Ade non scamperà:
per quante vie di scampo abbia apprestato a mali irrimediabili.*

*Di ingegno sottile e inattesa arguzia
volge ora al male ora al bene...¹*

Che la filosofia antica sia nata crucialmente dall'urgenza di mettere in opera le risorse intellettuali e conoscitive al fine di cercare rimedio ai mali del vivere umano, sembra ampiamente confermato dai testi antichi stessi—se solo ci si rifacesse più ad essi che alle successive sistematizzazioni e alle sintesi dei manuali. Per questo risulta assai strana la lentissima e ancora oggi contrastatissima affermazione di questo approccio interpretativo, approccio peraltro dominante fino alla tarda antichità e ripreso, in complesse genealogie, nei circoli giudeo-perso-arabi medievali, nell'umanesimo rinascimentale e, più recentemente, in modo tanto paradigmatico quanto a lungo solitario, da Pierre Hadot.

Eppure l'ipotesi di Hadot, invece che apparire controversa, andrebbe vista nella sua estrema prudenza, anche nel suo garbato minimalismo. Dopo tutto è sulla filosofia delle scuole greco-romane che si concentra, delle quali è indubbio ed esplicito l'orientamento ai problemi della vita (come viverla, come condividerla, come convivere), e quindi il richiamo alla pratica, all'esercizio e allo sperimentalismo comunitario. Ma si potrebbe ribadire la posizione hadotiana, approfondire il solco delle sue ricerche e radicalizzarne gli esiti, facendo riferimento a fasi precedenti della filosofia greca, in particolare a Platone e Aristotele. Basterebbe considerare anche i luoghi più frequentati di questi autori per cogliere il carattere fondamentalmente etico-pratico della loro vocazione e motivazione originaria. Per esempio, se solo della Repubblica non ci si limitasse a leggere i primi cinque libri (riducendo così il dialogo a trattato di filosofia politica), oppure il passaggio della caverna e annessi (riducendo così il dialogo a macchina analogico-metafisica da cui risulta istituita la dicotomia di sensibilità e intelligibilità), ma si seguisse invece lo sviluppo dialogico nella sua interezza organica, si potrebbe scoprire che la posta in gioco fin dall'inizio è lo studio dell'essere umano, dei suoi tratti, delle sue potenzialità, delle sue altezze e degli abissi insondabili. L'elaborazione di ipotesi politiche (date non in astratto ma alla luce dei fallimenti politici di cui Platone fu testimone) va compresa solo nella sua inscindibilità da ipotesi terapeutiche, formative, squisitamente etiche e letteralmente psico-analitiche, proprio nel senso di una analisi della *psuche*, uno studio che tenta di disegnare i lineamenti dell'invisibile (la *psuche*) attraverso le configurazioni del visibile (la *polis*). Arrivati al libro IX si potrebbe insomma cogliere come il risultato essenziale del dialogo sia l'educazione di Glaucone: l'inesorabile dissiparsi della costituzione politica immaginata mette in evidenza, per contro, il consolidarsi della costituzione psichica del giovane interlocutore. Arrivati poi alla fine del decimo e ultimo libro, si potrebbe prendere atto della rilevanza assoluta di una conclusione in forma mitica — forma che presta ben labile e improbabile fondamento a ogni pretesa di fondazione metafisica nel senso puramente razionale. Sarebbe allora possibile cogliere il senso profondo del *theorein*, non riconducibile alla capacità astrattiva della teoria in senso moderno, ma piuttosto alla contemplazione nel cuore delle cose, per via sia intellettuale che immaginativa e visionaria.

Per andare ancor più velocemente: se dell'ascesa erotica nel *Simposio* non si privilegiasse indebitamente il punto culminante (la contemplazione del bello "in sé") ma si prestasse eguale attenzione, nel testo, alla voluta immediatamente successiva (il rapimento e la contemplazione del bello inverati nella concretezza mondana e politica), si vedrebbe che il punto, nell'ascendere, non è lasciarsi alle spalle il mondo da cui si parte (come se ciò fosse possibile), bensì preparare sempre di nuovo una discesa — e, nell'alternanza di ascesa e discesa, stabilire tra condizione mondana e slancio alla trascendenza una connessione *vitale*. In tal modo trascendenza non significherebbe più l'abbandono del mondo, ma un continuo ritorno ad esso, un ritorno che rinnova, feconda, riapre creativamente i giochi. Si tratterebbe di tornare all'apparenza, ma un'apparenza decisamente trasfigurata, poiché non sarebbe più questione di una bellezza semplicemente somatica, bensì di bellezza dell'azione e nell'azione, colta nello svolgimento e portamento temporale — di una bellezza, potremmo dire, etica. È su questo riportarsi al punto di partenza (lo stesso, eppure assolutamente diverso) che ricade l'accento platonico.

In modo del tutto analogo, in Aristotele si trovano le argomentazioni di tenore più risolutamente etico proprio nel cuore della Metafisica, per esempio là dove si discute il così detto principio di non contraddizione. Di tale principio non vi è prova e dimostrazione, poiché esso eccede il processo dimostrativo e anzi lo fonda. La discussione aristotelica non solo (e in modo assillante) ancora il principio ultimo a specificazioni spazio-temporali (non si può affermare A e non A, *allo stesso tempo e nello stesso rispetto*), rendendone quindi la formulazione tutt'altro che astratta o formale. In modo ancora più notevole, l'elaborazione si basa essenzialmente sull'osservazione del (com)portamento umano: è il nostro modo di agire, la struttura della nostra azione e percezione, a mostrare che, in ogni singolare istante e contesto, non si asseriscono A e non A indifferentemente. Per non parlare del trattamento aristotelico del *nous*, tradotto come *intellectus* e *intuitus* nell'*Aristoteles Latinus*, ridotto a razionalità da Tommaso, eppure di tutt'altro segno nel pensiero dello stagirita. Il quale infatti lo pensa del tutto irriducibile al *logos*, invero implicato nella sensorialità, tanto da attribuirlo allo psichismo animale *tout court*, complicando così la distinzione tra l'essere umano e altre forme di vita (lo noterà con interesse lo stesso Levinas, malgrado la radicata riluttanza a magnificare l'ascendenza greca).

Inutile dirlo, occorrerebbe soffermarsi su tali questioni a lungo, ma qui dovrà bastare questo: l'indicazione che emerge da questi testi è l'etica come filosofia prima, ovvero come metafisica — nel senso duplice che (1) l'etica, per quanto insondabile e iperbolica, fonda ogni altra disciplina, logica e ontologia incluse, e (2) l'etica, ricerca ad un tempo esplorativa e architettonico-costruttiva, si occupa appunto di ciò che la natura (*phusis*) non determina e non controlla completamente, cioè di ciò che non ricade del tutto sotto leggi fisiche intelligibili e calcolabili: e questo è il fenomeno umano nel suo compito di completarsi, di formarsi là dove la natura non dispone e non prescrive, ma solo lascia un margine. Ecco, dunque, il senso profondo della metafisica: là dove la natura resta in silenzio la figura dell'umano emerge originariamente e necessariamente vincolata alla libertà. Va da sé, le conseguenze di tali più che frammentari rilievi sono sconfinite e richiederebbero, a rigore, sviluppi arditi. Strano, dunque, che la filosofia sia diventata qualcosa di così differente, di così remoto, da oscurare tali tratti originari e renderli poco verosimili quando non del tutto irricognoscibili.

È così che Platone (di nuovo mi limito ad un esempio) è divenuto, a gran clamore, il riferimento originario di ogni scissione tra mente e corpo, miseria intellettualistica e violenza psico-politica, l'idolo polemico di più di un secolo di pensiero occidentale. Eppure già Nietzsche coglie lucidamente la natura strumentale di questa lettura, da lui stesso in più luoghi messa in atto: "Platone da me diventa caricatura," annota in un frammento del 1887 ², forse ripensando alla propria interpretazione, di tutt'altro segno, nelle lezioni giovanili. Pensando tra le righe del testo platonico, il giovane Nietzsche aveva evocato Platone con trasporto, poiché "l'essere umano è anche più notevole dei suoi libri." Platone, osservava, "presenta l'immagine paradossale di una natura filosofica *sovrabbondante*, tanto capace di magnifiche visioni *intuitive* d'insieme quanto del lavoro dialettico del concetto. L'immagine di questa natura sovrabbondante accende l'impulso [*Trieb*] alla filosofia: ispira correttamente quel *thaumazein* che è il *pathos* filosofico."

E ancora, sottolineando ulteriormente l'importanza di "tradurre" lo scrittore nell'essere umano: "Un'immagine più corretta del carattere di fondo di Platone si può ottenere, piuttosto che dai suoi scritti, da certi *atti* che sono stati tramandati, ad esempio i viaggi politici. Non possiamo considerarlo un tipo sistematico *in vita umbratica*, quanto invece un agitatore politico che vuole scuotere il mondo intero e a tal fine, *tra le altre cose*, scrive. L'istituzione dell'Accademia è per lui molto più importante: scrive per sostenere i compagni accademici in battaglia," e lo fa con "incredibile radicalismo."³

Si direbbe la traccia alquanto stravagante di un pensatore ancora acerbo che si permette licenze e ingenuità nella visione storica. Eppure, in queste lezioni platoniche offerte a più riprese tra il 1871 e il 1876, Nietzsche filologo spesso ricalca i testi con precisione letterale. Ed è proprio per questo che riesce a leggere in essi cose inaudite, rese illeggibili da sovrapposizioni e incrostazioni millenarie.

È difficile, a fronte di tali commenti, non pensare per esempio al *Teeteto*, al passaggio sulla ragazzina di Tracia. La storiella è diventata celebre appunto come caricatura del filosofo che, guardando il cielo e le stelle, cade in un pozzo. Di lui, con sano e pratico buon senso, ride la fanciulla. Eppure, a ben vedere (cioè a leggere con attenzione), il testo dice qualcosa di assai diverso. Al filosofo non viene attribuita, con rozza semplificazione, una sorta di alienazione dal mondo, una fuga verso l'alto, quanto il rifiuto di ridurre il mondo a ciò che del mondo è stato fatto, a ciò che in esso è stato già visto e istituito. La figura filosofica in questione non evade dal mondo, né lo disprezza, al contrario: vuole abbracciarlo tutto, nelle sue possibilità espresse e latenti: desidera nutrire la possibilità (la capacità) di immaginarlo altrimenti. Per questo, Platone scrive, il filosofo è "trasportato in ogni direzione," vale a dire (citando Pindaro) "sia sotto la terra" che "oltre il cielo," misurando la terra e studiando le stelle (173e)⁴.

A ben vedere, più che precipitare nel pozzo per accidente e distrazione, il filosofo si spinge fin dentro alla terra deliberatamente e *con attenzione*. Non si tratta dunque di non avere i piedi per terra, quanto piuttosto di non riconoscersi (o comunque di non sentirsi conclusi) in quelle che sono le istituzioni, convenzioni e convenienze dominanti, nella prospettiva esigua e pacificata delle forme culturali esistenti. Per questo il filosofo fa ridere non solo la ragazza tracia, ma un po' tutti: perché non è al corrente di quello che "conta" nella *polis*, delle reputazioni e dei vantaggi, e quando si trova a dover parlare in tribunale è terribile la sua goffaggine, perché non ha cose cattive da dire sul conto di nessuno, e neanche encomi, e nella sua perplessità sembra stupido (174c-d). È chiaro, sebbene già platonicamente oggetto d'ironia, il carattere sia vulnerabile che trasgressivo dell'azione filosofica: abituato a "contemplare la terra intera" (174e) e a "guardare dall'alto" (175d), il filosofo non può non presentare un elemento dirompente (di scuotimento e agitazione, appunto) rispetto a chi, mancando di pratica e formazione, non coltiva uno sguardo d'insieme. Costoro non si rendono conto che le proprie vicende, e quelle relative alla famiglia, agli avi, alla loro fama e alle grandi fortune, sono ben poca cosa—giacché non vedono che "ognuno ha avuto innumerevoli avi e progenitori, tra cui sono stati in ogni caso ricchi e poveri, re e schiavi, barbari e greci" (175a).

In questa visione vertiginosa si distingue l'occhio (il *theorein*) filosofico, capace di contenimento e sintesi, eppure aperto all'infinito e cosparso di ombre. Allo stesso tempo, come per contrappunto a questa indicazione iperbolica, lo sguardo capiente cerca la misura. Affronta il caos della natura inscrutabile e inattingibile, si fissa sul fenomeno umano nella sua nebulosa enigmaticità, e ne studia le parvenze: mentre si disinteressa a molti dei traffici che occupano gli umani, l'assetto filosofico si preoccupa dell'umano in quanto tale, si pone la domanda che lo riguarda, "cerca e si esercita" in tal senso, volgendosi all'essere umano come mistero e come esperimento, e soprattutto chiedendosi come sia più appropriato a tale essere "fare e patire", agire e affrontare le sofferenze (174b). Se tale ricerca eccede ogni norma o convenzione socio-culturale, sottoponendole a costante vaglio critico, essa pure si pone il problema di ciò che è proprio all'umano. E mentre, di fronte a ciò, non trova risposte incontrovertibili (con buona pace di tanta filosofia francese del Novecento, qui il proprio non diviene mai proprietà concettuale), segnala l'emergenza permanente di un essere le cui potenzialità sono smisurate, presso che infinite (è "capace di tutto"), ma che pure vive una vita mortale e finita, e pertanto necessita di una qualche misura, di un equilibrio, di un corso di vita che tuteli e magnifichi la sua integrità piuttosto che svolgersi in uno scatenamento tracotante e distruttivo, nell'indifferente, indiscriminato perseguimento di ogni possibilità.

La filosofia, visione dall'alto ma vicinissima al dramma umano e ai suoi patimenti devastanti, oltre che principio di contestazione (che anche Hegel riconosceva) si presenta come cura (*melete*), terapia (*therapeia*) dell'esperienza tragica. Se questo essere è, come dal coro dell'*Antigone*, *pantoporos*, "dotato di ogni risorsa", "capace ovunque di aprirsi il varco", ecco che l'atteggiamento filosofico mette in luce e valorizza l'esperienza dell'*aporia*, dello scacco, la difficoltà anche insormontabile e la frustrazione: la percezione del limite, della problematicità, della perplessità, non come inibizione, tantomeno paralisi dell'azione, ma come reperimento, di volta in volta, della misura in azione. Tra l'altro, proprio nella sua dimensione terapeutico-aporetica, la filosofia si è estromessa dalla pretesa scientifica: guarisce, ma non per sillogismo, e il *fatto* della cura non ha né la garanzia né lo statuto delle scienze. Nella visione amplissima e, insieme, nella partecipazione al *pathos* che capillarmente pervade la vita dei mortali, Platone è erede di Empedocle, della duplice funzione iatro-filosofica. È prima di tutto medico, conoscitore di morbi, angosce, traumi e disarmonie, chi ama saggezza e sapienza.

Un lungo preambolo per arrivare all'ultimo, preziosissimo lavoro di Romano Màdera, ma forse necessario per dare un'idea, sebbene vaga e parziale, della centralità e urgenza dei suoi temi — che toccano problemi di filosofia della storia, la storia e il destino di quella che noi chiamiamo filosofia, nonché la natura di questo "noi" e delle sue istituzioni.

Fin dall'inizio la riflessione di Màdera si inserisce nel complesso snodo tematico poc'anzi evocato, ma con particolare compiutezza nel saggio *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica* (2012). È qui che il pensiero di Màdera si dispiega nella sua assai articolata architettura, raccordando la proposta della filosofia declinata nella vita, la disciplina delle pratiche filosofiche (della *praxis*, azione, infusa di consapevolezza, portata a coscienza), lo studio dell'esercizio nella sua portata pedagogico-formativa, politica e spirituale, l'analisi dei macrosistemi socio-economico-culturali in cui si situa il fenomeno umano, e l'indagine sulle configurazioni della psiche (e quindi del sentire, dell'esperire, fino anche al disagio e alla sofferenza) che si danno nella compenetrazione di collettivo e individuo, secondo dinamiche tanto endogene e singolarissime quanto geo-storiche. È attraverso questo spettro variegato di discipline (da tempo ormai poco avvezze ad interagire le une con le altre) che Màdera affronta la questione dell'essere umano: quello che è, quello che potrebbe essere, la sua inquietante plasticità "pronta a tutto," la sua natura, la sua *dunamis*. Così facendo, riprende motivi che l'antichità ci ha consegnati e che pure permangono impensati, e imprime a tali tematiche andamenti anche visionari e altamente originali. Certo, sulla scorta di quanto siamo venuti considerando, dovrebbe essere chiaro che l'accento sulla vita filosofica (sulla filosofia vissuta, disseminata nella vita), e quindi la magnificazione della *praxis*, non ammontano a quella che in una certa tradizione occidentale si è chiamata filosofia pratica, tanto meno a una sua riabilitazione. L'interesse per la filosofia pratica, che ha percorso numerosi dibattiti negli ultimi decenni del secolo scorso, ha inteso rovesciare un certo ordine di priorità, cioè contestare il privilegio della filosofia cosiddetta teoretica. Ha insomma conservato intatte le categorie del pensiero, semplicemente invertendone la gerarchia. Ma la filosofia praticata e la pratica filosofica, cioè l'impegno non solo a pensare la prassi ma a riconoscere la prassi come dimora del pensiero e il pensiero stesso come esercizio (come arte da praticare), non lasciano nulla di intatto. Producono anzi, nel paesaggio della storiografia filosofica così come siamo giunti a conoscerla, effetti sismici che ne stravolgono la morfologia.

Dovrebbe essere egualmente chiaro che la concentrazione sulla *praxis* non comporta alcun allentamento della tensione intellettuale. Lungi da un "pragmatico" quanto farraginoso anti-intellettualismo, si tratta qui di un ambiziosissimo, rigoroso lavoro insieme di ampliamento e radicamento, cioè di unificazione, di superamento della disintegrazione: lo slancio intellettuale va sostenuto e affinato illimitatamente, anche fino all'abbandono estatico, ma al contempo va reintegrato in esso il contatto con la terra e le sue condizioni (le circostanze e le contingenze, il dato storico-biografico, le peculiarità dell'infinitesimale). Vale a dire: *nell'inarrestabile impulso del pensiero* va costantemente ricordata e riaffermata la disarmante persistenza di un'oscurità invincibile, di variazioni infinitamente elusive. È questo anche il senso di porre, come alfa e omega del proprio lavoro, la psicologia del profondo e la filosofia. Partire da sé (dalle radici che penetrano nella terra e attraversano il buio) significa prendere avvio da quota bassissima, non lontano dai piedi che affondano nella polvere. E da lì gradualmente sentirsi muovere verso l'uno (l'unità e integrità dell'individuo individuato) e, in una visione sempre più spaziosa e capiente, dischiudersi all'uno in cui l'individuo si compone coralmemente insieme all'altro, calandosi nel tutto, acquisendo per esercizio lo sguardo dall'alto, che è lo sguardo che abbraccia, com-prende, trascende e, nel trascendere, prende con sé.

Ecco, in Màdera, la filosofia a partire dalla polvere. Ne parla da maestro, quale è (uno che conosce le cose che va dicendo perché le vive), paradigmaticamente nel testimoniare lo sprigionarsi di intuizioni di grande luminosità in seno all'esperienza psicoanalitica:

Si può a volte produrre, quando le circostanze siano propizie, la percezione di una direzione vivente, che ci vive, e alla quale noi consentiamo come coadiutori. Una percezione sinestetica che amalgama riflessione, intuizione, sentimento e sensazione, fuori e dentro, anima e mondo, in attimi nei quali si appartiene, finalmente, a ciò che, immensamente più grande e duraturo di noi, ci contiene e, superandoci, ci mantiene anche mediante la nostra fine. Poiché solo in questo approdo al di là dell'io — ma non senza una consapevolezza più vasta e intensa dell'io — può intravedersi salvezza dalla trappola infelicitante di una esistenza abbandonata alla scontatezza. (xxxix)

In pochi segni essenziali, è qui tracciato il percorso dalla cura e dalla costituzione di sé alla gioia propriamente filosofica che attraversa ed eccede tale formazione senza obliterarla — che, anzi, consente di sentirsi costitutivamente al di là di sé e delle proprie attività, azioni, intenzioni. Io non sono (solo) io e mi è lieve la mia limitatezza, il riposare in ciò cui appartengo.

In effetti colpisce, nel pensiero e nella scrittura di Màdera (già in *Dio il mondo* [1989], *L'alchimia ribelle* [1997], fino a *Filosofia come stile di vita*, con L. Vero Tarca [2003], *Il nudo piacere di vivere. La filosofia come terapia dell'esistenza* [2006] e al più recente *Una filosofia per l'anima* [2013]), l'instancabile adesione alle cose — e, d'altro canto, l'ardente anelito al superamento di esse, che si esprime in movimenti a volte bruschi e sempre incisivi. Nel suo lavoro la frequentazione degli aspetti anche più minuti di fenomeni ed esperienza e lo slancio all'ulteriorità si compongono in una riflessione a tutto campo: un pensiero che risponde a sollecitazioni di varia origine e registro (ben oltre le esigenze dell'erudizione e della messa a sistema, verso un certo cosmopolitismo interdisciplinare), al contempo dotato di profondità audace (una meditazione sentita, vibrante, che osa esporsi proprio nella sua vulnerabilità, nella sua radice singolare, vissuta, appassionata). Di questi elementi è appunto sintesi la coniugazione di filosofia e psicoanalisi (psicologie del profondo, al plurale). Insisto su questo perché ci troviamo qui in prossimità della cifra del pensiero di Màdera, intorno alla quale si gioca la sua proposta di un'aspirazione sublime che si sostiene nella frequentazione del sottosuolo:

Con l'atteggiamento dell'ascolto di ciò che parla una lingua e muove gesti diversi dall'abituale accettabile, si può scendere nel pozzo del tempo e delle ombre, nel sottosuolo dell'altrimenti umano. Una capacità di traduzione che gran parte del pensiero filosofico e scientifico ha trascurato, quando non ha escluso e sanzionato, più preoccupato dell'emotivo e dal passionale che disposto a farsi carico delle sue domande e delle sue obiezioni.

La scoperta della psicologia del profondo, la sua inaudita genialità, sta nella preferenza per gli scarti, per le emozioni difficili da riconoscere come proprie e quindi inesprese, per i fallimenti del linguaggio e dei gesti, per gli abracadabra dei sogni e delle immaginazioni, per il gioco serissimo che fa di una stanza e delle proiezioni su un'altra persona il teatro delle ombre nel quale decifrare se stessi. Da questo infinito zibaldone di cianfrusaglie, da questa scrittura-sceneggiatura del caos, il paziente lavoro del setaccio e il crogiuolo dell'oro: la cura delle scissioni. E non era questa la pietra filosofale cercata e introvabile nei soli cieli del pensiero pensante, critico, poetante? Mancava — per pregiudizio? — il pensiero pensato dall'anarchia vivente. Solo gettandosi in essa possono svelarsi trame e ricami eleganti e delicati — a volte così fini e armoniosi da sfidare qualsiasi mano intenzionale, per quanto esperta.

Biografia, storia e mondo tuttavia ricordano che la psiche non nasce sola per entrare nel mondo. Che da subito è intramata di relazioni, con la natura e con la sua natura di relazione umana individuata. L'ambiente e la storia ci sono già e la psiche nasce come interfaccia tra il biologico e il sociale — senza ambiguità di "sé" che esistono in una sorta di "prima" indefinito. Questo forse solo Reich l'aveva affermato con nettezza. E questa interfaccia psichica tra il biologico e il sociale è la partecipazione alla prassi. (liv-iv)

Anche qui si tratta dunque di scendere nel pozzo — come nel *Teeteto*, uguale e diverso. Il laboratorio della stanza d'analisi diviene figura del fondo buio da cui sgorga la vita e in cui, imprescindibilmente, si innesta il pensiero — al di fuori dell'acquiescenza a ciò che è "accettabile," ma per indovinare, almeno in traccia, la fisionomia del mondo sotterraneo. E per questo è necessario al pensiero sottoporsi al terribile esercizio della pazienza: sapere esitare, aspettare, e più di tutto esporsi a ciò che viene, senza sapere se sia abbaglio o rivelazione — anche all'altro pensiero, "pensato dall'anarchia vivente" e di tutt'altro ordine.

Eppure, senza il movimento di apertura e ampliamento caratteristico dello slancio filosofico, la psicoanalisi rischia di diventare autoreferenziale, di non superare la centratura egoica e anzi riconfermarla *ad infinitum*, continuando a riferire il soggetto a se stesso, ad una propria costituzione interiore, anteriore e autonoma rispetto a storia, circostanze e condizioni. Il rischio, per la psicoanalisi, è sognare la fissità delle proprie categorie e, in tale miraggio, l'incapacità di sguardo critico sul mondo. O forse parlare di rischio è già un'avventata sottovalutazione dei problemi in campo:

Non posso peraltro acconsentire con chi pensa di poter registrare i cambiamenti delle patologie senza interrogare a fondo i quadri di riferimento teorici della psicoanalisi.... Il vantaggio della teoria pulsionale di Freud è che raffigurava puntualmente, anche se per i suoi effetti, il mutamento epocale in atto. I modelli relazionali che l'hanno in seguito corretta hanno percepito la sua insufficienza e, a volte, la sua fallacia, nel far dipendere le relazioni dalla vicenda delle pulsioni, essendo piuttosto vero il contrario.

Tuttavia hanno ipostatizzato il mondo delle relazioni familiari, come se ci fosse una storia, sempre la stessa, interna a quelle relazioni, senza riuscire a vedere, nelle stesse costruzioni teoriche, sempre più spericolate e più affondate nell'origine intrauterina, il riflesso, rimasto impensato, dei cambiamenti del presente che feriscono sedimenti psichici profondi. Lo stesso Jung, brillante critico della sessualizzazione di ogni pulsione e della interpretazione crittografica dei simboli, genericizza le immagini... trascinandole verso uno sfondo istintuale. Eternizzando così, nella dimensione psico-biologica degli archetipi, i conflitti della crisi del patriarcato, e confondendoli con tutt'altre vicende della storia simbolica di diversissime società patriarcali. (124-5)

Da questo contatto filosofia e psicoanalisi escono entrambe ridisegnate nella loro sintassi profonda. Dell'analisi Màdera propone una declinazione rinnovata: l'analisi biografica a orientamento filosofico, che si comprende nella costituzione storico-culturale e assume dalla filosofia il compito di un'incessante pratica dell'attenzione, che favorisca la meditazione etica (la guida del portamento della vita) e la dischiusura spirituale. In tale prospettiva si rende necessario *“abbandonare l'idea di dedurre dallo psichico, singolare e familiare, le configurazioni culturali stratificate nell'epoca”* e, invece, procedere *“verso una sintesi biografica, orientata nella scena storica”*, in un gioco di mutua implicazione e reciproca influenza tra la biografia e il suo teatro (125). E dunque, se le patologie non sono a eziologia puramente individuale, bensì storico-sistemica, occorre riconoscere l'appartenenza dell'analista al sistema in analisi: *“l'analisi non è più una scienza neutra che osserva i quadri sintomatici di una patologia; è, invece, sintomo essa stessa di quella crisi del patriarcato i cui effetti vuole curare. Se ne diventasse cosciente potrebbe forse riformarsi come ricerca pratica di un nuovo equilibrio etico, contribuendo a portare uno spirito vivente in un'epoca affetta dal predominio dell'accumulazione di cose morte”* (123). Si delinea così l'immagine dell'analisi rigenerata: *“radicalmente contestualizzata e storicizzata, l'avventura analitica conquista, nel mio modo di vedere, una vera universalità. Essa si rivela, infatti, costitutivamente e funzionalmente simile a tutte le pratiche di guarigione psichica, proprie delle culture premoderne”*, con i loro rimandi all'autorevole “influenza” del mito (122). Nel corso della lettura di Elvio Fachinelli, verso la fine del libro, Màdera affermerà: *“dall'esperienza psicoanalitica si giunge, quando l'urgenza della vita ci travolge, sugli stessi sentieri che la vita filosofica aveva aperto 2500 anni fa”* (300).

Un confronto critico di tale portata può essere ignorato, certo. Diceva Eraclito, secondo quanto riporta Sesto Empirico, che il *logos* è sempre esposto alla possibilità di non essere ascoltato. Ma certe spinte innovative possono essere trascurate solo a rischio di consegnarsi autodistruttivamente all'irrelevanza, allo scollamento rispetto ai tempi e alle cose — in breve, rispetto a noi. Certo questo non è improbabile, anzi è spesso l'opzione prescelta da molte istituzioni culturali. Basti pensare alle vicende di una certa filosofia accademica, alla marginalità, al declino a cui si è resa proprio per l'incapacità di mantenersi viva, cioè nel mondo e del mondo. Per non dire della psicoanalisi, ostaggio alla logica degli steccati disciplinari e all'autodifesa degli ordini professionali (medico, psicologo), almeno in Italia, in controtendenza rispetto alla maggior parte delle terre emerse. Ma la storia è giudice rigoroso e come tale giudicherà.

Il testo di Màdera si apre con il capitolo intitolato “Caleidoscopio”, la visione delle belle forme, sempre cangianti e in movimento. Raccoglie scene tratte dalla stanza d’analisi, là dove due vite (il grado originario della comunità) si toccano, generando pensiero sorgivo — in parole o per immagini, a seguire apparizioni fugaci e altre emergenze. La stanza indica dunque un radicamento non soltanto, non semplicemente, nel mondo, ma in quel singolarissimo registro del mondo e dell’umano che è il lavoro su di sé, con l’altro. Di qui, in prossimità dell’abisso e nell’apertura del/al non-senso, il moto filosofico è via di espansione dalla stanza d’analisi al macrocosmo del senso, razionalità che, lungi dall’essere antitetica alla delicatezza del sentire, la tutela. (Notiamo, tra parentesi, come parole logore e ipercodificate vengono rinnovate, energizzate, in un lavoro di riflessione che è anche manutenzione di ciò che è dato e tramandato). E a questo movimento espansivo è dedicato il secondo capitolo, sulle trascendenze, o meglio, sulle forme e le pratiche della trascendenza — in primo luogo quelle “orizzontali” elaborate dalla filosofia tardo-antica tramite la vigorosa rilettura che ne ha dato Hadot (verso il mondo, verso l’altro, verso la verità), e poi, a complemento di queste, quelle recepite dalle pratiche della psicologia del profondo (rapporto con il magistero interiore, trasformazione del negativo, ricomposizione alla luce della mitobiografia, desiderio di desiderio). (Sebbene, a mio modo di vedere, anche queste “moderne” modalità di trascendenza trovino evidente matrice nell’antico). Ma qui, nella necessità di concludere e nell’assoluta impossibilità di fare giustizia alla finezza e vastità di questo testo, desidero richiamare almeno due fulcri del pensiero màderiano, e con massima concisione.

(1) Nei capitoli centrali (“La normalità nevrotica del nostro tempo e le patologie del desiderio” e “La cura positiva”) Màdera tratteggia una diagnosi dei disagi della contemporaneità — evidenziando la correlazione tra le forme della sofferenza (le malattie “vecchie” e “nuove”) e le forme in divenire della convivenza.

Qui vanno ricordate alcune parole chiave: in primo luogo, *i disturbi del desiderio*, nel tramonto dell’ordine del padre-legge. Mentre i discorsi della psicoanalisi di scuola freudiana-lacanianiana, che oggi si adoperano ad elaborare il lutto del padre e dell’ipotesi repressiva, pure stentano a trascendere questo loro riferimento cardinale e a riconoscerne il superamento, Màdera osserva che da tempo questa ipotesi risulta inadeguata a far luce sulla situazione. Oggi, dice, il desiderio soffre la propria autodissipazione e non la repressione da parte della legge del padre: la legge non si impone più al desiderio, ma è il desiderio ad essere diventato legge, in una società in cui, come si è detto, tutto è possibile, ed è vietato vietare. Ma un contesto in cui il desiderio di disperde, non si sente più, è un contesto in cui l’individuo non trova accesso a se stesso e sopravvive desensibilizzato, disorientato, indifferente e svuotato. Inutile dire che, se così stanno le cose, si deve riconoscere che il conferimento della misura non è semplicemente questione di repressione arbitraria e autoritaria, ma espressione di una necessità “naturale” di proteggere il mortale dalla farneticazione della propria onnipotenza e infinita plasticità — dall’aspetto infernale della dismisura. (Si tratterebbe, qui, di un “naturalismo” da intendere anch’esso in modo del tutto nuovo). E siamo di nuovo al coro dell’Antigone, alla domanda su come si possa formare e limitare l’essere che è “capace di tutto.”

In secondo e terzo luogo, le sindromi così dette *depressive*, da intendere congiuntamente ai temi del femminile. Màdera fa notare che, nella fase tarda del capitalismo, la legge di prestazione si è sostituita alla legge del padre, come sua ombra. Se, dunque, la *“nuova legge è... quella della prestazione in un contesto così mutevole, flessibile e precario, che la girandola di ruoli, ai quali non si è più lentamente e duramente iniziati, produce scompensi nella possibilità di identificazione, fino a produrre una diffusa crisi dei quadri di identità”* (104), allora l'eziologia degli stati depressivi in questi frangenti non è *“un oscuro segreto”* (105). In effetti risulta *“piuttosto facile intuire che la nuova legge della prestazione produce individui dal profilo e dalla consistenza incerti nel collocare il proprio posto, e il proprio ruolo, in quadri di identità diventati labili in questa fase storica”* (105). Nell'incapacità di sostenere il confronto e il conflitto (per sostenere i quali bisogna avere subito il limite), nell'immediato soddisfacimento del desiderio in mancanza di ogni contenimento e differimento, e quindi nella scomparsa del desiderio stesso in relazione a sé, ecco come residuo l'individuo indefinito, sottoposto a pressioni rispetto alla quali non può che vivere le varie gradazioni dell'inadeguatezza: *“un affaticamento cronico per la sollecitazione continua a essere all'altezza; uno stato ansioso, anch'esso tendente alla cronicità, per il ritardo e l'imprecisione inevitabile di fronte a compiti che si impara a odiare senza avere i concetti per poter pensare questo odio; una qualche ossessività che registra, insieme, i ritmi di una saturazione del tempo... e i compiti profondi che sono stati elusi; infine una perdita di interesse per l'esistenza stessa, fin troppo piena di superfluità”* (106). Màdera aggiunge un'annotazione sullo specifico femminile della questione: *“Le donne sono le portatrici per eccellenza del dolore della depressione, dato che i compiti di prestazione su di loro si sono duplicati: la fuoriuscita dalla maledizione del patriarcato ... le ha fatte accedere alle richieste della legge della prestazione, una prestazione allargata che, se si riferisce al lavoro, non di meno si installa fra le mura domestiche, e pretende di modellare persino il corpo e le sue funzioni, fino a quella di madre”* (106). E ancora, in un insidioso *double bind*: *“la morte del Padre, per quanto criticabile possa essere stato, comporta un lutto da rielaborare; al posto del lutto rimosso, negato o denegato, subentra uno stato depressivo, fino alla malinconia che priva del mondo... che fare di una morte della quale non si può solo piangere, perché la si deve anche festeggiare? Che dire di fronte a compiti dei quali non ci si può solo lamentare, perché rappresentano insieme una conquista sociale e psicologica?”* (106-7).

In quarto luogo, *l'autorealizzazione solidale*, ovvero la cura declinata sul piano sociale-collettivo non meno che su quello individuale. In prospettiva eutopica, Màdera invita a intravedere, per quanto incerto, e soltanto tramite l'esercizio dello sguardo dall'alto, *“uno stretto sentiero di luce che percorre i secoli, in mezzo a immani ecatombi di uomini e cose”* (189). Tramite un esercizio della razionalità, rigenerata come capacità di vedersi iscritti nel tutto, si giungerebbe forse a superare la parodia che il capitalismo offre della convivenza, della comunità e dell'interdipendenza in forma di concorrenza (alquanto beffardamente detta *“libera”*). Tramite la coltivazione di una partecipazione al tutto, con tutti, in solidarietà appunto, si potrebbe forse indovinare un passaggio epocale: comprendere come e perché l'individuo individuato, lungi dal rappresentare una minaccia (un fattore di agitazione) per la sua cultura e collettività, sia di esse custode e alimento prezioso.

Diventare liberi, soggetti indivisibili (non così facilmente disfatti, piegati e invasi, e sì, anche capaci di soffrire), al di là delle prescrizioni e delle forzature del collettivo, e quindi anche della soggettivazione puramente razionale: ecco il compito che, per la prima, volta ci viene assegnato in questa epoca di dissoluzione di antichissimi ordini uniformanti. Diventare, ognuno, se stesso; trovare, ognuno di noi, la propria misura, nel silenzio della natura e nell'assenza del padre: è, questo, un compito al quale non siamo preparati, ma che questa epoca offre e richiede — un incarico che non è più imposto dall'autorità ma può solo essere liberamente scelto, o meno, da ognuno.

(2) E infine, almeno un accenno all'intreccio dei temi psico-politico-filosofici con il vertice dell'esperienza mistica. Il libro si conclude con questo gesto. Qui Màdera si misura con le domande ultime sul senso del tutto, sul senso del nonsenso, sull'eccedenza che, misteriosamente, guida e orienta. Ma, anche a partire da queste considerazioni intorno all'*apex mentis* estatico, si impone il compito di rimarcare la distanza crescente nei confronti di una certa tradizione psicoanalitica, le cui vie sono comunque state percorse e assimilate. La posta in gioco è, ancora, il modo di avvicinare la questione della *dunamis* umana. A tale riguardo, è come se la psicoanalisi classica non avesse avvertito la profondità insondabile dell'enigma e non l'avesse affrontata con sufficiente energia. La domanda che concerne l'umano non si può affrontare prendendo a riferimento (solo) disagi, malformazioni, malattie — il *pathos* nella forma controllabile della patologia. Né possono bastare le determinazioni culturali della normalità e della corretta funzionalità, nel loro carattere ovviamente normativo e restrittivo. Ciò che perturba non è il magma delle pulsioni, ma la libertà — la possibilità/necessità di formarsi al di là del dettato naturale, là dove, per natura, ci è lasciato un margine, una flessibilità, una disponibilità a forme, misure, configurazioni diverse. È tale capacità/libertà a dover essere esplorata (se non del tutto illuminata), e di qui formata, cioè ornata di forme, affinata, dinamicamente esercitata — questo è il lavoro, questo è il mestiere dell'essere umano in quanto tale. Questo, e non tanto, non solo, dover abbattere e ergere di nuovo argini, difese, contenimenti.

È proprio leggendo Màdera che legge Fachinelli, questa voce nel cuore della tradizione freudiana, eppure anche così smisuratamente eretica e al limite, che una certa genealogia psicoanalitica emerge in tutta la sua inadeguatezza di fronte al più intenso piacere e all'estasi (si potrebbe dire, all'amore *tout court*): "*Essi temevano la gioia eccessiva*", titola Fachinelli ne *La mente estatica*, notando che "essi" (Freud e Lacan) dovettero porre il sigillo della pulsione di morte sul piacere nel suo culmine. Màdera sottolinea variamente le risonanze tra questa meditazione e le proprie elaborazioni della vita filosofica (trascendenze, lavoro della percezione, attivazione corporea, esercizi spirituali), e riconosce in essa la "*liberazione della potenzialità estatica della mente dal riduzionismo psicoanalitico, dalla diffidenza razionalistica e dall'esclusiva religiosa*" (311). In particolare (e finirei qui, con le parole di Màdera) è il movimento del desiderio che ne risulta vivificato, sprigionato, e che, colto nel suo infinito misurarsi con la propria inesauribilità (con il desiderare all'infinito o anche desiderare l'infinito), dà misura della profondità della vita:

In questo laico—non perché contrario al religioso, ma come contiguità di senso che attraversa spiritualità e pratiche diverse, in ogni direzione e appartenenza — itinerarium mentis in Deum, in quel divino che si può anche nominare come abolizione di Dio, si deve affrontare qualcosa di simile alla notte oscura dei mistici: rinunciare alle pretese dell'io ci sprofonda nell'angoscia, nella paura dell'annichilimento. Anche i processi creativi passano per qualcosa di simile, per una sorta di malattia. Come abbiamo già visto, Fachinelli accosta questo terrore dell'annichilimento alla freudiana pulsione di morte, per leggerla come il rovescio e il passaggio alla gioia smisurata. "Essi temevano la gioia eccessiva" e per questo la psicoanalisi non ha potuto vedere in essa che il precipitare verso la morte. (312-13)

¹ Antigone, Coro, primo stasimo (mia traduzione).

² Nietzsche, Werke: Kritische Gesamtausgabe, a cura di G. Colli e M. Montinari, VIII 2 (Berlin: Walter de Gruyter, 1970), 187 (mia traduzione).

³ Nietzsche, Werke, a cura di O. Crusius e W. Nestle, 19 (Leipzig: Alfred Kröner, 1913), 237-239 (mia traduzione). In tutte le citazioni i corsivi sono di Nietzsche.

⁴ Qui e di seguito è mia la traduzione dei passi platonici.