

Moreno Montanari

*L'amore come esercizio spirituale**

“*Erōs* e *askēsis* sono le due grandi forze attraverso cui, nella spiritualità occidentale, sono state concepite le modalità in base alle quali il soggetto doveva essere trasformato per poter divenire, alla fine, un soggetto capace di verità.”

M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-82)*

Ne *L'usage des plaisirs*, il volume secondo della sua *storia della sessualità*, Michel Foucault introduce una suggestiva distinzione, della quale la traduzione italiana non ha tenuto adeguatamente conto, tra «*amour vrai*» e «*véritable amour*»(1); nonostante entrambe le espressioni possano correttamente tradursi con “vero amore”, Foucault sembra assegnare alla seconda di esse un significato differente che potremmo rendere con la formula «*amore veritante*» per sottolineare la sua precipua capacità di produrre il vero o, come preferiva dire il filosofo francese, di rendere l'individuo «capace di verità»,(2) il che non significa semplicemente che sia in grado di comprenderla e di dirla ma, più radicalmente, d'incarnarla e testimoniare con uno stile di vita ad essa consonante.(3) In questo movimento della vita presa nel proprio sapere, il soggetto sperimenta, secondo Foucault, «una verità che realizza l'essere stesso del soggetto, lo trasfigura, (...) portando a compimento una certa trasformazione (...) non dell'individuo, ma del soggetto, nel suo modo di essere soggetto»;(4) una verità, dunque, che non si limita a rivelargli le sue dimensioni più profonde ed autentiche ma che si rivela capace di aprirlo diversamente alla vita, avvertita come improvvisamente rinnovata da un senso che sembra rendere ragione del nostro stesso essere al mondo. Tale trasformazione, secondo Foucault propria di ogni sapere spirituale, non è tuttavia vissuta passivamente dal soggetto che è anzi chiamato ad un personale esercizio di elaborazione e messa in opera nella vita che, nel suo lessico, va sotto il nome di “ascesi” e che noi, sulla scia di Hadot, preferiamo chiamare “esercizio spirituale”.(5)

Benché entrambi i concetti vengano solitamente associati a pratiche di negazione, privazione e astrazione dal mondo, asceti ed esercizi spirituali costituiscono piuttosto un processo di coltivazione e intensificazione di tutte le linee di energia che animano l'esistenza ordinaria, grazie ad un disciplinato e consapevole sregolamento delle abituali posture del soggetto, chiamato a trascendere la propria centratura egoica.(6) Se, sviluppando la tesi foucaultina in una direzione forse diversa dalle sue intenzioni, proponiamo di considerare l'amore stesso come un esercizio spirituale, è perché in esso scorgiamo, come Rilke, «un lavoro per cui ogni altro lavoro è solo preparazione»(7) che, non a caso Jung, paragona all'opera alchemica (8). È ad ogni modo all'amore che, come ha recentemente ricordato anche Julia Kristeva, «la storia dell'Occidente greco, ebraico e cristiano» ha affidato il compito d'insegnare agli uomini la possibilità di superare il «culto dell'io».(9)

Convinti, con Jacques Lacan, che «in principio dell'esperienza analitica, era l'amore» e che si tratti di «un inizio non di creazione ma di *formazione*»(10), intendiamo mostrare la stanza d'analisi filosofica come lo spazio privilegiato per la coltivazione consapevole, ai fini (tras)formativi, dell'amore come esercizio spirituale e, riprendendo l'interpretazione che Romano Màdera dà della tonalità affettiva che a suo parere informa il celebre caso freudiano di *Dora*, spiegare in che senso tale spiritualità vada considerata laica.

Secondo Màdera, riconoscendo nell'angosciante fantasia di *Dora* di suggerire il pene del padre null'altro che «l'innocente riproposizione del suo desiderio del seno materno», Sigmund Freud

attinge alla saggezza di quello che egli chiama «il principio misericordia».(11) Si tratta una forma di amore responsivo e non giudicante che si rivela capace di divenire solidale con la sofferenza dell'altro, di comprenderne il punto di vista sino a dividerne compassionevolmente il sentire e di svolgere la funzione cognitiva fondamentale di restituirgli una veritiera immagine di sé, che rende al contempo un servizio alla verità, finalmente liberata dai suoi camuffamenti isterici e dall'ottusità di quanti si fermerebbero ad una sua comprensione letterale - non a caso nello studio viennese del fondatore della psicoanalisi era posta in grande evidenza la massima evangelica «la verità vi renderà liberi» (Gv 8,32).

Fu dunque l'amore - mosso dalla misericordia per le condizioni alienate in cui versavano tanto la paziente, quanto la verità - a permettere a Freud di elaborare una simile interpretazione che rende giustizia ad entrambe. Pienamente consapevole che «*Eros* è il mezzo della vera conoscenza, ciò che unisce in sintesi tutte le facoltà psichiche: cognizione, volizione e affettività»(12), il padre della psicoanalisi, in questo allievo di Socrate, «sceglie di servire *Eros* per servirsene, servendosene»(13), appunto, ai fini formativi. È infatti proprio la gestione consapevole dell'*amore trasferale* ad affinare la capacità di sentire e percepire l'altro come se fosse una parte di sé che si va chiarendo e rivitalizzando nella relazione terapeutica, facilitando il riconoscimento, non solo intellettuale ma anche emotivo, di parti di se stessi prima celate o proiettate fuori di sé. Esercitando la sensibilità a questi fenomeni, a partire da quel particolare esercizio di misericordia verso se stessi che è il processo di riconoscimento, accettazione ed integrazione della propria *Ombra*, la psicoanalisi può permettere al principio di misericordia di poggiare su una consapevolezza ed un'autenticità maggiori, riducendo considerevolmente il rischio di un suo scadimento a fariseismo o a paternalismo.

L'autentica misericordia (dal latino *misericors* e da *misereor*, ho pietà) è infatti caratterizzata da una compassione non giudicante che spinge a prendersi a cuore (da *cor-cordis*) la sorte di una persona che si trova in condizioni miserevoli, indipendentemente dalle ragioni per le quali vi si trova. Ne troviamo significative tracce nelle tre religioni del libro, nelle quali è sicuramente radicata. Nella tradizione ebraica essa si dà solo al plurale - le misericordie - e va sotto il nome di *Rachamin* che deriva *rechem*, utero, a significare accoglienza ma ad indicare anche l'apertura alla vita - *rachem* è per l'esattezza il varco che si apre al momento della nascita,(14) metafora rafforzata dal fatto che, sottoposta alla pratica ermeneutica rabbinica detta *hipukh*, inversione, genera l'espressione *machar*, che significa domani. Un sentimento dunque viscerale, intimo, materno, che segna il passaggio alla vita e proietta nel futuro. Altre volte, tuttavia, misericordia è resa con il termine *Hesed*, che più che un sentimento indica un'azione e che si può tradurre anche con benevolenza e solidarietà, connotate però da una sostanziale reciprocità. Nei vangeli cristiani la misericordia appare in diverse forme tra le quali il greco *eleos* che indica il sentimento di intima commozione, compassione e pietà per chi si trova in difficoltà e costituisce il contrario dell'invidia per la fortuna del prossimo e costituisce, come vedremo, la vera tonalità emotiva dell'approccio cristiano. Nella religione islamica la misericordia nei confronti di ogni forma di esistenza è così importante da apparire all'inizio di ben 113 delle 114 *sûrat* che compongono il Corano. In ciascuna di esse il nome di *Allah* è infatti sempre accompagnato dalle due qualità di misericordia e compassione, *Rahmân* e *Rahîm*, che in arabo derivano entrambe dalla radice *rhm* che, anche in questo caso, rimanda all'utero e, dunque, alla protezione materna - Dio padre è dunque anche madre? Non è azzardato sostenere che la misericordia costituisca anche la tonalità emotiva della massima induista «*tat tvam asi*» - tu sei quello - e che se ne possa scorgere una vivida traccia anche nel concetto buddhista di *karuṇā* - termine reso per lo più con compassione - che indica un vissuto di empatica benevolenza verso tutti gli esseri senzienti e che, secondo Irvin D. Yalom, costituisce la *Stimmung* con la quale, tendenzialmente, l'analista si dispone nei confronti dell'analizzante (15). Se, nonostante la sua evidente centralità nelle principali religioni esistenti, proponiamo di considerare laico il principio misericordia è perché la nostra idea di laicità non si guadagna per sottrazione da quanto è religioso

ma si caratterizza piuttosto per la capacità di aprirsi in maniera non pregiudizialmente condizionata a tutte le forme di sapere umano, senza sentire l'esigenza di identificarsi con esse, ma neanche quella di distanziarsene ideologicamente.

Se l'ateo Freud poté sperimentarne il potere in termini formativi è perché, come abbiamo accennato, l'analisi può costituire uno spazio ed un tempo ideali per la sua emersione e la sua messa a fuoco grazie al sostegno, la condivisione ed il riconoscimento sperimentati nella relazione empatica che diviene l'osservatorio principe delle nostre dinamiche, lo strumento privilegiato per la loro indagine e, auspicabilmente, per la loro comprensione ed integrazione. Un esercizio che si spinge ben al di là del *transfert* e dei confini della stanza d'analisi e che può facilitare negli analizzanti processi autonomi e personali di rimodulazioni della tonalità emotiva con la quale si aprono al mondo. È quanto traspare da questo breve cenno ad uno specifico segmento dell'analisi filosofica di Milena, un'analizzante che ho incontrato una volta a settimana per circa tre anni.

Milena è una donna di quarantaquattro anni, si veste in maniera elegante e seducente: indossa camicie con generose scollature, scarpe di vernice a tacco alto, gonne corte, spesso *tailleurs*, si trucca in maniera pronunciata, insomma, chiede di essere vista, probabilmente per compensare la scarsità di attenzioni affettive di cui lamenta l'assenza in tutte le persone che ama, verso le quali è al contempo mossa da un forte risentimento, per il quale si sente in colpa. Né il padre - che, vedovo da tempo, vive con lei - né il figlio - di cui è anche datrice di lavoro e che a sua volta vive con lei nella casa di cui Milena, da sola, paga il mutuo - né il compagno - che non è il padre del figlio e vive in affitto in un'altra casa nella quale Milena torna la sera tardi dopo il lavoro, cucina e va a dormire, per svegliarsi all'alba, uscire e recarsi nell'altra casa a svolgere le medesime mansioni prima di svegliare tutti - la ringraziano per gli sforzi che profonde per la loro cura e sembrano anzi approfittare della sua generosità - in particolare suo fratello, di poco più giovane di lei, che incassa il canone d'affitto di un appartamento intestato a lei ma ormai del tutto nelle sue disponibilità, del quale però è Milena a pagare i costi di proprietà e mantenimento. Nessuno, si lamenta con me Milena, si capacita delle sue esigenze, restituisce l'affetto e le attenzioni, ricambia le cure e gli sforzi profusi, si propone di contribuire alla spese, o si preoccupa di chiederle se c'è qualcosa di cui possa avere bisogno. A Milena, dunque, non mancano mai le ragioni per recitarmi ogni volta, come un *mantra*, i suoi personalissimi *cahiers de doléances* accompagnati dal convincimento che nulla possa cambiare e dal sentimento ambivalente di odio-amore nei confronti dei suoi affetti: *perché fanno così? io non merito questo! Non si capacitano che mi fanno soffrire? Però io gli voglio bene lo stesso e sono sicura che anche loro me ne vogliono, sono fatti così; se solo gli affari andassero meglio... e invece i soldi non bastano mai, io lavoro sempre di più e nessuno mi dà una mano, né a casa né al lavoro; io faccio tutto volentieri, però...*

L'amore, pur sincero, che Milena prova per i suoi cari sembra riguardare più il suo ideale dell'io che i sentimenti nei loro confronti e, ad ogni modo, appare fortemente condizionato da uno spropositato principio di prestazione - che assume la forma di una cura inautentica che sottrae spazio agli altri, li espelle dalle loro vite, li fa sentire incapaci e, in forma inconsapevole e dissimulata, crea una dipendenza nei suoi confronti che trova *forse* nella scarsa disponibilità alla collaborazione, l'unica forma di difesa nei confronti di una madre fagocitante, e l'unico modalità di affermazione di uno spazio autonomo e personale - e da una particolare concezione dell'idea di amore sacrificale che muove Milena; due dinamiche, direbbe Nietzsche, caratterizzate dalla medesima capacità di porre gli altri in una ricattatoria condizione di debito infinito.

Quando le chiedo se c'è una definizione d'amore nella quale sente di potersi riconoscere, mi cita sicura la celebre massima di *Love Story*: «amare significa non dover mai dire mi dispiace». Ne dà una lettura superogatoria in odore di delirio di onnipotenza: se ami davvero una persona e sei disposta a fare tutto per il suo bene, saprai essere in grado di non deluderla mai; se sei costretto a scusarti, non hai fatto abbastanza, non hai saputo amare. Nonostante si professi convintamente cattolica, Milena ignora completamente l'insegnamento evangelico del Cristo che, rivolto ad una

peccatrice, dice «le sono perdonati i molti peccati perché ha tanto amato, invece colui al quale si perdona poco, poco ha amato» (Luca, 7,47) e tende a legare piuttosto l'amore al principio del merito – *non meritano il mio amore*, oppure, *non merito questo*, le capita spesso di dire – e all'ideale dell'infallibilità-onnipotenza.

L'idea dell'amore sacrificale è mitobiograficamente radicata nella maniera nella quale Milena ha recepito il messaggio cristiano e trova un cruciale punto d'innesto nel modo in cui sua madre, alla quale era simbioticamente legata, reagì al dolore per un tumore alle ossa che, negli ultimi due anni di vita, la costrinse a letto. Quando i dolori si facevano particolarmente acuti, la donna si rivolgeva a Dio pregandolo, non di farli cessare o di farla morire per non soffrire ulteriormente, ma di accogliere la sua personale passione come un sacrificio volontario in cambio della promessa di risparmiarlo, in futuro, a sui familiari - come se ogni famiglia avesse un monte-sofferenze prestabilito di cui rendere conto ad un Dio vampiro, del quale lei si offriva volontariamente di farsi carico per intero, cumulando anche le quote destinate ai figli.

Questo episodio, legato ad una profonda distorsione del messaggio cristiano, («misericordia voglio e non sacrificio» Os, 6,6 ; Mt, 9,13; 12, 7) emerse quando cercammo d'indagare la ragione per la quale ogni qualvolta che Milena era felice si sentiva subito anche in colpa; una parte di sé, sentiva che la felicità di cui stava godendo era stata pagata a caro prezzo dalla madre.

Il convincimento di doversi dedicare agli altri sino a sacrificare la propria vita, come Milena stava in qualche modo facendo, rispondeva più ad un'istanza morale che ad un autentico moto dell'anima e, dunque, non le procurava alcuna gratificazione, se non quella, inconsapevole, del godimento masochistico. Nei panni della *Grande Madre* mediterranea, così ben descritti da Ernst Bernhard,(16) Milena si rivolgeva spesso a ciascuno dei suoi uomini con l'espressione «poverino» – il padre, vedovo, aveva un figlio “complicato” ed era rimasto zoppo per una poliomenite in tarda giovinezza; il fratello era da sempre depresso ed aveva sposato un'arpia; il compagno, che aveva conosciuto quando dormiva in un'auto, era stato costretto ad emigrare dall'Argentina fuggendo da una storia di grande povertà, finanziaria ed affettiva, ed era solo al mondo; il figlio aveva dovuto subire, sin da quand'era piccolo, troppe angherie delle quali Milena si sentiva responsabile – le liti con il padre prima, le tensioni in famiglia poi, i costanti sbalzi d'umore della madre per i quali, già a sedici anni, Milena era stata mandata in terapia a curarsi “l'esaurimento nervoso” - ma alla compassione si aggiungeva il lamento per il loro comportamento che Milena viveva indossando, a sua volta, i panni della vittima.

Un giorno, mentre si sentiva finalmente felice per come, dopo che ne avevamo parlato a lungo, aveva posto la questione della gestione degli impegni e delle finanze al compagno che, messo al corrente delle sue esigenze sin li mai esplicitate, si offrì, ben oltre le sue aspettative, di contribuire ai lavori domestici e di ridurre le proprie spese personali, Milena ricevette una telefonata dal padre che le chiedeva di andarlo a prendere al lavoro e di riportarlo a casa perché non si sentiva bene. Il padre, ormai da anni in pensione, si trovava, come ogni giorno lavorativo, nell'officina del figlio, al quale dava una mano gratuitamente, a circa un'ora da Milena che, al momento, era a sua volta al lavoro – ha una sua agenzia di servizi.

Milena avvertì la richiesta come un'illegittima irruzione nella sua momentanea felicità, subito spazzata via dalla constatazione che le sue priorità non contano mai nulla rispetto a quelle degli altri. La sua proposta di farsi piuttosto accompagnare a casa dal fratello venne infatti immediatamente scartata dal padre con le argomentazioni di sempre: «ma lui deve lavorare!» – *è io no!* – «e poi lo sai com'è fatto» - *e di come sono fatta io v'interessa qualcosa?* Come sempre in questi casi Milena parlava al plurale, accomunando in una lamentala indifferenziata tutte le persone che abbiamo appena elencato. «Arrangiate!» gli urla al telefono prima di chiuderglielo in faccia. Ma intanto si mette in viaggio per andare a prenderlo, avvisandolo con un sms che sta arrivando. Durante il viaggio di ritorno non parla mai ma palesa silente la sua rabbia.

Arrivati a casa, il padre ha un improvviso peggioramento e vomita sangue. Milena mi racconta di «essere andata in panico», tuttavia resta iperefficiente: soccorre il padre e lo mette a letto, chiama l'ambulanza e spiega che cos'è successo, telefona alla ragazza del figlio, che sta male, perché non resti solo e non si spaventi, chiama il compagno perché l'aiuti, pulisce casa, anche dal sangue, cosicché gli infermieri non debbano trovarla sporca. È talmente agitata che quando arriva il personale paramedico uno di loro, dopo averle ripetutamente chiesto di calmarsi, le dà uno schiaffo e le intima di chiudersi in una stanza per non ostacolare le operazioni di soccorso. Il compagno arriva e, messo al corrente dell'accaduto da Milena, dà ragione a questa persona Milena è davvero sconvolta; tuttavia sale in macchina e segue l'ambulanza che porta il padre in ospedale dove si ritrova sola perché il compagno è rimasto a casa con il figlio.

La situazione appare molto grave: Milena è spaventatissima e chiama il fratello pregandolo di raggiungerla per non lasciarla sola. Il fratello – come ogni altra volta - le risponde che non se la sente. In preda alla disperazione Milena si chiede perché tocchi sempre a lei, perché non possa mai contare su nessuno e ripensa alla condanna di non poter mai essere felice, nemmeno per un attimo.

Dopo un po', tuttavia, incrocia lo sguardo del padre che le sorride amorevolmente con un'intensità ed un'autenticità propria di quei momenti in cui ci si sente nudi di fronte alla vita e alla possibilità della morte. Lei gli restituisce lo stesso sguardo e viene attraversata da un'improvvisa commovente felicità: in silenzio, padre e figlia si rallegrano di essersi ritrovati e riconosciuti; sanno che non si perderanno più. La gioia che li pervade non nega affatto la gravità della situazione ma, in qualche modo, la trasvaluta, riconoscendosi più forte del male. In quella situazione Milena pensa al fratello, ed è colta da una sincera compassione nei suoi confronti: è per il suo bene che le dispiace che non possa trovarsi lì a condividere con lei l'intensità e – per quanto paradossale possa sembrare, la bellezza - di quei momenti nei quali sente di riconciliarsi con tutto e con tutti, e spera che non se ne debba pentire. Lei invece c'è, e non vorrebbe essere in nessun altro posto al mondo. Scopre così, per usare le parole di María Zambrano, che talvolta «l'amore, che è desiderio di paradiso, obbliga a scendere agli inferi. Come se nella confusa condizione umana si trovasse un residuo di paradiso, un paradiso non distrutto, che si trova a sua volta nell'inferno».(17)

Nella restituzione che le farò a termine del suo racconto, dirò a Milena che in quell'occasione ha sperimentato la trascendenza del negativo grazie alla trascendenza dell'ego(18). Dopo averle spiegato che cosa intendo con queste espressioni, le chiedo se ha l'impressione di averle vissute altre volte e, ricevuta una risposta positiva, l'invito a ripensare a quale sentimento provato le associa. Il risultato, seppure con una veemenza ed una drammaticità minori rispetto al recente episodio del padre, è sempre lo stesso: in ogni situazione di trascendenza Milena racconta di essersi sentita pervasa da una sorta di insolita gratitudine che pone in secondo piano ogni motivo di scontento. Come coglie perfettamente María Zambrano:

«Questi momenti straordinari hanno la virtù di far sparire all'improvviso tutto ciò che la persona che li vive riteneva importante, e così il solco dei suoi pensieri resta come annegato in un mare che lo invade. Quando si è usciti da questa situazione si è differenti da prima, si è in un certo senso «altro». Altro che è, senza dubbio, più «se stesso», più autenticamente se stesso di prima. La parola giusta è quella di iniziato; di colui che ha attraversato alcune situazioni di estremo dolore, di estrema difficoltà o di fortuna estrema, ha sofferto un'iniziazione.»(19)

Per quanto straordinari, nel senso di capaci di sovvertire l'abituale modalità di percepire e concepire se stessi ed il mondo, simili momenti sono alla portata di tutti; la questione che, come analisti filosofi, ci sta a cuore è come provare a stabilizzare gli effetti trasformativi e rivitalizzanti dell'*insight* che veicolano. La proposta di considerare l'amore stesso *un esercizio* spirituale e non *una mera esperienza* spirituale, nasce proprio dalla constatazione, che tutti noi abbiamo sperimentato, che per quanto intensa e chiara possa essere la verità di senso che sperimentiamo in certi momenti che possono realmente determinare una conversione ed un'iniziazione ad un altro

modo di aprirsi al mondo e alla vita, prima o poi l'esistenza ci risucchia nelle dinamiche della sua inerzia e diventa difficilissimo restare sintonizzati con la tonalità emotiva e la visione del mondo proprie della nostra personalissima illuminazione. L'amore si fa esercizio spirituale quando il soggetto sceglie volontariamente di esercitarsi a tenere viva questa consapevolezza, sforzandosi di vivere in maniera ad essa consonante. La centralità dell'esercizio, che ricaviamo dall'insegnamento di Pierre Hadot, riguarda innanzitutto il riconoscimento della trascendenza "come carattere ultimo della realtà che comincia a manifestarsi in ogni complesso o struttura in cui il *tutto* è qualcosa di più della somma delle parti, che si compenetrano l'una nell'altra *trascendendosi*"(20) e, conseguentemente, della vita come modalità di prendere parte, e consapevolezza, di questo vasto intreccio di relazioni.

Come si evince anche dal caso di Milena, questo convincimento non ci porta a forzare gli analizzanti verso l'adozione di questo punto di vista; il nostro intervento formativo, rispetto a questo tema, si limita a favorire la comprensione della fecondità di simili esperienze una volta che l'analizzante le abbia sperimentate autonomamente e riconosciute come cariche di significato. Solo a questo punto il contributo dell'analista può spendersi anche nello sforzo di mantenere desta in lui tale consapevolezza, esercitandolo a riconoscere l'ordito di relazioni che l'intessono, anziché pensarsi come irrelato. Ma il punto di vista che si guadagna quando il soggetto trascende la propria centratura egoica non viene né proposto né, tanto meno, perseguito come punto di vista esatto sulla realtà, da abbracciare in ogni circostanza. Nel proseguo dell'analisi filosofica, ad esempio, tornai spesso a questa esperienza come si potrebbe fare con un sogno guida, adoperandola quasi come una cartina di tornasole per fare, di tanto in tanto, il punto della situazione e dinamizzare alcune posture del ragionamento e del sentire di Milena che rischiavano di sclerotizzarsi in concezioni adialettiche delle relazioni significative della sua vita. Il punto di vista che sperimentiamo nelle trascendenze serve infatti, innanzitutto, a ridimensionare le pretese dell'io e, al tempo stesso, a soddisfare il suo desiderio di sentirsi parte di qualcosa di più grande di sé in forme diverse dalla fusionalità e dalle diverse forme che posso assumere i legami d'attaccamento; la trascendenza dell'ego non costituisce dunque il punto esatto sulla realtà da adottare stabilmente ma lo strumento principe per permettere al soggetto di non rattrappirsi in un'unica prevalente modalità di apertura al mondo che tende sempre più ad assumere forme narcisistiche. Un ulteriore cenno all'evoluzione dell'analisi di Milena può esserci d'aiuto.

La seduta successiva, Milena mi racconta che il padre, che era stato ricoverato e curato per una brutta ulcera, era appena stato dimesso ed era finalmente tornato a casa. Durante la degenza lei aveva continuato a guardarlo nel medesimo modo in cui si era sorpresa a fissarlo in quella notte al pronto soccorso, godendo dell'onda lunga di una fortissima e dolcissima esperienza di riconoscimento, anche se il padre era invece tornato ad inforcare, per così dire, lo sguardo di sempre. Nei giorni del ricovero lo aveva assistito con premure e cure che mi sembravano finalmente autentiche (frutto della misericordia e non dello spirito di sacrificio) e che, ad ogni modo, svolgeva senza recriminazione nonostante il padre non sembrasse riconoscerne appieno il valore o, per lo meno, considerarlo scontato. Milena mi raccontò che due giorni prima di essere dimesso, il padre l'avvisò che l'indomani, per la prima volta, sarebbe venuto a trovarlo suo figlio, perciò le chiese di portargli da casa una tuta da ginnastica, affinché suo fratello non lo vedesse in pigiama – uno scrupolo che non si era fatto per lei, pensò e mi disse, ma senza alcun disappunto o fastidio. Milena eseguì con scrupolo i *desiderata* del padre scegliendo, addirittura, di comprargli per l'occasione una tuta nuova di zecca che gli consegnò con piacere la domenica mattina, prima di andarsene, per lasciare campo libero al fratello. Ma il fratello non venne. «Sai – disse il padre la sera – è impegnato, ha tanto da fare!» Lei annuì per consolidare il suo autoinganno.

Il giorno dopo il padre fu dimesso. Naturalmente Milena andò a prenderlo: era così visibilmente contenta che tutto si fosse risolto per il meglio e che potesse finalmente riportarlo a casa che gli

infermieri, vedendola, si rivolsero al padre dicendogli: «ha visto come le vuole bene sua figlia!? È proprio fortunato!» Al che il padre rispose: «e voi non avete ancora visto il maschio!»

Mentre me lo raccontava, Milena fu mossa da una profonda tenerezza nei confronti del padre, senza alcuna traccia di rancore. Una tenerezza che invase la stanza e che credo di averle empaticamente restituito.

È tuttavia evidente che questo modo di rapportarsi al padre - che, come lei, *in questa circostanza*, consideravo positivamente - non va confuso con un atteggiamento da considerarsi adeguato ad ogni situazione e circostanza; in altre occasioni, infatti - anche nei confronti del padre - le ragioni dell'ego vanno fatte valere e non tralasciate perché ci sono momenti in cui bisogna persino gridare «io!» e rivendicare i propri diritti, chiedendo di essere visti, riconosciuti e persino posti al centro del mondo. La trascendenza dell'ego non deve giustificare - come talvolta rischia di accadere in alcune pratiche religiose particolarmente radicali - il suo martirio e può anzi compiersi solo una volta che l'io si sia solidamente strutturato. Buona parte dei nostri incontri, prima e dopo questo episodio, ruotarono intorno alla centralità e alla legittimità di queste esigenze e all'implementazione della capacità di farla valere, ma unitamente alla capacità di ripensare in termini maggiormente dialettici la relazione con l'altro, che in Milena tendeva ad assumere la dimensione della dipendenza simbiotica.

Messa al servizio del processo d'individuazione, che proprio nell'amore trova una delle sue più feconde possibilità di realizzazione,(21) l'attenzione alla dimensione della trascendenza permette al soggetto di comprendere come la possibilità di «realizzare davvero la propria “entelechia”, il germe di vita che si è»(22) sia inscindibilmente collegata alla capacità di riconoscersi parte della vita tutta. Scrive Panikkar:

“c'è nell'uomo un germe di Vita che consente una rigenerazione (...) si tratta di vivere la Vita in tutta la sua pienezza, con la maturità delle esperienze della storia e l'entusiasmo per la costante novità della Vita stessa”.(23)

Una simile esperienza si verifica ogni qual volta ci apriamo all'amore e ci lasciamo trasvalutare dalla sua saggezza - perché l'amore sa. La scelta consapevole e costantemente rinnovata di provare ad accordare il diapason della propria vita a questa specifica tonalità e alla visione del mondo che la informa, fa dell'amore un esercizio spirituale che trova nell'analisi uno spazio ed un tempo che gli sono consonanti e ne facilitano la piena fioritura, perché, come dice Theodor W. Adorno, “sei amato solo dove puoi mostrarti debole senza provocare in risposta la forza”.(24) Sperimentarlo nella relazione analitica permise a Milena di viverlo anche fuori, innescando quel cambiamento che immaginava impossibile, innanzitutto in lei e, poi, nelle persone che amava. A volte succede.

NOTE

* In questo articolo riprendo, in forma estremamente sintetica e necessariamente approssimativa, alcuni temi trattati più approfonditamente nel mio *Gli equivoci dell'amore*, Mursia, 2015.

(1) M. Foucault, *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris, 1984, pp. 265 e sgg; tr. it. *L'uso dei piaceri, Storia della sessualità 2*, Feltrinelli Milano, 1998, pp. 229 e sgg.

(2) M. Foucault, *L'Herméneutique du Sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Seuil/Gallimard, Paris, 2001; tr. it. *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-82)*, Feltrinelli, Milano, 2003, p. 18.)

(3) M. Foucault, *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, Northwestern University Press, Evanston, 1985; tr. it. *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma, 1997).

(4) M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, op. cit., p. 18.

(5) Sulle analogie e le differenze di questi due concetti nelle filosofie dei nostri mi permetto di rimandare al mio *Hadot e Foucault nello specchio dei Greci. La filosofia antica come esercizio di trasformazione*, Mimesis, Udine-Milano, 2010.

- (6) P. Hadot ha spiegato esaurientemente come questo movimento, al centro di tutta la filosofia antica, costituisca la vera *conditio sine qua non* per accedere alla dimensione spirituale della conoscenza in Id, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études Augustiniennes, Paris, 1987; tr. it. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino, 1988.
- (7) R. M. Rilke, *Briefe an einen jungen Dichter*, Verlag Frankfurt am main, 1929; tr. it. *Lettere a un giovane poeta*, Adelphi, Milano, p. 48.
- (8) C. G. Jung, *Die Psychologie der Übertragung* (1946); tr. it. *La psicologia della traslazione*, in *Opere*, vol. XVI, Boringhieri, Torino, 1981, p. 208.
- (9) J. Kristeva, *Histories d'amour*, Éditions Donoël, Paris, 1983; tr. it. *Storie d'amore*, Donzelli, Roma, 2012, *Introduzione*, p. XII.
- (10) J. Lacan, *Le séminaire de Jacques Lacan, Livre VIII, Le transfert (1960-1961)*, Éditions du Seuil, Paris, 1991; tr. it. *Il seminario, Libro VIII. Il transfert (1960-1961)*, Einaudi, Torino, 2008, p. 6. Sottolineatura mia.
- (11) R. Madera, *La carta del senso*, Raffaello Cortina editore, Milano, 2012, p. 279-295.
- (12) J. Hillman, *The Myth of Analysis*, Northwestern University Press, Evanston, 1979; tr. it. *Il mito dell'analisi*, Adelphi, Milano, 1991, p. 86.
- (13) J. Lacan, *Il seminario, Libro VIII. Il transfert (1960-1961)*, op. cit., p. 12.
- (14) S. Fresko, *Dall'intimità del rovereto*, Ipoc, Milano, 2014. Sul tema della misericordia nelle tre religioni del libro si veda AA.VV, *Dio è amore*, Jakabook, Milano, 2005.
- (15) Irvin D. Yalom, *The Gift of Therapy*, 2002; tr. it. *Il dono della terapia*, Neri pozza, Vicenza, 2014, pp. 251-252.
- (16) E. Bernhard, *Mitobiografia*, Adelphi, Milano, 1992.
- (17) M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga, 1955; tr. it. *L'uomo e il divino*, Ed. Il lavoro, Roma, 2009, p. 285.
- (18) Cfr. R. Madera, *La carta del senso*, op. cit., e M. Montanari, *Vivere la filosofia*, Mursia, Milano, 2013.
- (19) M. Zambrano, *Notas de un metodo*, Mondadori, Madrid, 1986; tr. it., *Note di un metodo*, Filema, Napoli, 2003, pp. 110-112.
- (20) M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, 1991; tr. it. *Verso un sapere dell'anima*, Raffaello Cortina, Editore, Milano, 1996, p. 84.
- (21) Su questo tema si veda M. Diana, *Percorsi di umanizzazione. Vol. 1: Figure dell'amore*, Moretti & Vitali, Milano, 2010.
- (22) C. G. Jung, *Die Psychologie des Kundalini-Yoga. Nach Aufzeichnungen der Seminar 1932*, Patmos Verlag GmbH & Co, Walter Verlag, Düsseldorf; tr. it. *La Psicologia del Kundalini Yoga, Seminario tenuto nel 1932*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, p. 75. *Entelechia*, (ἐντελέχεια) è un termine greco introdotto da Aristotele per indicare lo stato di perfetta attuazione di una realtà che ha raggiunto il pieno grado del suo sviluppo (da ἐν τέλει ἔχειν «essere compiuto, essere in atto», o da ἐντελὲς ἔχειν «essere in modo compiuto, perfetto»), in contrapposizione a «potenza» (δύναμις). In termini psicoanalitici entelechia è usato soprattutto da Bernhard, proprio riguardo al processo d'individuazione, Id, *Mitobiografia*, op. cit., pp. 41-43.
- (23) R. Panikkar, *The Cosmostheandric Experience*, Orbis, New York, 1993; tr. it. *La realtà cosmoteandrica*, Jaca Book, Milano, 2004, pp. 81-83.
- (24) T. W. Adorno, *Minima moralia. Reflexiones aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt, Suhrkamp, 1951; tr. it. *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Torino, Einaudi, 1979, af. n. 122.