

COLLANA AUTORI DI PHILO

Diretta da Susanna Fresko, Nicole Janigro, Chiara Mirabelli

www.ipoc.it

Come nelle ormai celebri righe di Jorge Luis Borges, la collana Autori di Philo vuole tracciare l'immagine di un volto che insieme è più volti: paziente amalgama di trame eterogenee, Philo centra il proprio sguardo sul sapere biografico, luogo imprescindibile da cui prende corpo l'estrema ricchezza e varietà di proposte che l'associazione accoglie e promuove. Pratiche filosofiche, analisi biografica a orientamento filosofico, psicologie del profondo, mediazione corporea, sguardo sistemico e autobiografico sono alcuni dei luoghi esplorati dalle scritture di questa collana – la bussola sempre ben orientata sui nessi storici tra attualità, passato e possibili futuri.

1. Romano Màdera, *Una filosofia per l'anima. All'incrocio di psicologia analitica e pratiche filosofiche*, a cura di Chiara Mirabelli
2. Massimo Diana, *Una vita in gioco. Volume primo. Il cammino spirituale come percorso individuativo.*
3. Paolo Bartolini, *Psiche e città. La nuova politica nelle parole di analisti e filosofi.*
4. Lea Melandri (a cura di), *L'attualità inattuale di Elvio Fachinelli.*
5. Francesco Pazienza, *Metamorfosi della relazione Padre/Figlio.*
6. Massimo Diana, *Una vita in gioco. Volume secondo. Verso una spiritualità integrata.*
7. Susanna Fresko, *Dall'intimità del rovetto. Verso la terra del dono.*
8. Massimo Diana, *Una vita in gioco. Volume terzo. Trasfigurazioni.*
9. Chiara Mirabelli e Andrea Prandin (a cura di), *Philo. Una nuova formazione alla cura.*
10. Michelantonio Lorusso, *L'altro Schopenhauer. Esercizi spirituali e filosofia.*
11. Benedetta Silj, *La pace non è un argomento. Gesti contemplativi per abbracciare la storia.*

Andrea Ignazio Daddi

**“Filosofia del profondo”,
formazione continua,
“cura” di sé.**

**Apologia di una psicoanalisi
misconosciuta.**

Prefazione di Claudia Baracchi

Postfazione di Laura Formenti



IPOC

www.ipocpress.com

Copyright © 2016 IPOC di Pietro Condemmi Milano Italy

Tutti i diritti riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, distribuita o trasmessa in qualsivoglia forma, incluse la fotocopia, la registrazione o altri metodi elettronici o meccanici, senza l'autorizzazione scritta dell'Editore, a eccezione di brevi citazioni incorporate in recensioni o altri usi non commerciali permessi dalla legge sul copyright. Per richieste di permessi, contattare in forma scritta l'Editore al seguente indirizzo:

IPOC

49, Via Bernardino Verro

I – 20141 Milano MI

Tel.: +39-0236550461

Fax.: +39-0236550461

ipoc@ipocpress.com

Stampato in Gran Bretagna (Forest Stewardship Council™ FSC® C084699) e Stati Uniti (Sustainable Forestry Initiative® SFI® Certified Sourcing) su carta esente da acidi

Collana AUTORI DI PHILO

Diretta da Susanna Fresko, Nicole Janigro, Chiara Mirabelli

ISBN: 978-88-6772-078-1

A Romano, impareggiabile maestro e amico sincero.

A Claudia e Laura, preziose compagne di viaggio.

Indice

Prefazione di *Claudia Baracchi*

Introduzione

**I. Formazione in età adulta,
filosofia e psicoanalisi**

1. Filosofia e formazione nell'arco di vita: un'analisi critica
2. Quale filosofia dell'educazione?
3. Filosofia della formazione in età adulta e prassi educativa
4. Filosofia e cura
5. La psicoanalisi come scienza della formazione

II. Dalla psicoanalisi alle pratiche filosofiche?

1. L'arcipelago del senso
2. Nella "casa di psiche"

III. Lo specifico delle pratiche filosofiche rinnovate

1. Pratiche filosofiche rinnovate e "filosofia biografica"
2. L'Analisi Biografica a Orientamento Filosofico (ABOF)
3. Le pratiche filosofiche rinnovate

IV. Verso una "filosofia del profondo"

1. Un sapere misconosciuto
2. La filosofia negata. Freud e Jung
3. La scuola "filosofica" junghiana
4. Linee di ricerca

Conclusione

La metafora del Profondo di *Laura Formenti*

Ringraziamenti

Bibliografia

Prefazione di Claudia Baracchi

*Omnia philosophiae praecepta referuntur ad vitam.*¹

In un'epoca che vede la differenziazione delle discipline tendere alla deriva degli specialismi e a rigide ripartizioni delle competenze, la ricerca di Andrea Daddi si dedica a cogliere nessi, convergenze e concordanze, mettendo in evidenza possibili sinergie tra ambiti che da qualche tempo sembra non si parlino più. Si tratta delle discipline filosofiche, del campo pedagogico-formativo, degli sviluppi attinenti alla psicanalisi e alle psicologie del profondo: studi che, a vario titolo e da prospettive diverse, pongono la domanda dell'umano, cioè affrontano l'essere umano come problema, enigma della potenzialità insondata, luogo da esplorare e al contempo ancora da formare. L'autore attraversa criticamente i principali dibattiti che negli ultimi decenni hanno contribuito a configurare le scienze dette umane; ovvero a disegnarne i confini e a separarle secondo criteri non di rado puramente burocratici o istituzionali, che poco o nulla hanno a che fare con le cose stesse. Di questo si tratta qui in modo cruciale: di ricontattare le cose così come sono, coltivare l'intimità con esse e con il loro dettato.

Le cose stesse: Husserl ne fece l'oggetto di un'esortazione programmatica. "Non vogliamo affatto accontentarci di 'pure e semplici parole'[...]. Non ci possono bastare i significati ravvivati da intuizioni lontane e confuse, da intuizioni indirette [...]. Noi vogliamo tornare alle 'cose stesse'".² Esprimeva così l'urgenza di un rinnovamento dell'indagine filosofica, che la riportasse a radicarsi nella vita, nello spessore dei fenomeni, abbandonando le discettazioni autoreferenziali dei nominalisti, ovvero le parole che rimandano soltanto ad altre parole, e non parlano più di niente. Invece che alla forma logica, conferiva autorevolezza decisiva all'esperienza e ai vissuti, riconoscendo in essi, nella loro costituzione, il dato primordiale. Si trattava di riconoscere il profondo della filosofia: di

¹ Cicerone, *De natura deorum* I.7.

² E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Theil, Max Niemeyer, Halle 1901, p. 7; trad. it. *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1969, vol. 1, p. 271.

comprendere il fondamento nel divenire fluttuante del mondo, con tutto il rischio che questo comporta. Tanto che Sartre dovette osservare: “Husserl ha posto di nuovo l’orrore e il fascino nelle cose. Ci ha restituito il mondo degli artisti e dei profeti: spaventoso, ostile, pericoloso, con rifugi di grazia e amore”.³

La potenza di questo gesto per tanti versi rivoluzionario non tragga in inganno: intenzionale o meno, quella di Husserl è una citazione. Il richiamo alla cosa stessa, *auto to pragma*, risale ad Aristotele, e ancor prima a Platone. È Aristotele che, nella *Metafisica*, pone le cose stesse a fondamento intuitivo della sua meditazione sui principi, ossia sulle cause e l’essere (984a18). Ma le cose stesse non sono altro che i fenomeni (986b31), cioè “la verità stessa” (984b10). In quanto tali, esse sono sede della necessità: necessitano, cioè dettano, i modi in cui si può e si deve avvicinarsi a loro, i modi dello svelamento, le determinazioni e gli argomenti. È solo seguendole, subendole, che si ha un qualche seppur velato accesso alla loro verità indominabile.

Dal canto suo Platone, nel notissimo passo della *Lettera VII*, osserva lapidario che il sapere esoterico non è una qualche dottrina che possa essere esposta in parole, imparata leggendo, ma è bensì sapienza che scaturisce dall’esperienza, e specificamente esperienza condivisa: il momento illuminativo, se e quando si dà, è reso possibile dalla convivenza, dalla comunità. Non si accede a questo genere di consapevolezza per semplice moto interiore e raccoglimento solitario, senza un “noi” a segnare la trascendenza dell’individuo, la sua appartenenza al di là di sé: “Non c’è, né ci sarà mai, uno scritto mio in proposito, perché non si tratta di qualcosa di dicibile come lo sono altri insegnamenti, ma a partire da una lunga consuetudine e da una frequentazione della cosa stessa, e vivendo insieme, come un fuoco che s’accende all’improvviso, nasce nell’anima e lì trova nutrimento”.⁴ Dunque, non cose determinate dall’argomentazione, ma piuttosto cose in grado di determinare l’argomento intorno ad esse, in grado di necessitare una certa articolazione verbale (o anche la sua assenza, quando le cose sfuggono nell’indicibilità). Tale sarebbe la forza delle cose.

Sembra dunque che il ritorno alle cose stesse, il sottostare ad esse, sia il cuore pulsante dell’esperienza filosofica ben prima del manifesto fenomenologico. Questo non toglie nulla alla potenza inaugurale di Husserl, piuttosto estende tale potenza alla tradizione filosofica nel suo

³ “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl, l’intentionnalité”, *La nouvelle revue française*, 304 (Janvier 1939), pp. 131-132. La traduzione è mia.

⁴ *Lettera VII* 341b-d. Qui e di seguito le traduzioni dal greco sono mie.

complesso, intesa, pure nella molteplicità delle sue genealogie, come sforzo di uscita dall'oblio, lavoro dell'attenzione e affinamento sensibile. Nel registro dell'inaugurazione essa sussiste e riafferma con costanza la sua appartenenza alla vita, alla *praxis*, alle forme del *pathos*. Certo la filosofia è diventata anche ben altro, nel corso della sua trasmissione istituzionale e accademica. Eppure non sembra esaurita la sua dimensione sorgiva, né definitivamente compromesso il suo contatto con il profondo. Con buona pace di chi pone l'equivalenza tra filosofia e lavoro del concetto, puro esercizio della ragione e dell'argomentare; senza peraltro comprendere che anche l'esercizio della ragione e della parola è, appunto, esercizio: pratica innervata nelle passioni, nel sentire, nel profondo del vivere, come d'altronde per ogni arte.

È a questa risorsa del pensiero che attinge Andrea Daddi nella sua ricognizione attraverso il territorio delle scienze umane, dalla filosofia alla pedagogia, alla psicologia. Lungo il percorso ha modo di mettere in discussione svariati luoghi comuni, tra i quali: l'assunto più generale secondo cui non vi sarebbe nesso significativo tra filosofia e vita; o la convinzione che, anche considerando il pensiero vincolato alla vita, esso può forse razionalmente guidarla, consigliarla, offrirle l'ausilio della lucidità, ma in nessun modo toccarne il patimento e prendersene cura; o l'opinione che vuole la filosofia estranea alla formazione, la formazione a sua volta estranea alle considerazioni etiche, queste ultime estranee a considerazioni politiche, e via separando, confondendo la differenza con la separatezza; o ancora la delimitazione della psicanalisi, da un lato, nella sua esclusiva preoccupazione per la sofferenza individuale e, dall'altro lato, in un disinteresse per il mondo che la rende a sua volta irrilevante nel mondo; per non dire di quanti ritengono la cura dell'anima appropriatamente gestita solo in ambito medico, o comunque scientifico-protocollare, e della dogmatica deferenza verso le istituzioni poste a sorveglianza di tale sistema.

Questo dunque costituisce lo sfondo dell'operazione proposta da Andrea Daddi: l'esposizione, l'esame critico e la disattivazione di pregiudizi troppo spesso indiscussi, e per questo dominanti; o per lo meno la presa di distanza da essi. Ecco allora che la filosofia si rivela ben altrimenti che teoresi pura, astratta, aliena all'esperienza. In questo, tuttavia, l'autore non si pone in posizione critica solo rispetto agli sviluppi e allo stato attuale della filosofia accademica, ma anche (cosa di gran lunga più significativa) rispetto a movimenti recenti che a vario titolo auspicano una rigenerazione della filosofia nella *praxis*, e dunque una filosofia in azione. Le forme di

consulenza filosofica o *counseling*, pur con le differenze macroscopiche tra autori come G. B. Achenbach e U. Galimberti (per non citare che questi estremi), tengono ferma e indiscussa la demarcazione tra le discipline, in particolare tra filosofia e psicanalisi, sebbene poi abbiano opinioni anche molto divergenti su come esse stiano (o meno) in rapporto. Ma soprattutto le varie forme consulenza tendono a condividere un'interpretazione tutta razionalistica della filosofia: la filosofia appare loro come lucido ragionare, ausilio nell'analisi dei problemi, visione del mondo che poco o nulla ha a che fare con il *pathos* dello stare al mondo. Alla fine, sorprendentemente, ci si ritrova ad affermare il primato della "pura" filosofia. Anche per questa via torna la separazione di *praxis* e *theoria*, come se la teoresi non fosse anch'essa una prassi. Torna l'organizzazione gerarchica, la signoria (cioè l'applicazione) della teoresi sulla prassi. E nuovamente resta inascoltata la vita al di sotto della *theoria*: il profondo della *theoria*, a cui la *theoria* appartiene.

Perfino Cartesio, che formulò il dualismo pensiero/mondo in modo intransigente e con la più radicale, elegante semplicità, non fu così schematico, se è vero che si avventurò con il pensiero ben oltre le idee "chiare e distinte", nelle passioni "confuse e oscure" dove si esprime l'unione inscindibile di anima e corpo. Cartesio avvertì tutto il rischio inerente in tale *unio essentialis*: come essa renda problematica la differenza ontologica tra mente e materia (sostanza pensante e sostanza estesa), e come risulti pertanto improbabile garantire il pensiero intatto e il volere autonomo dalle influenze affettive. Tanto è vero che il suo trattato *Le passioni dell'anima* (1649), sebbene inizi con l'obiettivo di superare la prospettiva degli antichi sull'argomento, termina con annotazioni di ascendenza squisitamente stoica, raccomandando la formazione dei contenuti emotivi e passionali attraverso l'abitudine: attraverso, cioè, una certa condotta di vita. Nell'esortare alla vita eccellente, nel tentativo di orientarla a una *souveraine félicité*,⁵ Cartesio rispondeva alle sollecitazioni di Elisabetta di Boemia, che si rivolgeva a lui come al "miglior medico della mia anima".⁶ E non era privo di accenti epicurei, quando osservava che i suoi studi di fisiologia e medicina gli avevano insegnato non tanto a salvare la vita, quanto a non temere la morte.⁷

Proprio di tali questioni "confuse e oscure" si fa carico la ricerca di

⁵ Lettera di Cartesio a Elisabetta del 21 luglio 1645.

⁶ Lettera di Elisabetta a Cartesio del 6-16 maggio 1643.

⁷ Lettera di Cartesio a Pierre Chanut del 15 giugno 1646.

Daddi. Si spiega in questa luce il titolo dell'opera, che pone la sequenza: filosofia del profondo, formazione continua, cura di sé. La giustapposizione di queste locuzioni risulta in un andamento staccato e, allo stesso tempo, segnala un'unione, come diceva Cartesio, "stretta".⁸ Nel loro intreccio, nella loro interazione, mutua implicazione e interdipendenza, si riassume la tesi centrale del testo, che configura "una psicoanalisi quale ricerca spirituale, pratica filosofica (etica) e auto-educativa (formativa), strumento di conoscenza e culto della verità, disciplina ermeneutica, filosofia della vita vissuta, ricerca di senso esistenziale, cura di sé e scienza della formazione". Lo abbiamo già detto, ma non sarà mai ripetuto abbastanza: mettere in discussione la nettezza, staticità e ovvietà delle divisioni non significa affatto confondere e oscurare. Non significa rimuovere le differenze, bensì ammettere l'inevitabile: ammettere che le cose divengono in infinite sfumature, infinitesimali variazioni, incessanti, imprevedibili. Significa non obliterare la mobilità delle differenze: il fatto che le differenze non si saranno mai messe in luce una volta per sempre, e che il compito di definirle è infinito. Per quanto inquietante ne sia la consapevolezza, la vita, come diceva Warburg, è "mossa".

Va quindi osservato, anche questo con insistenza, che in quest'ottica le pratiche filosofiche non si riconducono alla filosofia pratica, se con ciò si intende la filosofia "applicata", la morale, una riflessione che discenderebbe, come rivolo secondario, meno "puro" e meno rigoroso, dalla filosofia teoretica o anche dalla metafisica. Le pratiche filosofiche non sono niente di pratico, se con questo si intende opporle e sottoporle al controllo teoretico. Non filosofia pratica, allora, ma filosofia in pratica: filosofia situata, in quanto tale, nella *praxis*, ovvero nell'azione. *Vita contemplativa* nella *vita activa*. Che poi è ancora un altro modo di superare la dicotomia di *theoria* e *praxis*, cioè di cogliere allo stesso tempo la loro differenza e unione, la differenza nell'unità: la differenza senza separazione. Dunque, lungi dal confino in una regione convenientemente marginale rispetto ai problemi filosofici principali, la questione delle pratiche filosofiche è centrale e fondante, perché riguarda nell'insieme le condizioni (materiali, etiche, politiche, mondane) entro cui soltanto si dà la possibilità di un momento riflessivo o contemplativo.

La riflessione di Daddi fa riferimento al lavoro di Romano Màdera, all'esperienza dei seminari di pratiche filosofiche, di cui ripercorre la storia e i luoghi, e in special modo a Philo, scuola di formazione analitica a

⁸ Cartesio, *I principi della filosofia*, I.48.

orientamento filosofico e luogo di una straordinaria sperimentazione di comunità in atto. Indicazione centrale, in questo ambito, è il ricongiungimento della psicoanalisi e delle psicologie del profondo con le pratiche filosofiche e le tradizioni sapienziali antiche, non solo greco-latine. Le ricerche di Pierre Hadot e Foucault sono qui determinanti nel disegnare il campo. Ma la filosofia come impresa essenzialmente terapeutica, simultaneamente volta a conoscere se stessi e a formarsi, e quindi anticipazione di quelli che saranno gli sviluppi propriamente psicoanalitici, non è semplicemente dottrina delle scuole ellenistiche, frutto di un'epoca tarda e del diffuso disorientamento che sempre accompagna i grandi rivolgimenti politico-antropologici. Già Platone raccontava che la filosofia sorge in risposta al malessere: soffre la *psyche*, soffre la *polis*, è questa la motivazione. La filosofia entra in scena soltanto quando l'organismo (città o anima) si ammala, diventa febbricitante, divorato dal desiderio fino all'autodistruzione, lacerato dal conflitto tra le parti, sull'orlo della scissione (*Repubblica* 372e-373e, 404e-405b). Nella città delle origini, semplice e al contempo armoniosamente composta, la filosofia, così come l'azione socratica ce la mostra, non ha ragione di essere (*Repubblica* 369c-372d): essa invece si dà originariamente nell'ascolto di un'invocazione, di una richiesta di soccorso, e si propone di favorire studi, esercizi e indagini che vadano a coinvolgere ogni aspetto dello psichismo umano: il corpo e le spinte istintuali, la sensibilità, l'immaginazione, la capacità di vedere l'insieme, la ragione, l'intelligenza intuitiva. Così facendo tenta di riportare la smisuratezza alla misura, non per imposizione arbitraria, ma confidando che nell'organismo stesso risiedano le risorse per ricreare l'equilibrio, i raccordi, l'integrazione delle varie componenti, e così rinsaldare i legami che costituiscono ogni organismo in quanto complesso, e che lo collegano a sua volta con l'ambiente circostante e con il cosmo tutto. Ecco dunque la cura della *psyche*, la cura della *polis*: armonizzazione di sé e del mondo, di sé nel mondo.

La filosofia, rigorosamente e coerentemente praticata, significa visione ampia, capace di abbracciare il tutto, e, insieme, attenzione alla singolarità, al dettaglio, capacità di sostenere la minuzia, l'irregolarità, l'irriducibilità a concetto, dunque l'alterità. È qui chiarissimo come quella che sarà chiamata psicanalisi si posizioni in seno alla filosofia: come la psicanalisi appartenga alla filosofia e al contempo ne costituisca il prezioso, inesauribile e imprescindibile completamento.⁹ Poiché senza il contatto con

⁹ Werner Jaeger situa la cura delle affezioni umane, a partire dal V sec., in ambito sofistico e

il magma della vita, la filosofia inaridisce. A sua volta, senza l'agilità e l'apertura d'orizzonte, il lavoro su di sé si piega in autoriferimento egualmente sterile. La filosofia diventa viva e urgente nella misura in cui si svolge a partire da un ascolto, da un contatto vivo e sentito con le cose. A sua volta, l'individuo trae immenso beneficio dall'esperienza contemplativa e dalla vastità che essa dischiude: nella stanza dell'analisi così come in ogni opera di formazione, è di per sé terapeutica la capacità di uscire da sé, di traversare i muri, il suolo, il soffitto entro cui si è racchiusi, la disponibilità a vedersi sotto uno stesso cielo, a sentirsi elemento, insieme ad altri, di una partitura sconfinata e variata all'infinito. È terapeutica e dà respiro, la filosofia del profondo, infinitamente volta sia all'interiorità che all'esteriorità, al loro corrispondersi: terapia della *psyche* e del mondo. Qui, anche, risiede il senso del sacro, la portata spirituale di questa ricerca. Caratteristicamente in risonanza con motivi antichi e soprattutto neoplatonici, Gregory Bateson così coglie la compenetrazione di questi motivi:

La mente individuale è immanente, ma non solo nel corpo: essa è immanente anche in canali e messaggi esterni al corpo; e vi è una più vasta Mente di cui la mente individuale è solo un sottosistema. Questa più vasta Mente è paragonabile a Dio, ed è forse ciò che alcuni intendono per 'Dio', ma essa è ancora immanente nel sistema sociale totale interconnesso e nell'ecologia planetaria.

La psicologia freudiana ha dilatato il concetto di mente verso l'interno, fino ad includervi l'intero sistema di comunicazione all'interno del corpo (la componente neurovegetativa, quella dell'abitudine, e la vasta gamma dei processi inconsci). Ciò che sto dicendo dilata la mente verso l'esterno. E tutti e due questi cambiamenti riducono l'ambito dell'io conscio. Si rivela opportuna una certa dose di umiltà, temperata dalla dignità o dalla gioia di far parte di qualcosa di assai più grande: parte, se si vuole, di Dio.¹⁰

Similmente richiamandosi al ritegno a cospetto del numinoso, diceva Eraclito: "Non troveresti i confini della *psyche*, anche percorrendo ogni via [*hodos*]; tanto profondo è il suo *logos*" (DK 45).

Nessuna ricerca, dunque, esaurirà questo tema o ne sonderà la profondità. Ogni ricerca potrà soltanto tracciare percorsi, solcando

drammaturgico. In particolare ritiene Euripide "il primo psicologo", sapiente di medicina dell'anima e interprete senza precedenti e senza pari dell'angosciosa condizione umana (*Paideia* I.2.4).

¹⁰ G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente* (1972), trad. it., Adelphi, Milano 1976, pp. 479-80.

l'incalcolabile. Per questo i greci ritennero che la terapia della *psyche* fosse discorso magico, incantamento, e non scienza *stricto sensu*. È ancora Platone a scrivere, nel *Carmide*, che “l'anima [*psyche*] [...] si cura con certi incantesimi e questi incantesimi [*epoidas*] sono i discorsi [*logoi*] belli; da questi discorsi si genera nelle anime la temperanza [*sophrosyne*]” (156e-157a). E nel *Fedone* racconta che Socrate, nel suo ultimo giorno, lenì con la magia dei discorsi la paura della morte che stringeva l'anima degli amici (77e-78a). La psicoterapia è dunque canto, ascolto, magia della parola, forza evocativa del mito; e questo non dovrebbe stupire, se si considera che *therapeia* è letteralmente cura del dio, mettersi al servizio del nume, e così pure del numinoso nell'umano. A rigore, poi, anche la psichiatria dovrebbe rimandare allo stesso contesto semantico, almeno affidandosi all'etimologia: in Platone, ad esempio, è ubiqua la sovrapposizione dei termini *iatreia*, arte medica, e *therapeia*, a sottolineare la matrice unitaria della cura del corpo e dell'anima. Sbagliano, infatti, coloro che “cercano di essere separatamente medici [...] della temperanza e della salute” (*Carmide* 157b).¹¹

Eppure, per quanto intesa come magia, arte dell'incanto, la filosofia nella sua funzione di *therapeia tes psyches* (*Lachete* 185e) resta a pieno titolo, anzi ancora a maggior ragione, luogo della verità: vero e proprio “culto” di essa. Il discorso magico è bello, e per questo è vero. È bello, ossia, come si legge nel *Fedro*, sprigiona una luminosità abbagliante ed è perciò assolutamente incantevole, affascinante: seduce, trae a sé (250d-e). Si intrecciano, come sempre in Platone, la ricerca della verità e il desiderio. Ma la terapia della *psyche* è pratica di verità soprattutto perché prova a smettere di mentire, in particolare a se stessi; o almeno tenta di mentire meno, di favorire la consapevolezza della “menzogna nell'anima” (*Repubblica* 382a-d).¹² È questo il senso della ricerca di sé e su di sé, a cui orienta l'imperativo delfico: conosci te stesso. Qui saggezza e salute vengono a coincidere, perché il movimento conoscitivo rivolto a se stessi di per sé armonizza, ripristina misura ed equilibrio, rigenera (*Carmide* 167a).

Nel tropismo verso se stessi confluiscono i motivi della cura, il tratto distintamente filosofico dell'autoriflessività, l'interrogazione sulla verità. Ma volgere a se stessi è allo stesso tempo, come ha estesamente mostrato Foucault, istitutivo di se stessi, ovvero: non sussiste, in primo luogo, una

¹¹ Si veda anche *Gorgia* 464b.

¹² Sulla psicoanalisi come esercizio di verità, L. Zoja, *Al di là delle intenzioni. Etica e analisi*, Bollati Boringhieri, Torino, 2011.

ipseità, solo in un secondo momento coinvolta in dinamiche relazionali e autorelazionali, ma invece l'ipseità si origina con tali dinamiche, è costituita in esse. In questo movimento si fonda la consapevolezza di sé e prende avvio il processo formativo, o più precisamente individuativo, proprio nel senso che Jung attribuisce a questo termine: diventare individuo, singolarità indivisibile, ben raccordata con sé e con l'altro, integra, ovvero più stabile, il che non significa rigida quanto piuttosto meno prona alla disintegrazione. Ma, appunto, si tratta di un processo rischioso perché profondamente misterioso – misterioso nel profondo, nel fondamento, e pertanto sempre in potenza destabilizzante. Nella cura di sé, nel reiterato riferimento a sé, nel rivolgimento o ritorno verso di sé, sorge la percezione sensibile e intellettuale di sé. Compio ripetutamente, tenacemente, il gesto che mi (ri)stabilisce e mi (ri)afferma come un'identità, proprio perché c'è un vuoto in me, un enigma che devo attraversare per ricongiungermi a me e ritrovarmi; io sono una distanza da percorrere, e mi affermo come identità tornando incessantemente alla partenza.¹³

Uscire dalla frammentazione iper-specializzata, rievocare l'organicità di un campo di indagine all'intersezione di differenti registri disciplinari, come Andrea Daddi qui propone, apre la possibilità di rinegoziare a fondo il lessico e la sintassi in cui si articolano le domande sull'umano. Riapre i giochi e la configurazione complessiva dei campi di indagine. E soprattutto, calandoci nel profondo delle cose stesse, del vissuto, dell'esperienza, ci ricorda che la ricerca è andare per il mondo, disegnando vie spesso sospese e incerte, perché si va per il mondo senza pretendere di conoscerlo, tanto meno di possederlo e metterlo definitivamente in cornice. Ripartire dall'esperienza, ammetterne il primato, significa osare procedere anche al buio, senza luce a priori, o nella scarsa illuminazione: sperimentare, esplorare appunto, nella consapevolezza che il metodo non è dato alla partenza, nell'*arche*, ma tutt'al più, anche etimologicamente, risulta alla fine. Prima ci si avventura, si va aprendo la via (*hodos*), e solo dopo (*meta*) si può forse tracciare una mappa dei sentieri e dei territori, un metodo (*methodos*). Il metodo è approdo, se e quando si approda; ma va poi lasciato comunque. Come dovette fare già Odisseo, poco dopo avere toccato

nuovamente

Itaca.

¹³ Si veda a questo proposito, a cura di Barbara Cassin, Emily Apter, Jacques Lezra e Michael Wood, *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2014, pp. 463-477.

Intendere la psicoanalisi come una sorta di 'ricerca spirituale' tenderebbe a restituire a questa disciplina tutte le versatili potenzialità di cui essa ha mostrato di essere dotata nel, lungo e fecondo, primo secolo della sua vita.

(S. Zipparrì, *Nel nome del Padre e di Edipo*)

Il cuore dell'analisi è etico, si propone di combattere la menzogna, prima di tutto quella che raccontiamo a noi stessi. Non ci cimentiamo per anni con i sogni e le fantasie inconscie di qualcuno perché è divertente; lo facciamo perché ci battiamo per una maggiore sincerità. Vogliamo comprendere. La vita è troppo preziosa per essere vissuta unicamente tra convenzioni e menzogne.

(L. Zoja, *Al di là delle intenzioni. Etica e analisi*)

Il male dell'anima non si lascia placare da nessuna scienza e da nessuna tecnica finché non abbia trovato una via etica su cui basare le sue valutazioni, accordare i suoi sentimenti e prendere posizione rispetto ai suoi conflitti.

(R. Mådera, *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*)

Introduzione

Siedo, immerso nella verde quiete di una villa cittadina; una leggera brezza marina raggiunge le colline.

Il pensiero torna indietro negli anni; fu in una situazione simile, dissertando sulle indagini dei Presocratici con un'amica del liceo, che compresi a un tratto che quella filosofica sarebbe stata la mia dimensione: la naturale tendenza all'introspezione, alla riflessione e alla ricerca di significato che da sempre mi è stata - e tuttora resta - compagna di vita, aveva trovato definitivamente casa. Il percorso, però, non sarebbe stato breve né lineare, ma stratificato, ricco di sorprese e significativamente costellato di fortunate "coincidenze" (forse non del tutto casuali).

Quasi ogni giorno si verifica nella nostra vita un certo tipo di evento che chiamiamo coincidenza. Succedono due cose, e per un motivo o per l'altro il modo in cui sono collegate richiama il nostro interesse [...]. Se prestiamo una qualche attenzione all'effetto che gli eventi hanno su di noi, ci accorgiamo di avere già sperimentato [...] una convergenza di eventi che ci ha lasciati scossi. Nel momento in cui si verifica una coincidenza simile sappiamo che ci sta capitando qualcosa di importante, carico di significati. Percepriamo e vediamo, nell'accidentalità, un elemento significativo [...]. Carl Gustav Jung ha chiamato questo [...] tipo di coincidenza significativa "sincronicità" [...]. Gli eventi sincronistici [...] richiamano la nostra attenzione sul fatto che le vite sono storie e hanno una certa struttura: un intreccio che non sempre siamo immediatamente in grado di percepire ma che, in momenti chiave della nostra esistenza, ci balza all'occhio in seguito a una sorta di convergenza di eventi esterni e condizioni interiori che noi [...] immaginiamo plausibile soltanto nei romanzi.¹

Lo scorrere dei lustri consente, oggi, di guardare alle cose da un'altra prospettiva e di provare a tracciare un primo, parziale, certo non definitivo "bilancio esistenziale", riattraversando i passaggi che hanno portato fin qui. Qualche anno più tardi, così, giovane matricola in filosofia scopriro un forte interesse per la psicoanalisi che, anche a seguito di una prolungata

¹ R. H. Hopcke, *Nulla succede per caso. Le coincidenze che cambiano la nostra vita* (1997), trad. it., Mondadori, Milano, 1998, pp. 4-8.

esperienza analitica vissuta in prima persona, sarebbe poi diventata, insieme a quello pedagogico, uno dei miei ambiti di studio prediletti.

Mantenendo sempre viva la vocazione filosofica, ho fatto del rapporto tra pedagogia e psicologia del profondo il *leitmotiv* dei miei studi e, più in generale, della psicoanalisi il mio principale sfondo concettuale di riferimento. Un quadro prezioso che ho costantemente cercato di proteggere tanto dai molteplici attacchi scientifici mossi dall'esterno, quanto dalla miope burocratizzazione istituzionale, da una tendenza alla medicalizzazione e dalle contraddittorie rigidità teoriche delle varie ortodossie al suo stesso interno.

Con mia grande soddisfazione le fatiche sostenute in sede di stesura della Tesi di Laurea Triennale sono state ampiamente ripagate quando mi è stata offerta l'opportunità di adattare la stessa sotto forma di articolo; una prima pubblicazione² che non si arrogava certamente un'inverosimile pretesa all'esaustività, ma che voleva contribuire, nel suo piccolo, a ripercorre le differenti fasi di un incontro sotteso, e in gran parte mancato,³ tra due saperi affini e ambiva a prospettare nuovi ambiti di sperimentazione comune, oltre che a riaffermare la costitutiva natura ermeneutica e umanistica della psicoanalisi stessa.

Nel caso in cui la psicoanalisi, piuttosto che come pura e semplice psicopatologia e psicoterapia, viene ad essere intesa soprattutto come strumento di conoscenza e tecnica di interpretazione, essa risulterebbe molto più appropriatamente definibile come una disciplina ermeneutica [...]. In quanto comprende una teoria e una tecnica dell'interpretazione dei sogni [...] la psicoanalisi possedeva fin dall'inizio della sua storia i requisiti per essere qualificata a buon diritto come una disciplina ermeneutica [...]. Che quella interpretativa ed ermeneutica fosse, fin dall'inizio, la 'vocazione' originaria della psicoanalisi, (preceduta forse solo da un più precoce tentativo di fare della psicoanalisi una tecnica specificamente terapeutica che tuttavia andò incontro a delusione e fu di breve durata), lo si capisce

² A.I. Daddi, "Per una pedagogia psicoanalitica: destino di un'utopia e nuovi ambiti di sperimentazione. Considerazioni ed ipotesi sui rapporti tra pedagogia e psicoanalisi", in *International Journal of Psychoanalysis and Education - IJPE*, vol. III, n. 2, Dicembre 2011, APRE, Roma; cfr. www.psychoedu.org.

³ O. De Sanctis, "Psicoanalisi e pedagogia: un rapporto mancato o un rapporto sotteso?", in A. Porcheddu (a cura di), *Gli incontri mancati. Materiali per la formazione del pedagogo*, Unicopli, Milano, 1990. Cfr. anche O. Rossi Cassottana, "Proposte di riflessione sulla ricerca qualitativa in pedagogia", in AA. VV., *Cultura, ricerca e formazione pedagogica - Atti del Convegno della Società Italiana di Pedagogia*, Rimini 1-3 giugno 1995, Laterza, Roma-Bari.

innanzitutto dal ruolo fondante che l'opera sul sogno occuperà in tutta la successiva edificazione della teoria psicoanalitica.⁴

‘Chi ucciderà la psicoanalisi?’⁵, si chiedeva [...] in un *pamphlet* dallo stesso titolo una studiosa del settore preoccupata del futuro della disciplina, insediata da un lato dalla ripresa della psichiatria ‘organicistica’ e, dall’altro, dal fenomeno delle psicoterapie via ‘internet’. Forse nessuno, se nel frattempo la psicoanalisi non si sarà già ‘suicidata’, ostinandosi a mantenere (al livello della politica delle istituzioni che ufficialmente la rappresentano) in stato di marginalità alcune delle sue più preziose risorse ‘umanistiche’, nello sforzo di conquistarsi una ‘credibilità scientifica’ che, a torto, suppone possa derivarle solo dall’appiattimento sul registro delle discipline biologiche e mediche.⁶

Nel tentare di individuare concrete possibilità di dialogo mutuo e fecondo tra psicoanalisi e pedagogia non potevo non imbattermi nei paradigmi della clinica della formazione e della pedagogia autobiografica e, con essi, nella vitale realtà culturale del Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione “Riccardo Massa” dell’Università degli Studi di Milano - Bicocca⁷ che già avevo avuto modo di conoscere indirettamente tramite Olga Rossi Cassottana a Genova.

Rimando alla pubblicazione di cui sopra, e a eventuali futuri approfondimenti, la trattazione specifica dei nessi virtuosi riscontrabili tra gli approcci menzionati e la psicologia del profondo. Ciò che qui mi preme, invece, è evidenziare un’importante lacuna che quella ricerca, a mia insaputa, presentava e alla quale provo a sopperire in questa sede, ampliando non di poco la portata del discorso.

Solo poco tempo dopo la sua pubblicazione, infatti, sono venuto a conoscenza della “filosofia biografica” e delle pratiche filosofiche rinnovate⁸ delle quali è, tra gli altri, ideatore e promotore principale Romano Màdera, anch’egli attivo come docente e ricercatore alla Bicocca di Milano e ispiratore di Philo - Scuola Superiore di Pratiche Filosofiche.⁹

⁴ S. Zipparrì, *Nel nome del Padre e di Edipo*, cit., pp. 11-15.

⁵ G. Magherini, *Chi ucciderà la psicoanalisi?*, Ponte alle Grazie, Milano, 1996.

⁶ S. Zipparrì, *Nel nome del Padre e di Edipo*, cit., p. 87.

⁷ Cfr. www.formazione.unimib.it.

⁸ Cfr. www.scuolaphilo.it/pratiche.html; C. Brentari, R. Màdera, S. Natoli e L. V. Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, Bruno Mondadori, Milano, 2006; R. Màdera, “Il senso nascosto”, in *Newton*, ottobre 2012b, RCS, Milano.

⁹ Cfr. C. Mirabelli, A. Prandin (a cura di), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, Ipc,

Fu con incuriosito entusiasmo che mi avvicinai alle posizioni di Màdera, non senza qualche preliminare resistenza e una certa dose di circospezione. Mi era da tempo ormai chiaro, infatti, che, pur non esercitando, mi riconoscevo nella *forma mentis* dello psicoanalista laico e benché critico nei confronti di non poche caratteristiche dell'assetto psicoanalitico istituzionale e del *corpus* dell'ortodossia,¹⁰ guardavo con un misto di sospetto e fastidio a quelli che mi parevano, allora, ulteriori tentativi di svilire, marginalizzare o negare quanto di meglio vedevo nell'esperienza analitica, tra le pieghe del solo registro terapeutico.

Quasi si materializzassero nuovi “fronti”, ero pronto alla “difesa in trincea”.

Apparentemente paradossale, forse, per un filosofo di formazione.

Eppure, mi chiedevo, non era stata la stessa filosofia ad abdicare, col passare dei secoli, rispetto alla cura dell'anima? Chiaramente un suo ritorno alle origini non poteva che essere salutare, ma davvero qualcuno ipotizzava di poter evitare un confronto col sapere psicoanalitico che comunque sempre conserva, pur se talora a fatica, anche una costitutiva natura filosofica?

Non è questo il caso di Màdera quando scrive:

La filosofia può, innovando se stessa nella considerazione attenta della biografia, ritrovare la sua vocazione di cura dell'anima. Non si solleva in questo modo nessuna pretesa sostitutiva rispetto alle terapie psicologiche. Potremmo anzi dire che si tratta di una complessa interazione [...]. Qui non si tratta di erigere nuovi steccati disciplinari; il tema dovrebbe anzi sollecitare gli stessi psicologi del profondo a chiarire e differenziare i loro obiettivi e le loro tecniche in relazione a domande di cura diversamente orientate. Non è certamente un caso se, da Jung a Bion [...] una

Milano, 2015. “Philo vuole essere l'incubatrice di una triplice figura: un nuovo tipo di analista [...]; un formatore alle pratiche filosofiche; un accompagnatore in un percorso di spiritualità laica” - R. Màdera, “Dalle origini di Philo uno sguardo sul metodo”, *ivi*, p. 25.

¹⁰ Faccio mie, a tal proposito, le parole di Luigi Ancona: “[...] il fondatore della nuova scienza psicologica non è riuscito a combinare le due anime che si agitavano in lui, quella della versione biologica, scientifica, e quella dell'ermeneusi, dinamica: ambedue costituenti ineliminabili della psicoanalisi [...]” e ancora “[...] la malattia possibilmente terminale della psicoanalisi nella eccedenza del suo aspetto terapeutico, clinico; a detrimento di quello della riflessione e della interpretazione come modo di conoscenza e non principalmente di trasformazione; un contrasto del tutto attuale, portatore di stagnazione e di imbarbarimento della psicoanalisi, in diretta correlazione con la qualità di ‘pensiero forte’ in auge in moltissimi circoli psicoanalitici [...]” - L. Ancona, *Presentazione*, in S. Zipparrì, *Nel nome del Padre e di Edipo*, cit., pp. 8-9.

spregiudicata autoriflessione su quel che spesso accade in terapia abbia condotto a parlare del 'senso' come della più profonda terapia, e della psicoanalisi come di una specie di nuova e rifondata 'antropologia'. Quanto è qui in questione [...] è un passo, quello della presa in carico filosofica della ricerca di senso biograficamente sperimentabile, verso il quale tendono sia la più acuta autoriflessione degli psicoanalisti sia [...] la domanda che esplicita la normale, e angosciata, sofferenza di molti [...]. Per ritornare a una sua specifica vocazione la filosofia deve umilmente e utilmente farsi discepolo, imparare a integrare, per poi differenziare, la ricchissima esperienza che i terapeuti della psiche hanno saputo distillare nelle loro metodiche e nelle loro teorie [...]. Se vogliamo recuperare un percorso di senso possibile, e se vediamo in questo percorso la necessità della 'via biografica', allora dobbiamo imparare a integrare, nella pratica filosofica, l'atteggiamento psicoanalitico che valorizza e indaga le forme del racconto figurale come modalità preferenziale di accesso alla vita psichica profonda e alla sua importanza per la biografia.¹¹

Non stupisce, allora, che, naturalmente, mi sia ritrovato a dividermi tra la natia Liguria e nuovi scenari milanesi: molteplici tra le vie che avevo provato a tratteggiare rispetto a un proficuo scambio tra pedagogia e psicoanalisi portavano qui, così come qui portava la via ancora non pienamente sondata della filosofia biografica e delle pratiche filosofiche rinnovate.

A posteriori, è doveroso inserire anche quest'ultima tra i nuovi, possibili ambiti di una felice sperimentazione della portata pedagogica della psicoanalisi - oltre che della filosofia stessa, una volta recuperata la sua originaria vocazione pratica di ricerca sapienziale.

Del resto, come già mi era ben noto, è "difficile rimanere ciechi di fronte al fatto che la psicoanalisi, più che a una pura tecnica medica, assomigli a una pratica formativa",¹² il che "può sembrare a molti una sorta di declassamento irritante".¹³ Quel che invece andava compreso era che la filosofia poteva effettivamente ritrovare sé stessa (o quantomeno una preziosa parte di sé) senza dover per questo contrapporsi alla psicoanalisi, e che, anzi, in virtù di una intrinseca comunanza, entrambe avrebbero potuto arricchirsi vicendevolmente dando luogo a percorsi (auto)formativi inediti

¹¹ R. Mådera, L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano, 2003, pp. 19-21.

¹² R. Mådera, *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*, Cortina, Milano, 2012a, p. 220.

¹³ Ivi, p. 154.

per la nostra epoca.

La conoscenza diretta di Romano Màdera, la lettura dei suoi numerosi scritti e la periodica frequentazione del centro culturale di Philo avrebbero fatto la differenza. Così come centrali si sarebbero rivelati l'approfondimento dell'imprescindibile laicità della psicoanalisi stessa¹⁴ e l'apporto della sistemica – cui mi ha egregiamente introdotto Laura Formenti (tanto a voce e attraverso i testi,¹⁵ quanto indicandomi specifiche letture *ad hoc*)¹⁶ – alla psicologia del profondo.

Questo scritto si propone, dunque, quale sintesi originale e auspicabilmente armonica di vari saperi; esso mira a gettare una luce ulteriore sui complessi nessi intercorrenti tra filosofia ed educazione, tra educazione e psicoanalisi nonché tra psicoanalisi e filosofia,¹⁷ interrogandosi sulle rispettive identità disciplinari e - più specificatamente - sul ruolo che determinate pratiche filosofiche possono venire a ricoprire, oggi, in seno a questo intreccio.

¹⁴ Cfr. S. Freud, *Il problema dell'analisi condotta da non medici. Conversazione con un interlocutore imparziale* (1927), trad. it., in *Opere*, vol. 10, Bollati Boringhieri, Torino, 1967-1980 (ma anche la più aggiornata e illuminante traduzione dell'opera, a cura di A. Sciacchitano e D. Radice, corredata di commento ed edita da Mimesis nel 2012); S. Aouillé, P. Bruno, F. Chaumon, G. Lérès, M. Plon, E. Porge, *Manifesto per la psicanalisi*, trad. it., Edizioni ETS, Pisa, 2011; A. Ballabio, G. B. Contri, M. D. Contri, *La questione laica. Ragione legislatrice freudiana e ordini civili*, Sic-Sipiel, Milano, 1991; G. B. Contri, *Libertà di psicologia*, Sic Edizioni, Milano, 1999; E. Perrella, *Psicanalisi e diritto. La formazione degli analisti e la regolamentazione giuridica delle psicoterapie*, Edizioni Biblioteca dell'Immagine, Pordenone, 1995; Id., *Dietro il divano. Lettera-manuale per giovani analisti (se ce ne sono ancora)*, Ipoc, Milano, 2014; Id. (a cura di), *Professione psicanalisi. La psicanalisi in Italia e il pasticcio giuridico sulle psicoterapie*, Aracne, Roma, 2014.

¹⁵ Cfr. L. Formenti (a cura di), *Il diciottesimo cammello. Cornici sistemiche per il counselling*, Cortina, Milano, 2008; Ead. (a cura di), *Attraversare la cura. Relazioni, contesti e pratiche della scrittura di sé*, Erickson, Trento, 2009.

¹⁶ Cfr. P. Barbetta, L. Casadio, M. Giuliani, *Margini. Tra sistemica e psicoanalisi*, Antigone, Torino, 2012.

¹⁷ “[...] la relazione tra filosofia e psicoanalisi è stretta a tal punto che, giustamente, si ritengono o sorelle o nemiche; tale da attirarsi fino a fondersi, o da odiarsi fino a escludersi completamente. Entrambe come studio del come e del perché, approfondimento dei modi di vita, con la loro tendenza a risolvere gli irrisolvibili, a portar luce nelle tenebre dell'ignoranza, [...] ricerca se non produzione di significato per ogni cosa e per tutta l'esistenza, si ritengono giustamente dei luoghi conduttori dell'anima umana; tutt'e due chiedono di condurre l'uomo dal sentiero del non essere a quello dell'essere, della verità; mirano alla sua educazione in un modo, in una pratica della vita, di una presa di posizione di fronte al mondo” - cfr. M. Meletiadis, “Aspetti comuni dei luoghi della filosofia, della teologia e degli atti psicoanalitici nella cura di sé”, in C. Brentari, R. Màdera, S. Natoli e L. V. Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, cit., pp. 104-105.

Forse azzarda, e procede a gettare le basi per una proposta di ricerca teoretica di più ampio respiro - cautelandosi per lo meno col partire da solidi punti di riferimento - proposta che, in questa sede, non può che venire abbozzata nelle sue linee portanti, nell'attesa di futuri sviluppi.

Alla teoresi, però, tende sempre ad affiancare la prassi e ambisce a inserire le argomentazioni precedentemente sostenute all'interno del vivo dibattito contemporaneo sulle metodologie pedagogico-(tras)formative di matrice (auto)biografica, attraversando i fertili territori della formazione permanente.¹⁸

¹⁸ A scanso di equivoci si precisa che, in questa sede, la scelta e l'utilizzo dei termini "formazione permanente", "formazione degli adulti" e "formazione in età adulta", lungi dall'essere casuali, rimandano alle distinzioni concettuali e semantiche sottolineate da Duccio Demetrio, per quanto, massianamente, si preferisca per lo più sostituire a "educazione" la voce "formazione" allorché possibile (cfr. D. Demetrio, *Manuale di educazione degli adulti*, Laterza, Roma - Bari, 1997, pp. 15-17 e 39-40; R. Massa, *Istituzioni di pedagogia e scienze dell'educazione*, Laterza, Roma - Bari, 1990, pp. 564-569).

I. Formazione in età adulta, filosofia e psicoanalisi

Il giovane non deve aspettare ad occuparsi di filosofia e il vecchio non deve stancarsi di farlo. Poiché nessuno è mai troppo giovane o troppo vecchio per la salute dell'anima [...]. Deve filosofare sia il giovane che il vecchio: il primo, perché, nell'invecchiare, possa mantenersi giovane nel ricordo del bene passato; il secondo, perché possa essere insieme giovane e vecchio senza temere per il futuro.¹

La filosofia è da sempre pedagogica: appunto una *paideia* ove le regole per apprendere non possono essere disgiunte dalla verità di quel che viene appreso [...]. La filosofia è sempre stata questo dalle cerchie pitagoriche a Platone, alle scuole ellenistiche. Queste ultime, poi, sono state quelle che più delle altre si sono strutturate come vere e proprie scuole, ove l'apprendimento di una dottrina non differiva dall'assumere una condotta, e anzi sarebbe stato impossibile condursi nella vita senza adottare una dottrina.²

Filosofia ed educazione fin dalle origini del pensiero e della civiltà sono in stretto rapporto: il filosofo che vuole tradurre la propria riflessione in un'attività sulla e nella società umana, che cerca di promuovere la libertà, la dignità, l'universalità dei valori ha, come prospettiva primaria, l'educazione.³

1. Filosofia e formazione nell'arco di vita: un'analisi critica

Sin dalla sua nascita la filosofia, svolgendo in tal modo una funzione pratica, si è strettamente legata alla formazione dell'uomo⁴ a partire dalla

¹ Epicuro, *Lettera a Meneceo*, 122. in Id., *Opere, frammenti e testimonianze*, Laterza, Roma-Bari, 2003.

² S. Natoli, "Prefazione" a C. Brentari, R. Màdera, S. Natoli e L. V. Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, cit., 2006b, p. 3.

³ D. Izzo, *L'educazione tra filosofia e scienza*, Armando, Roma, 1988, p. 30.

⁴ "Proprio perché la formazione ha a che fare con una dimensione radicale ed è il modo dell'uomo di essere-nel-mondo, comprende al suo interno il rinvio a tutti i grandi nodi che

prima infanzia (gettando così le basi del sapere propriamente pedagogico), ma anche all'educazione dell'*anèr*, del soggetto adulto:⁵ la scuola sofistica sostenne per prima "la necessità che l'azione educativa (*paidéuein*) non si limitasse soltanto all'età puerile", rendendo evidente quanto fosse importante un'educazione per l'intero corso di vita.⁶

Ovviamente questo aveva come fine la formazione dell'uomo alla vita politica, e tuttavia così fu posto inoltre il problema della trasmissione dei contenuti di conoscenza in modo specifico e della legittimità stessa di un discorso teorico sull'educazione che riflettesse su alcuni nodi epistemologici fondamentali.⁷

È Socrate a proporre, invece, per primo un'educazione in età adulta quale ricerca personale "in cui l'uomo, facendosi problema a sé medesimo, tenta, con la ragione, di chiarire sé a se stesso, rintracciando il significato

ogni essere umano incontra nella sua esistenza [...]" (M. G. Riva, *Studio "clinico" sulla formazione*, FrancoAngeli, Milano, 2000, p. 14).

⁵ "L'educazione permanente [è un] problema filosofico e religioso antichissimo [...]. È infatti nel V secolo e ancor più nel IV a.C. che [...] l'educazione per tutta la vita inizia nella tradizione occidentale e mediterranea ad imporsi come risposta ai bisogni di apprendimento dei cittadini. A quel tempo risalgono le prime sedi e situazioni, nei luoghi pubblici, al coperto o per strada, frequentate da adulti desiderosi di continuare ad imparare, di ricevere consigli per la gestione della vita quotidiana o della *polis* ma anche per l'elevazione morale, per il piacere di comunicare e filosofare. Licei, accademie, scuole, ad Atene prima e poi nella Magna Grecia, ad Alessandria, oltre ad essere ambiti di educazione giovanile si qualificarono nella loro destinazione adultistica [...]. L'educazione permanente veniva individuata nel suo costituirsi come compito del cittadino e del politico, come preconditione di chiunque [...] intendesse partecipare alla «custodia» civile, militare, culturale della propria vita" (D. Demetrio, *Manuale di educazione degli adulti*, cit., p. 136). E ancora: "La storia dell'educazione adultistica appare largamente svincolata dalla storia del pensiero pedagogico, soprattutto da quando - dopo il XVIII secolo - l'infanzia e l'adolescenza sono state concettualizzate come destinatarie elettive dell'educazione intenzionale. In realtà, procedendo retrospettivamente [...] [si può rilevare che] le più antiche forme di educazione - sia formalizzata che occasionale - avevano [...] principalmente e primariamente un pubblico adulto. Solo negli ultimi secoli si è assistito alla progressiva definizione e separazione delle età della vita, che ha comportato tra l'altro una loro divisione in età «da educare» e «già educate»" (L. Formenti, *La formazione autobiografica. Confronti tra modelli e riflessioni tra teoria e prassi*, Guerini e Associati, Milano, 1998, p. 23).

⁶ Cfr. D. Demetrio, *Filosofia dell'educazione ed età adulta. Simbologie, miti e immagini di sé*, UTET, Torino, 2003b, p. 4; G. Saitta, *L'illuminismo della sofistica*, Rusconi, Milano, 1938, p. 34.

⁷ M. G. Riva, "Storia della pedagogia", in R. Massa, *Istituzioni di pedagogia e scienze dell'educazione*, cit., p. 51.

profondo del suo essere uomo”.⁸

[...]. Il *focus* è decisamente centrato sul soggetto in quanto tale, sull'importanza di essere attenti ad ognuno facendo scaturire da lui stesso la verità e il bene. Certo l'obiettivo finale è ancora quello di raggiungere l'armonia tra la felicità del singolo e quella della città, secondo i valori tradizionali. Tuttavia questo risultato viene perseguito in modo non coercitivo e totalizzante, ma piuttosto attraverso un processo di presa progressiva di coscienza a cui è continuamente invitato e soprattutto aiutato il soggetto.⁹

Com'è noto, qua lo strumento principale è il dialogo maieutico, quel “trar fuori da se stessi non il sapere, bensì il ‘sapere di non sapere’ mai del tutto”.¹⁰ Seguono le riflessioni pedagogiche di Platone e di Aristotele, che, per quanto preziose, restano però, almeno in parte, maggiormente strumentali - e quindi subalterne - alle dimensioni più generali dell'etica e della politica.¹¹ La filosofia ellenistica e romana recupera la possibilità di

⁸ D. Demetrio, *Filosofia dell'educazione ed età adulta*, cit., p. 4. Cfr. anche N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, UTET, Torino, 1969.

⁹ M. G. Riva, “Storia della pedagogia”, cit., p. 52.

¹⁰ D. Demetrio, *Filosofia dell'educazione ed età adulta*, cit., p. 5.

¹¹ Appare però opportuno affiancare a una tale ricostruzione alcune considerazioni di Claudia Baracchi, che invita ad andare oltre quella “canonizzazione dell'antico” che ha reso “quasi iriconoscibili alcuni tratti essenziali della filosofia greca” quale originaria “arte del vivere, cura della vita” in una “duplice accezione psico-politica” già tratteggiata, molto prima dell'epoca ellenistica, proprio da Platone e Aristotele e dai loro predecessori, ma con “esiti [...] meno sistematici” e ancora tutti da ri-scoprire e valorizzare. “La filosofia contempla, certo, l'affinamento e l'esercizio delle facoltà intellettuali, ma li situa nel più ampio progetto della vita, affinché l'essere umano possa dispiegarsi nella propria potenzialità e realizzarsi - conoscendosi come essere nel quale la luminosità intellettuale e lo slancio al di là di sé si radicano nel corpo, nelle circostanze materiali in fluido divenire, nella mobilità inarrestabile delle pulsioni”. D'altronde per Platone, che anticipa straordinariamente Lacan, “l'anima non è che i suoi atti, si manifesta nell'azione e nell'interazione, nel portamento individuale e nel comportamento evidenti alla luce del sole, nel mondo. Vale a dire: per quanto ne possiamo dire, non c'è anima, né sua conformazione a monte della vita vissuta; si è quello che si fa, o si omette di fare” (C. Baracchi, “Il fantasma dell'anima e alcune storie”, in C. Mirabelli, A. Prandin (a cura di), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, cit., pp. 109-118). Cfr. anche Ead., *L'architettura dell'umano. Aristotele e l'etica come filosofia prima*, Vita e Pensiero, Milano, 2014a, Ead., “Rizomi greci. Antichi tracciati, sentieri geo-psichici, vie di terra e di cielo tra Oriente e Occidente”, in S. Consigliere, P. Coppo (a cura di), *Rizomi greci*, Colibrì Edizioni, Milano, 2014b, pp. 133-183, ma pure Platone, *Apologia di Socrate; Simposio; Repubblica; Fedro; Timeo* in Id., *Tutti gli Scritti*, Bompiani, Milano, 1997 e Aristotele, *Metafisica; Retorica; Poetica; Etica Nicomachea* in Id., *Opere*, Laterza, Roma - Bari,

una “educazione interiore [...] [quale] studio inesauribile di sé”,¹² pur presentandosi, comunque, non priva di una qual certa “deriva precettistica”¹³ poi mantenuta, *mutatis mutandis*, dalla successiva filosofia cristiana e, per lungo tempo, dai conseguenti sviluppi del pensiero occidentale.¹⁴

Stando, allora, all’analisi condotta da Duccio Demetrio, se da un lato la filosofia è innegabilmente e da sempre anche pedagogica e della pedagogia moderna è fonte primaria, dall’altro, smarrendo progressivamente, nel corso dei secoli, la sua originaria vocazione pratica e una specifica propensione “clinica”,¹⁵ essa finisce sì per occuparsi di formazione (considerando per lo più l’adulto come parametro di riferimento ideale cui tendere nell’educazione dei più piccoli,¹⁶ “pietra di paragone sulla quale

1973, oltre ad alcuni passi del cap. IV.3 del presente scritto.

¹² D. Demetrio, *Filosofia dell’educazione ed età adulta*, cit., p. 6.

¹³ Ivi, p. 31. “La filosofia teoretica e morale [...] venne incaricata di custodire i saperi necessari al divenire uomo [...], di ufficializzare [...] le tipologie [...] dell’umanità degna di essere definita tale [...]. Le verità e i valori ritenuti essenziali, mappa e bussola terrena o ultraterrena verso i quali educare, guidare, costringere chi ancora uomo o donna in senso ideale non fosse, venivano quindi discussi e enucleati in funzione magistrale”.

¹⁴ “La città greca, come ha ben dimostrato Ilsetraut Hadot, si preoccupava in modo particolare della formazione etica dei cittadini, come testimonia, tra l’altro, la consuetudine di erigere nelle città delle stele sulle quali erano incise le massime della saggezza delfica. Ogni scuola filosofica ha voluto riprendere a suo modo questa missione educatrice, sia agendo sui legislatori e i governanti, considerati quali educatori della città, come nel caso dei platonici e degli aristotelici, sia tentando di convertire gli individui ricorrendo a una propaganda missionaria che si rivolgeva a tutti gli uomini, senza distinzione di sesso o condizione sociale, come nel caso degli stoici, degli epicurei o dei cinici” (P. Hadot, *Che cosa è la filosofia antica?*(1995), trad. it., Einaudi, Torino, 1998, p. 204). Non posso che ritenere, a posteriori, un altro esempio di “coincidenza” significativa, l’acquisto che del testo qui citato feci più di dieci anni fa, attirato dal titolo. Avrei poi letto il volume solo molto tempo dopo, a seguito dell’incontro con Romano Màdera.

¹⁵ “Clinico” dal greco *klino* (piegarsi) e *klìne* (letto); il riferimento qui va a quella specifica modalità relazionale originaria dell’ambito medico del chinarsi sul letto del paziente e a quel sapere esperto “sul caso” che ne deriva. Vedremo più avanti come Màdera rintracci, all’interno della teoresi junghiana, un fondamentale contributo per “una filosofia rinnovata, capace [appunto] di piegarsi, di essere in questo senso ‘clinica’, all’ascolto del dolore dell’anima per interloquire con esso e poterne essere terapia” (R. Màdera, *Una filosofia per l’anima. All’incrocio di psicologia analitica e pratiche filosofiche*, Ipc, Milano, 2013, p. 251).

¹⁶ “Quando la teoria iniziò, grazie al pensiero platonico, ad avere la meglio, inventando storie capaci di interpretare il senso del mondo, [...] furono le teorie ad entrare tra loro in conversazione perpetua creando regioni intellettuali sempre più lontane dalla vita e sempre più distanti dal soggetto concreto che le formulava [...]. Da allora, in tanti secoli, la filosofia, nelle sue diverse scuole e tradizioni, ha tentato di enucleare [...] soprattutto quali

poggiare ogni ragionamento sul senso dell'evolvere e dell'involgere umano"),¹⁷ ma, nel declinare sempre più il proprio interesse verso le "verità supreme" e la definizione di un'astratta "condizione umana", lo fa a scapito della presa in carico di tutte le "verità fragili" espresse da quella moltitudine di singoli individui, da quella molteplicità di esistenze concrete che sostanziano, di fatto, l'effimera "categoria di Uomo".¹⁸

L'uomo (con le sue declinazioni soggettive e moderne, pur ritradotto in soggetto, in individuo o persona) è abitato da una miriade di donne o di maschi, da vecchi o da giovani, da malati o da sani, da felici o da infelici, da neri o da bianchi; e inoltre, all'interno di ogni denominazione citata, le declinazioni e le differenze sono pure innumerevoli.

La filosofia che si interroga e si è interrogata sulle singolarità o specificità, è una filosofia che applica, ha applicato, i suoi metodi e le sue tecniche a ciò che vive per renderlo più visibile e percepibile, più particolare e unico. Ancora più umano, in altri termini, al prezzo di svelarne senza più infingimenti le infinite pluralità, fragilità, contraddizioni, ambiguità.¹⁹

Così, secondo Demetrio, la filosofia ha mancato un importante appuntamento o, quanto meno, esso non è stato sufficientemente attraversato "dai filosofi ufficiali", ben poco inclini a occuparsi di "soggetti in carne e ossa"²⁰ analizzando le specificità delle diverse età della vita e

virtù e doti dovesse possedere l'uomo per dirsi Uomo. Per appartenere a un'umanità ideale, depurata dei suoi aspetti negativi, ambigui, disumani, contaminati da differenze cruciali: fra cui quelle di genere, di classe, di rango sociale e intellettuale. La parola adulto, o quale fosse il termine coniato nelle diverse lingue, rinvia di conseguenza a un'aspettativa, al conseguimento, veicolato dai rituali educativi, di capacità, forme di obbedienza, caratteri che una data comunità assegnava a coloro, donne e uomini, che ne garantivano [...] la sicurezza e la riproduzione" (D. Demetrio, *Filosofia dell'educazione ed età adulta*, cit., pp. 29-30).

¹⁷ Ivi, pp. 6-7.

¹⁸ Ivi, p. IX.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Per quanto, a una più attenta lettura, in realtà "il filosofare nella classicità servirà [...] due pratiche distinte, di cui si auspica tuttavia l'intreccio nel singolo virtuoso: la pratica dell'auto-educazione, o pratica della cura di sé, e la pratica della cura dello Stato e delle virtù morali. Da quel momento, unico nella cultura mediterranea, questi motivi si intrecceranno, si contrapporranno all'insegna di quel *endozen* o *exozen* (dentro di sé o fuori di sé) che non troverà soluzione [...]. Il messaggio antico e epicureo, quindi stoico, quindi cristiano, poi ripreso da tutti i filosofi e pensatori successivi [...] introduce la possibilità dell'educazione interiore [...]" (D. Demetrio, *Filosofia dell'educazione ed età adulta*, cit., pp. 5-6). Cfr. anche D. Demetrio, *L'educazione interiore. Introduzione alla pedagogia introspettiva*, La Nuova Italia-Rcs, Milano, 2000.

approfondendo, in particolare, quella adulta, “la più importante, apicale, complessa, enigmatica, per molti versi, dell’esistenza e nient’affatto già plasmata dalle precedenti stagioni”.²¹

La filosofia, almeno prima delle sue plurime declinazioni contemporanee, [...] poco ha chiarificato in che cosa consistesse la condizione dell’essere al mondo in quanto adulti. In quanto individui, singoli o aggregati, esposti a un insieme di esperienze di cui la filosofia, da sempre fra l’altro, si occupa: l’azione, le passioni, la politica, la creatività, la narrazione, l’amore, la morte, il dolore o la felicità ...²²

E ancora

I filosofi hanno dato un contributo in merito a ciò che significasse educare i non adulti (inventando la pedagogia e i valori educativi ad essa correlabili), senza più di tanto interrogare se stessi in quanto adulti, in quanto pensatori immersi in una certa condizione e in quanto, in prima persona, coinvolti come attori in processi di carattere educativo.

La filosofia ha mancato rispetto al suo onere autoriflessivo, obliando i suoi primi maestri, i quali inventarono l’approccio critico applicato a qualsiasi manifestazione del visibile e dell’invisibile, quando forse ritenne troppo scontate tali questioni, oppure, quando preferì decretare regole di intelligibilità universali.²³

2. Quale filosofia dell’educazione?

Pur avendo assegnato da sempre un ruolo privilegiato al pensiero sull’educazione in quanto “dimensione ontologica dell’essere al mondo”,²⁴ però, la filosofia “concentra il suo interesse speculativo anche su altri differenti campi d’indagine”²⁵ e pertanto non può essere ridotta solo a una filosofia dell’educazione (cfr. Cambi, 2008; Iori, 2000; Mantegazza, 1998; Massa, 1990, 1998).

La filosofia dell’educazione esiste in quanto tale e non si identifica con la

²¹ D. Demetrio, *Filosofia dell’educazione ed età adulta*, cit., p. IX.

²² Ivi, p. X.

²³ Ivi, p. 12.

²⁴ Ivi p. 3. Cfr. anche Bertolini, 1988, 2001; Cambi, 2001; Iori, 1988, 2000.

²⁵ V. Iori, *Filosofia dell’educazione. Per una ricerca di senso nell’agire educativo*, Guerini e Associati, Milano, 2000, p. 42.

filosofia: è debitrice alla filosofia, ma la sua istanza originaria sorge dalla riflessione sull'evento educativo ed è da questo punto di vista che la filosofia si interroga. La filosofia dell'educazione non è dunque «la» filosofia, anche se lo stretto legame tra la filosofia e l'educazione e tra la storia del pensiero filosofico e la storia dell'educazione rende [...] difficile stabilire demarcazioni e confini.²⁶

Parimenti si ritiene comunemente da escludere un'identificazione della filosofia dell'educazione con la pedagogia *tout court* (cfr. Cambi, 2008; Iori, 2000, Massa, 1990, 1998), ma se ci si sofferma ad analizzare l'effettiva identità di questo sapere, i suoi compiti, i suoi confini e i rapporti che esso intrattiene tanto con le scienze filosofiche quanto con quelle pedagogiche, il quadro che emerge è sfumato e tutt'altro che univoco.

Si tratta di un "settore della pedagogia",²⁷ di quella

[...] frontiera del sapere pedagogico che continua a collaborare con la filosofia [...] accogliendola proprio come stile cognitivo, come metodo, come modello di riflessività, ma senza delegare a essa la soluzione dei problemi concreti, pratici, empirici dell'educazione che, invece, vengono oggi illuminati dalle scienze - biologiche, umane, sociali -, ovvero dalla rosa delle "scienze dell'educazione".²⁸

delle quali, dunque, essa non farebbe propriamente parte?²⁹

Franco Cambi la definisce come "ambito di autoriflessione" all'interno della "nicchia complessa e polimorfa del sapere pedagogico" che incrocia la pedagogia generale, pur distinguendosi da essa "per l'ottica maggiormente riflessiva e metariflessiva che incorpora, la quale, costantemente, *vaglia, illumina, razionalizza* gli orizzonti di tale sapere".³⁰

Filosofia dell'educazione si fa sempre quando si riflette sulla struttura della pedagogia, cercando di fissarne caratteri, organizzazioni, stemmi sia logici,

²⁶ Ivi, p. 41.

²⁷ F. Cambi, *Introduzione alla filosofia dell'educazione*, Laterza, Roma- Bari, 2008, p. VIII.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Cfr. a tal proposito le differenti posizioni di vari autori: Massa, 1990, 1998; Mialaret, 1989; Bertolini, 1983; Flores d'Arcais, 1972; "Oggi un possibile significato di filosofia dell'educazione non può che essere recuperato nell'ambito delle scienze dell'educazione e in rapporto a esse. Alla filosofia dell'educazione spetta il compito di esaminare, controllare, interpretare le teorie implicite ed esplicite dell'educazione, alla luce della relazione tra filosofia e scienze umane" (V. Iori, *Filosofia dell'educazione*, cit., p. 38).

³⁰ F. Cambi, *Introduzione alla filosofia dell'educazione*, cit., pp. 5-7.

sia fenomenologico-categoriali, sia connessi a “strutture di senso” [...]. Essa è insieme settoriale e generale, [...] copre sia l’aspetto strettamente formale del discorso/sapere/agire pedagogico sia i temi/problemi più generali, ricorrenti e sempre aperti della pedagogia generale; quindi, a un tempo, sta a sé come epistemologia e axiologia [...]. Oggi [...] al centro dello stemma cognitivo della pedagogia stanno le scienze [...] e la filosofia tiene ancora banco, ma in posizione più defilata, come attività di raccordo/integrazione critica, sia nella direzione del controllo formale di questo complesso apparato di discorsi, sia nella direzione della decantazione e/o “ricomposizione” di contenuti specifici [...] del fare pedagogia.³¹

Per contro, Vanna Iori, dopo averla distinta da una mera analisi del linguaggio pedagogico, esclude ogni possibile identità tra filosofia dell’educazione, “ambito dei riferimenti valoriali per l’educazione”, ed epistemologia pedagogica,³² rivendicando altresì una “metapedagogia” interna alla pedagogia stessa quale “teoria della teoria”³³ (cfr. anche Brezinka, 1980):

La filosofia dell’educazione è una riflessione sull’educazione che analizza la natura dell’evento educativo, i principi, i fini, i valori. Si differenzia quindi dalla pedagogia nella sua dimensione pratica, dalla ricerca empirica e anche dalla teoresi pedagogica intesa come destinata alla pratica, ovvero per l’educazione (Izzo, 1998), ma è alquanto vicina alla teoresi pedagogica come riflessione sull’educazione: qualche pedagogista ritiene che vi sia coincidenza (Acone, 1986; Visalberghi, 1978).³⁴

È lecito, poi, considerarla “una branca della filosofia”?³⁵ Se Iori lo esclude nettamente, Reboul puntualizza che

³¹ Ivi, pp. 7-11.

³² V. Iori, *Filosofia dell’educazione*, cit., p. 47. “L’epistemologia pedagogica è una riflessione teoretica o *metateoretica* sul discorso pedagogico che si avvale dell’epistemologia generale. L’epistemologia appartiene alla filosofia e si riferisce alla scienza. Qualsiasi discorso di epistemologia legato alle varie discipline pedagogiche non può prescindere dall’*epistemologia generale* (come teoria generale della conoscenza). L’esigenza di rigore scientifico nella ricerca educativa è legato alla filosofia poiché l’epistemologia pedagogica è un discorso di filosofia della scienza riferito alla pedagogia. Pertanto non coincide con la filosofia dell’educazione, ma elabora una rigorosità scientifica del discorso sull’educazione [...]” (ivi, p. 43).

³³ Ivi, p. 27.

³⁴ Ivi, p. 32.

³⁵ O. Reboul, “La filosofia dell’educazione”, in G. Mialaret (a cura di), *Introduzione alle scienze dell’educazione*, Laterza, Roma - Bari, 1989, p. 41.

[...] essa è una disciplina specifica rispetto alle altre branche della filosofia – filosofia della scienza, del diritto, dell’arte, etc. – poiché essa ha un suo settore ben distinto e ben definito: l’educazione.³⁶

Personalmente ritengo chiarificatrice – quanto meno rispetto al mio modo di guardare alla questione – la posizione di Riccardo Massa:

Occorre [...] prendere atto che il termine ‘pedagogia’ sta a indicare storicamente l’insieme di tutti i discorsi teorico-pratici sull’educazione, anche se poi nella tradizione accademica tra Ottocento e Novecento è venuto a indicare una disciplina di tipo filosofico. E occorre prendere atto che oggi essa è invece dissolta in una molteplicità di scienze dell’educazione e di tecnologie didattiche, che lascia però lo spazio per la costruzione di una nuova scienza pedagogica [...]. Tutto questo però non esclude [...] una filosofia dell’educazione non più identificata con l’intera filosofia, ma intesa come una disciplina filosofica specialistica interna alla cultura filosofica in senso stretto [...]. Vale a dire [...] una riflessione e [...] un’analisi teoretica, capaci di utilizzare strumenti squisitamente filosofici, sulla concreta esperienza educativa e sul sapere pedagogico stesso, a partire criticamente tanto dall’una quanto dall’altro. Non più dunque una deduzione aprioristica dai vari sistemi filosofici di determinate implicazioni pedagogiche, ma una speculazione di tipo fenomenologico, o strutturalistico, o dialogico, o ermeneutico, a seconda degli assunti culturali adottati, qualificata però da tolleranza epistemologica e da pluralismo metodologico.³⁷

Consapevole che “pedagogia e scienze dell’educazione sono sempre più esposte al rischio di allargare il solco che le separa dalla filosofia” a causa di “un antico ‘complesso scienziata’ e un correlativo pregiudizio antifilosofico [...] cui pone capo una pedagogia filosofica preoccupata di distinguersi non solo dalla filosofia e dalle scienze dell’educazione, ma anche da qualunque formalizzazione epistemologica”,³⁸ Massa prefigura “una filosofia critica dell’educazione come ambito specialistico di lavoro filosofico”,³⁹ come

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ R. Massa, *Istituzioni di pedagogia e scienze dell’educazione*, cit., p. 193.

³⁸ R. Massa., “Introduzione” a R. Mantegazza, *Filosofia dell’educazione*, Bruno Mondadori, Milano, 1998, pp. 7-10.

³⁹ R. Massa, *Istituzioni di pedagogia e scienze dell’educazione*, cit., p. 220.

disciplina pedagogica e filosofica a un tempo, non confusa con la pedagogia generale e ben distinta sia dall'epistemologia pedagogica sia da una scienza pedagogica di taglio clinico.⁴⁰

Nell'introdurre, così, l'opera dell'allievo Raffaele Mantegazza, il maestro chiosa:

[...] la filosofia dell'educazione, proprio ribadendo la sua identità, fa parte sia delle discipline filosofiche sia di quelle pedagogiche, e può contribuire autonomamente tanto alla ricerca teorica sviluppata in ciascuno di questi ambiti quanto al loro arricchimento reciproco.⁴¹

Una filosofia dell'educazione, quella massiana, che, come riporta Cambi,⁴² gravita intorno a tre riferimenti teorici principali (Foucault, Althusser e Freud) e da questi eredita o desume - tra gli altri - i motivi della cura di sé, della materialità educativa e di uno sguardo clinico-ermeneutico.

La filosofia dell'educazione di Massa è [...] un dispositivo non solo riflessivo, autoriflessivo, "contemplativo", è - già al suo inizio, nel suo costituirsi - immersa nei problemi, funzionale a una loro interpretazione e ri-progettazione: è una filosofia *materiale*, appunto.⁴³

Una filosofia i cui "nodi problematici centrali"⁴⁴ sono l'epistemologia ("[un] discorso pedagogico in grado di corrispondere alla specificità concreta e vivente dell'esperienza educativa"),⁴⁵ il soggetto ("corpo sociale" e "libidico", individuo "in carne e ossa [...] esistenzialmente definito e storicamente 'gettato' ") e la categoria di formazione ("oggetto" precipuo e "specificità epistemica" della pedagogia).⁴⁶

⁴⁰ Id., "Introduzione" a R. Mantegazza, *Filosofia dell'educazione*, cit., p. 11.

⁴¹ *Ibid.*, p. 12.

⁴² Cfr. F. Cambi, "Il filosofo dell'educazione", in A. Rezzara (a cura di), *Dalla scienza pedagogica alla clinica della formazione. Sul pensiero e l'opera di Riccardo Massa*, FrancoAngeli, Milano, 2004, pp. 77-89.

⁴³ *Ivi*, p. 84.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ R. Massa, *La scienza pedagogica*, La Nuova Italia, Firenze, 1975, p. 190.

⁴⁶ F. Cambi, "Il filosofo dell'educazione", cit., pp. 85-86.

3. Filosofia della formazione in età adulta e prassi educativa

Un simile tentativo di definire la filosofia dell'educazione ci è, allora, utile quando, tornando all'argomentazione di Demetrio, ci imbattiamo in quella che l'autore ci presenta come una sua articolazione o sottodisciplina: la filosofia dell'educazione degli adulti.⁴⁷

È solo in tempi relativamente recenti che l'educazione permanente si è configurata come "specifico campo del sapere, della ricerca e della didattica"⁴⁸ in seno alle scienze della formazione, ma, come già ampiamente dimostrato, le sue "origini si perdono nel tempo"⁴⁹ ed è forte il suo legame con la filosofia. Ora, a lungo la filosofia dell'educazione ha considerato l'adulto come "un 'ente' predefinito, un'essenza immutabile", indicando "ai non ancora adulti [...] la via dell'imitazione, della mimesi"; se invece l'adulto viene visto quale "approdo temporaneo" e "nodo di contraddizioni irrisolvibili", come una "manifestazione [...] di un'incertezza",⁵⁰ si giunge necessariamente a dover ridefinire la nozione stessa di "adulità",⁵¹ distinguendola dal concetto di "maturità", artificiosamente sovrappostogli.

Per lungo tempo la parola adulto è stata considerata grammaticalmente un aggettivo, apparso, fra l'altro, soltanto alla fine del XVI secolo per indicare un vivente (animale, pianta, essere umano) giunto alla fine dell'infanzia. Tale aggettivo qualificativo deriva dal participio passato *adultus* del verbo latino *adolesco* da cui anche il sostantivo *adolescente*. L'adulto, in senso stretto, è colui che ha cessato di crescere [...]. Come può esistere un'educazione degli adulti senza prospettiva alcuna di cambiamento, ovvero di crescita, del soggetto che ne è coinvolto? Non è dunque allora giunto il momento di rifondare il senso della parola adulto?"⁵²

⁴⁷ Cfr. D. Demetrio, *Filosofia dell'educazione ed età adulta*, cit.; Id., *Manuale di educazione degli adulti*, cit., pp. 135-180; J. Mezirow, *Apprendimento e trasformazione* (1991), trad. it., Cortina, Milano, 2003, pp. 192-195.

⁴⁸ F. Frabboni, F. Pinto Minerva, G. Trebisacce, "Prefazione" a D. Demetrio, *Manuale di educazione degli adulti*, cit., p. IX.

⁴⁹ D. Demetrio, *Manuale di educazione degli adulti*, cit., p. 3.

⁵⁰ D. Demetrio, *Filosofia dell'educazione ed età adulta*, cit., p. 57.

⁵¹ D. Demetrio, "Adulità", in *Adulità*, n. 1, marzo 1995a, Guerini e Associati, Milano.

⁵² J. P. Boutinet, *Psychologie de la vie adulte*, PUF, Paris, 1995, pp. 10-11, op. cit. in D. Demetrio, *Filosofia dell'educazione ed età adulta*, cit., p. 13.

Duccio Demetrio - a tal proposito - sottolinea che

l'aggettivo si sostantivizza tra il XVIII e il XIX secolo, e [che] soltanto agli inizi del XX i dizionari incominciano a includerlo ufficialmente in riferimento a ideali di equilibrio, tranquillità, successo in un arco di vita di quarant'anni (circa dai 20-25 ai 60-65)".⁵³

Esso implica, per il senso comune, il raggiungimento di "una serie di obiettivi evolutivi [...] che permettano di realizzarsi [...] con coerenza, determinazione, disponibilità a superare gli ostacoli, flessibilità" e il conseguimento di una "sempre maggiore autonomizzazione dinanzi ai rischi esistenziali", una certa capacità di "resistenza ai periodi di crisi".⁵⁴

Un altro studioso, Guy Avanzini, si spinge a individuare dei veri e propri "indici di aduttà", quali

[la] capacità di bastare a se stessi, di non affidarsi più a una tutela [...] rispetto [ai] livelli [...] economico, attraverso l'acquisizione e il possesso di uno statuto professionale o di una qualifica [...], affettivo, attraverso la costituzione di una rete di relazioni scelte liberamente, [e] sociale, attraverso il conseguimento di una padronanza di giudicare, di una stabilità nelle scelte e di una razionalità di condotta, nel rispetto degli impegni contratti con gli altri [...],⁵⁵

ammettendo, d'altra parte, che "anche il più probò tra gli adulti con difficoltà riuscirebbe a riconoscersi in questo ritratto edificante".⁵⁶

Una simile concezione di "aduttà"⁵⁷ è, pertanto, profondamente inadeguata e, secondo Demetrio, la filosofia è chiamata a formulare un nuovo paradigma descrittivo di "tutto ciò che accade nella traiettoria individuale di una vita adulta condivisa con altri adulti o nel contatto con

⁵³ Ivi, p. 13.

⁵⁴ Ivi, pp. 13-14.

⁵⁵ G. Avanzini, *L'education des adultes*, Anthropos, Paris, 1996, p. 50, cit. in D. Demetrio, *Filosofia dell'educazione ed età adulta*, cit., p. 17.

⁵⁶ Ivi, p. 55, cit. in D. Demetrio, *Filosofia dell'educazione ed età adulta*, cit., p. 20.

⁵⁷ In un tale neologismo, comparso in Italia verso la fine degli anni Ottanta, calco dell'inglese *adulthood* e del francese *adulthood*, "si è voluto includere la categoria di 'complessità' sia di una condizione esistenziale sia di uno stato psicologico friabile [e] di un ruolo sociale altrettanto suscettibile di variazioni [e] cambiamenti [...]" (D. Demetrio, "Introduzione" a J. Mezirow, *Apprendimento e trasformazione*, cit., 2003a, p. XIV).

altre generazioni, e, nondimeno, nella riflessione tra sé e sé”,⁵⁸ come già hanno provveduto a fare le altre scienze umane.

A tal fine egli propone - mutuandoli dalla letteratura internazionale - l'introduzione di nuovi concetti, più dinamici, “volti a [meglio] esprimere un tempo lungo e prolungabile, complesso e intricato”:⁵⁹

Ecco apparire la nozione di “adultescenza” (a indicare un processo di conquista identitaria all'interno degli anni adulti rispetto alla carriera, al proprio ruolo, alle responsabilità diverse ecc.), nonché di “maturescenza”, che esprime uno sviluppo per lo più interiore e di carattere assolutamente personale, come ulteriore perfezionamento nella conoscenza di sé non connessa con esigenze materiali e funzionali alla propria adultità. Se pertanto nella adultescenza assistiamo a progressivi miglioramenti (in ambito professionale, relazionale, magistrale riferito ad altri ecc.), la maturescenza [...] costituisce una dimensione evolutiva di cui l'adulto si fa carico per traghettarsi ben oltre gli anni maturi e per farne una sua meta prettamente di tono filosofico, religioso, spirituale, o soltanto introspettivo.⁶⁰

E ancora:

La maturescenza è [...] tensione di speranza verso un dopo ancora sconosciuto o verso un prima che è già stato e che occorre ridecifrare trasformandolo in dopo. Anche il passato è un non essere ancora se, autobiograficamente, siamo disposti a rileggere la nostra vita, a reinterpretarla, a scoprire motivi e aspetti di essa che ci sfuggivano quando li vivevamo.⁶¹

È, allora, una filosofia “matura” quella che “mette in discussione una idea di maturità che non diviene”⁶² dal momento che

[...] tutti diventano adulti e vanno verso la vecchiaia, [ma] non tutti

⁵⁸ D. Demetrio, *Filosofia dell'educazione ed età adulta*, cit., p. 16.

⁵⁹ Ivi, p. 14.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Ivi, pp. 133-134. Cfr. anche C. Attias-Donfut, *Sociologie des générations, l'empreinte du temps*, PUF, Paris, 1988, p. 98: “Il termine maturescenza sottolinea la continuità temporale di una crescita che vede, fra l'altro, generazioni diverse interagire con gli stessi problemi; inoltre, a differenza del concetto di maturità, troppo statico, indica quanto ancora siano cruciali i cambiamenti che si verificano in questo periodo della vita” (cit. in D. Demetrio, “Introduzione” a J. Mezirow, *Apprendimento e trasformazione*, cit., p. XVIII).

⁶² D. Demetrio, *Filosofia dell'educazione ed età adulta*, cit., p. XVII.

diventano maturi, e chi lo diventa scopre che quanto definisce, dentro di sé, con questo nome è tensione fremente, insoddisfazione, inquietudine di ricerca e altra vita.⁶³

Una simile “filosofia del non-ancora”⁶⁴ può persino arrivare ad “azzardare l’ipotesi che la maturità” – come tradizionalmente concepita – “costituisca [...] un danno per l’evoluzione del soggetto, e che l’immaturità, in quanto condizione di instabilità e disequilibrio”, oltre a rispecchiare più fedelmente i vissuti dei singoli individui,

rappresenti uno *status*, visibile/invisibile, di grande fertilità [...] per la crescita permanente [...].⁶⁵

Si apre, così,

tra adulescenza e maturescenza, nella possibilità di una ‘immaturescenza’ [...] [una] terza via capace di rinnovare l’una e l’altra dimensione del proprio essere nel mondo della vita e nel mondo della propria vita interiore [...].⁶⁶

Questo “filosofare [...] *in corpore vili*”, un filosofare della vita vissuta è stato, secondo Demetrio, coltivato, nel corso del secolo scorso, molto di più da quelli che egli definisce “filosofi ‘per caso’”⁶⁷ che non dalla tradizione filosofica ufficiale, ovvero dagli psicoanalisti, tra i quali cita Freud, Jung e Adler, cui andrebbe il merito di avere

[...] offerto interessanti analisi della specifica condizione adulta adottando il metodo clinico. Ascoltando cioè storie e racconti, studiando autobiografie [...], servendosi di quelle pratiche interlocutorie che già il metodo socratico aveva indicato in quanto via conoscitiva insostituibile [...]. Per questo le psicoanalisi, le psicologie del profondo e psicodinamiche hanno tutte avuto origine dal pensiero filosofico e propongono ai loro pazienti filosofie di vita

⁶³ Ivi, p. XVI. L’inquietudine viene allora riabilitata e valorizzata in quanto componente costitutiva di un altro modo di intendere la maturità - cfr. D. Demetrio, “Introduzione” a J. Mezirow, *Apprendimento e trasformazione*, cit. “La maturità, seguendo Mezirow [...] si disegna in quanto comportamento non soltanto sintonico con le fasi della crescita canoniche, ma in quanto *forma mentis et animi* ravvisabile in tappe esistenziali pre- o post- adulte” (ivi, p. XIX). Cfr. anche A. Carotenuto, *La strategia di Peter Pan*, Bompiani, Milano, 1995.

⁶⁴ D. Demetrio, *Filosofia dell’educazione ed età adulta*, cit., pp. 133-134.

⁶⁵ Ivi, p. 20. Cfr. anche Lapassade, 1975; Demetrio, 1998.

⁶⁶ D. Demetrio, *Filosofia dell’educazione ed età adulta*, cit., p. 22.

⁶⁷ Ivi, pp. 8, 22.

per affrontare il mondo, per sopportarne la pena, svolgendo in tal modo [...] un compito di educazione al filosofare a partire da sé [...].⁶⁸

È infatti grazie a loro se è stato possibile

[...] scoprire [...] che cosa si nascondesse di maturo dietro un volto, un gesto, una parola puerile, oppure quanto di infante fosse presente ancora in un corpo ormai nella pienezza del suo destino genetico [...] [e comprendere] che forse l'accumularsi degli anni non sancisce, per lo meno sempre, il superamento delle tappe precedenti [...], che la vita interiore [...] è altra cosa rispetto alla vita che soggiace alle leggi del tempo cronologico.⁶⁹

Personalmente non posso che essere d'accordo, ma non ritengo che una siffatta "filosoficità" sia stata casuale - anzi; pertanto preferisco pensare agli autori citati quali "filosofi inconsapevoli di esserlo e spesso dileggiati come non-filosofi" o "filosofi 'spuri'" o, ancora, "non filosofi di professione"⁷⁰, ma - di fatto - filosofi, riservandomi di approfondire la tematica più avanti nel corso del presente lavoro.

Lo stesso Demetrio, d'altro canto, rileva quanto sia

erroneo, e tipico dei filosofi [accademici], [...] il tacciare di deriva psicologista il pensiero di chi - nelle stanze dell'intimità e dell'impudicizia analitica, terapeutica - ha saputo svelare regioni dell'inquietudine non altrimenti avvicinabili. Le psicoanalisi, in quanto indagatrici del non adulto, del non maturo, negli anni della adultità e della maturità, della paradossalità, delle miserie, dei vizi più sordidi e indicibili [...], costituiscono una via radicale per l'accesso a temi esistenziali che la filosofia ha certo individuato in una chiave ontologica e generalizzante. Tali scuole, nelle ascendenze più diverse, si incontrano con le correnti del pensiero [antico] dianzi citate quando mettono al centro, più che la guarigione o le promesse rassicuranti di sanare i mali della psiche e dell'anima, l'incessante ricerca di un senso esistenziale. Quando [...] svolgono un compito di aiuto e di sostegno arricchendo il sapere dei loro interlocutori, stimolando un incessante lavoro di sé che vada oltre se stessi,

⁶⁸ Ivi, p. 34. Il "metodo della neodialettica socratica" verrà poi "raccolto dalla stessa educazione degli adulti, in quanto metodo elettivo basato sul coinvolgimento, a partire dall'esperienza e dalla storia personale del discente adulto" (ivi, p. 36). Cfr. anche Knowles, 1993.

⁶⁹ Ivi, p. 22.

⁷⁰ Ivi, pp. 150, 122, 34.

per aprire le menti e le azioni al possibile, per ricondurle all'osare e alla accettazione della condizione adulta, aspirando a un oltrepassamento del presente. Nella fatica perseverante di stimolare a rimettersi in discussione ben oltre le esistentività quotidiane (relazionali, famigliari, professionali ecc.), oltre le affezioni umorali e del carattere, nell'apertura al riconoscimento dei grandi temi esistenziali. In tal modo dimostrandosi pratiche al contempo filosofiche ed educative.⁷¹

Di particolare rilevanza ai fini di una filosofia della formazione in età adulta è soprattutto la figura di Carl Gustav Jung a motivo della centralità da lui accordata al "tema del ciclo di vita non in una concezione degenerativa bensì evolutiva"⁷² nell'ambito delle sue elaborazioni teoriche, dalle quali emerge con chiarezza una concezione della maturità affine alla "maturescenza".

Jung riprende innanzitutto i simboli e le metafore delle stagioni e delle ore della giornata⁷³ riproponendo la maturità nel suo essere lo *zenit* della vita [...]. La transizione dell'età meridiana, che prima non era mai stata tematizzata, pur se riconoscibile nelle inquietudini delle biografie di innumerevoli filosofi tra i 40-50 anni, diventa, per la psicologia analitica di Jung, il luogo elettivo di una ricerca irriducibile ai meri aspetti patogeni [...]. Per Jung, tutto ciò che costituisce l'incontro metaforico con [...] gli aspetti infantili, adolescenziali e primordiali impegna la coscienza nella reazione a quanto ostacola la propria evoluzione maturativa [...], il che implica la ricerca di nuovi equilibri e il perseguimento di un sentimento di pienezza e di benessere tra il conscio e l'inconscio [...]. L'autoeducazione junghiana, ché la eventuale terapia tale attitudine di cura e filosofica deve indurre, restituisce all'adulto il suo lavoro solitario su di sé.⁷⁴

Ciò nondimeno, nonostante la sua critica serrata alla "filosofia pura", lo stesso Demetrio rileva le tracce di una "ermeneutica dell'età adulta"⁷⁵ interna allo stesso perimetro filosofico *strictu sensu*, quella "filosofia dell'inquietudine" che, tra nichilismo nietzschiano, fenomenologia, esistenzialismo, personalismo e introspezionismo biografico - peraltro "sulla scia [...] di non poche suggestioni che troviamo nei classici" greco-romani, alla luce degli studi di Foucault, e nel pensiero degli "antesignani

⁷¹ D. Demetrio, *Filosofia dell'educazione ed età adulta*, cit., p. 122.

⁷² Ivi, p. 123.

⁷³ Tra i celebri precedenti si possono annoverare Pitagora e Spinoza.

⁷⁴ D. Demetrio, *Filosofia dell'educazione ed età adulta*, cit., pp. 123-124.

⁷⁵ Ivi, p. 109.

Schopenhauer e Kierkegaard⁷⁶ – precede (e nella maggior parte dei casi affianca) la psicoanalisi, facendole strada.⁷⁷

La filosofia della formazione degli adulti che delinea Demetrio, allora, sa “trasformarsi in pratica educativa” e individua come sue “regioni elettive”:

- la “*maturità pensata*”, ovvero quella “ermeneutica di sé che il neofilosofo realizza [...] attraverso la pratica della scrittura autobiografica”;
- la “*maturità autoanalitica*”, allorché “l’autoanalisi diventa un metodo e un mezzo di autoformazione mentale [...], un modo di essere, oltre che di conoscere e conoscersi”;
- la “*maturità del distacco*”, quella “impossibile educazione a lasciare la vita e all’essere lasciati [...], [l’] arte antica non solo dell’imparare a morire o della longevità [...] bensì [...] [del comprendere] come ci rapportiamo al morire e alla sofferenza degli altri”;
- la “*maturità autobiografica*” che consiste nel “fare filosofia di sé attraverso il porsi delle domande che rinviano al presente che si è diventati [...], [assumendo] la scrittura della propria vita [...] con responsabilità matura”.⁷⁸

Occorre, però, facendo ricorso al pensiero massiano, analizzare con attenzione il termine “formazione”.

[Esso ricorre] sia nella tradizione pedagogica sia nell’attualità culturale [e] [...] riproduce in qualche modo al proprio interno la contrapposizione tra educazione e istruzione ma [...] sembra al tempo stesso consentire di superarla [...]. Si tratta di un termine dai molteplici significati, a seconda del contesto di riferimento e dell’uso che se ne fa. Formazione ad esempio può [...] far pensare al romanzo individuale in cui si costruisce il modo di essere di ciascuno, al romanzo di formazione appunto [...]. È qui in gioco la dimensione vitale ed esistenziale del processo educativo, legata sia a quella che viene chiamata formazione diffusa in un certo contesto sociale, sia soprattutto alla vita familiare, ai rapporti con gli altri, alle vicissitudini

⁷⁶ Ivi, p. 105.

⁷⁷ *Ibidem*. Tra i grandi del pensiero citati troviamo Platone, gli stoici, Marco Aurelio, Agostino, Montaigne, Leibniz, Rousseau, Schleiermacher, Dilthey, Husserl, Merleau-Ponty, Heidegger, Arendt, Jaspers, Camus, Sartre, Marcel, Mounier, Zambrano, Derrida e Ricoeur.

⁷⁸ D. Demetrio, *Filosofia dell’educazione ed età adulta*, cit., pp. 139-147.

personali, all'allargarsi dell'esperienza, al viaggio e all'avventura, alle varie acquisizioni culturali, all'inserimento nel mondo adulto, al di là di qualunque intenzione determinata. Qui formazione sta in fin dei conti per educazione in senso lato, o meglio per il suo versante soggettivo.

Da un punto di vista più tipicamente pedagogico e anche scolastico, il termine di formazione viene invece a indicare un processo istituzionalmente orientato, volto all'acquisizione dei fondamenti della cultura (e magari di certe modalità comportamentali) [...]. Formazione sta anche, nell'uso tradizionale e in quello comune, per educazione integrale rispetto a un modello determinato, che implica appunto una certa strutturazione organica della personalità [...]. Il termine 'formazione' si rende d'altro canto più disponibile per il passaggio del discorso pedagogico a un alone meno impalpabile o meno riduttivo di quanto quei due altri termini, spesso malamente usati, abbiano poi indotto, sottolineandone appunto la dimensione intenzionale e istituzionale così come viene oggi concretamente a porsi di fronte a questioni sociali sempre più complesse, ma anche quella esistenziale ed effettuale.⁷⁹

Qualora la formazione non venga, quindi, “considerata soltanto una tecnologia che eroga saperi per l'adattamento ai contesti organizzativi, per il miglioramento di capacità, competenze e gestioni di ruolo [o] per l'incremento [di] consumi e produzioni”,⁸⁰ allora

la stessa filosofia dell'educazione può svolgere un ruolo pedagogico diretto [...], funzionale [...] all'innesto di processi [...] di maturazione esistenziale [...]. In quanto maieuta, sollecitatore, accompagnatore di esperienze intellettuali e umane anche difficili [...] l'educatore, laddove non *rinunci* a interrogare la propria e altrui vita e a insegnare ad altri a fare lo stesso, si *scopre e rivela filosofo*. Dell'educazione in particolare, se appunto il corso della vita (adulta, nel nostro caso) e i temi della maturabilità diventano l'oggetto della discussione e della rappresentazione simbolica del proprio essere al mondo [...].⁸¹

⁷⁹ R. Massa, *Istituzioni di pedagogia e scienze dell'educazione*, cit., pp. 566-569.

⁸⁰ “Sappiamo [...] che la formazione [...] può [infatti] indicare sia la storia di formazione della persona, sia l'idea di un processo di sviluppo e di tensione verso la realizzazione della 'forma', sia la formazione professionale e aziendale, quindi una pratica sociale organizzata, strutturata, intenzionale, sia l'idea di *paideia* e poi di *bildung* [...] come crescita, maturazione e armonizzazione verso un fine ideale attraverso l'incontro con la cultura, sia anche l'idea di un gesto istituente, selettivo e organizzativo” (M. G. Riva, *Studio “clinico” sulla formazione*, cit., p. 12).

⁸¹ D. Demetrio, *Filosofia dell'educazione ed età adulta*, cit., pp. 137-138.

“Interrogare la propria e altrui vita” significa, allora, pensare per racconti, per storie, narrazioni che “il pensatore-soggetto sintetizza mentalmente dopo aver osservato, patito, gustato delle diverse forme viventi esistenzialmente attraversate”:⁸² si tratta di

un filosofare come narrazione di sé e del mondo sensibile, di cui fa parte anche quanto culturalmente apprendiamo grazie alla mediazione di altri narratori [...]. Se la filosofia così intesa si occupa di educazione e di età adulta, si occuperà di un’educazione in quanto incontro tra un adulto [...] [e] altre narrazioni che potranno coinvolgerlo e indurlo a trasformare quegli stessi racconti arricchendoli e arricchendosi. Là dove le storie vengono [solo] riproposte, [infatti, esse] possono generare apprendimento [...], ma non necessariamente mutamenti.⁸³

4. Filosofia e “cura”

Il forte nesso tra “cura” e filosofia è noto: la Cura è la struttura dell’esistenza⁸⁴ che si declina in differenti direzioni principali e si concretizza in più regioni fenomenologiche (educazione, vita familiare, relazione tra pari ecc.).⁸⁵ In quanto *merimna* è “lavoro del vivere per preservare l’ente che noi siamo” e come *epimèleia* è “arte dell’esistere per far fiorire l’esserci”,⁸⁶ categoria universale dell’esperienza umana, “pratica dell’agire con attenzione”.⁸⁷ La cura “accade in una relazione”⁸⁸ e in quanto tensione conoscitiva intenzionata dalla ricerca del bene per sé e per l’altro è una pratica etica e pedagogica:⁸⁹ “la cura è sempre formazione (e viceversa)”.⁹⁰

Allorché si presenti sotto forma di *therapeía*, la cura è “chiamata a lenire la sofferenza”, tanto del corpo quanto dell’anima: in questo secondo

⁸² Ivi, pp. 50-51.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), trad. it., Longanesi, Milano, 1976; C. Palmieri, *La cura educativa Riflessioni ed esperienze tra le pieghe dell’educare*, FrancoAngeli, Milano, 2000.

⁸⁵ Cfr. L. Mortari, *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina, Milano, 2015.

⁸⁶ Ivi, p. 35.

⁸⁷ L. Formenti (a cura di), *Attraversare la cura*, cit., p. 9.

⁸⁸ Ivi, p. 80.

⁸⁹ Cfr. C. Palmieri, *La cura nell’esperienza educativa*, in A. Rezzara, S. Ulivieri Stiozzi (a cura di), *Formazione clinica e risorse umane*, FrancoAngeli, Milano, 2004, pp. 111-142.

⁹⁰ L. Formenti, A. Prandin, “Al di là delle intenzioni: divenire sistemici a Philo”, in C. Mirabelli, A. Prandin (a cura di), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, cit., pp. 41-58.

caso essa, però, si differenzia nettamente dalla *iatreia*, attività medica che rimanda alla contemporanea *cure*; è infatti “azione [...] che tiene in conto la persona nella sua complessità e si occupa anche delle dimensioni spirituali dell’esperienza”,⁹¹ corrispondendo più propriamente a quella che oggi denominiamo *care*. Di una tale “terapia” abbiamo sempre tutti necessità dal momento che “dolore e vita si appartengono reciprocamente”.⁹²

In questo senso “il filosofare è terapia dell’anima [...], è un mettersi al servizio della verità”⁹³ se, peraltro, recuperiamo uno degli originari significati dell’antico verbo greco *therapeuein*, che, oltre ad indicare il fare medico del guarire, designava l’attività del tributare un culto, del mettersi al servizio. La “cura” in quanto “terapia” è qui intesa come ricerca-culto della verità e conoscenza di sé: “[...] conoscenza, cura e formazione - non solo di sé, ma dell’altro e del mondo, sono indissolubilmente legate”,⁹⁴ ma occorre “attraversare sé per liberarsi da sé. In questo senso si può ben dire che l’autobiografia è terapia”.⁹⁵

Dunque cura come narrazione di sé “in funzione autoterapeutica”,⁹⁶ come scrive Duccio Demetrio che, seguito dal nutrito gruppo della Libera Università dell’Autobiografia di Anghiari, rivolge - come si è visto - alla coscienza autobiografica e all’educazione interiore la propria attenzione pedagogica, di nuovo recuperando - tramite Foucault - e attualizzando l’*epiméleia* della tarda antichità (cfr. stoici, epicurei e loro epigoni latini).⁹⁷

“Cura” è filosofia, “cura” è educazione, “cura” è auto-biografia, “cura” è “terapia”. E all’incrocio di questi sentieri si trovano le già citate pratiche filosofiche rinnovate che Romano Màdera e il gruppo di Philo offrono per

⁹¹ L. Mortari, *Filosofia della cura*, cit., p. 27.

⁹² Plutarco, *Sulla serenità dell’anima*, Archinto, Milano, 2004.

⁹³ S. Natoli, “Prefazione”, in C. Brentari, R. Màdera, S. Natoli, L. V. Tarca, *Pratiche filosofiche e cura di sé*, cit., pp. 3-4.

⁹⁴ L. Formenti (a cura di), *Attraversare la cura*, cit., p. 8.

⁹⁵ S. Natoli, “Prefazione”, in C. Brentari, R. Màdera, S. Natoli, L. V. Tarca, *Pratiche filosofiche e cura di sé*, cit., p. 4.

⁹⁶ D. Demetrio, *Raccontarsi. L’autobiografia come cura di sé*, Raffaello Cortina, Milano, 1995b, p. 45.

⁹⁷ Richiamandosi al precetto delfico del *gnòthi seautòn*, Foucault evidenzia l’errore di “ridurlo a ‘consiglio tecnico’, [a] una regola da osservare in vista della consultazione dell’oracolo” e sottolinea come proprio l’*epimeleisthai heautou* avesse “la funzione essenziale [...] di *rendere operativa* la massima delfica” in quanto la conoscenza di sé è il principale requisito della cura di sé. Cfr. L. Formenti, *La formazione autobiografica*, cit., pp. 18-19 e M. Foucault, “Tecnologie del sé”, in L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton (a cura di), *Un seminario con Michel Foucault* (1988), trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1992.

“esercitarsi al *mestiere di vivere*”,⁹⁸ praticando con rigore e creatività quella “interconnessione [...] tra saperi” nella cui fecondità ho sempre creduto, muovendo da tempo i miei passi in territori di confine.⁹⁹

Nell’ampio panorama delle pratiche filosofiche contemporanee¹⁰⁰ la proposta maderiana spicca, infatti, proprio per il coraggioso e felice proposito di sperimentare nella filosofia biografica “una sintesi innovativa”¹⁰¹ tra la sapienza degli antichi e la psicoanalisi junghiana anche grazie a uno ‘sguardo sistemico’ che arricchisce tanto la psicologia del profondo quanto le pratiche auto-biografiche mettendo entrambe “in guardia contro le derive autoreferenziali”.¹⁰²

Una simile sfida non può, dunque, che riconnettersi, almeno in parte, al mai sopito dibattito sullo statuto epistemologico della psicoanalisi e al conseguente impegno politico e sociale per il riconoscimento giuridico della psicoanalisi laica al di fuori del quadro normativo imposto dalle vigenti disposizioni nazionali in materia di psicoterapia, vivificandoli a sua volta.¹⁰³

5. La psicoanalisi come scienza della formazione

È ora possibile – riprendendo in parte le conclusioni di un mio precedente lavoro¹⁰⁴ e integrandole con quanto qui esposto – soffermarsi sul rapporto tra psicoanalisi e scienze della formazione.

⁹⁸ C. Mirabelli, A. Prandin (a cura di), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, cit., p. 7.

⁹⁹ Cfr. A. I. Daddi, 2011, 2014, 2015b, 2015c, 2015d, 2015e, 2015f, 2016a.

¹⁰⁰ Tra cui i più vicini fenomeni della consulenza e del *counseling* filosofici, ma anche il Dialogo socratico, la *Kinderphilosophie*, la *Philosophy in Business*, i caffè filosofici, il turismo filosofico ecc.

¹⁰¹ R. Madera, “Dalle origini di Philo uno sguardo sul metodo”, in C. Mirabelli, A. Prandin (a cura di), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, cit., p. 17.

¹⁰² C. Baracchi, “Il fantasma dell’anima e alcune storie”, in C. Mirabelli, A. Prandin (a cura di), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, cit., p. 112.

¹⁰³ Cfr. E. Perrella *Psicanalisi e diritto*, cit.; Id., *Dietro il divano*, cit.; Id. (a cura di), *Professione psicanalisi*, cit.; G. B. Contri, *Libertà di psicologia*, Sic Edizioni, Milano, 1999; A. Ballabio, G. B. Contri, M. D. Contri, *La questione laica*, cit.; S. Aouillé *et al.*, *Manifesto per la psicanalisi*, cit. E ancora: “Il paesaggio attuale è culturalmente ricco e vivace, ma [...] è la burocrazia, oggi, la camicia di forza che tenta di imbrigliare la volatilità della psiche. E la psicoanalisi è ancora impegnata nell’inseguimento dell’impresa perduta, quell’ideale di scientificità ricercato fin dalle origini [...]” (N. Janigro, “Psicologie del profondo tra passato e futuro”, in C. Mirabelli, A. Prandin (a cura di), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, cit., p. 83).

¹⁰⁴ Cfr. A. I. Daddi, “Per una pedagogia psicoanalitica”, cit.

Allorché, a quasi un secolo dai primi fiduciosi e utopistici tentativi di una 'generosa' ed ingenua applicazione della psicologia del profondo all'educazione (cfr. Massa, 2000), nell'assumere la prospettiva di una pedagogia psicoanalitica, si volesse configurare l'ipotesi di sviluppare una disciplina autonoma "sulla base di una sostanziale continuità e complementarità tra gli obiettivi e gli strumenti"¹⁰⁵ dei due saperi [...], sarebbe ormai evidente quanto un simile progetto ad oggi non possa più apparire né realistico, né tanto meno opportuno [...]. Resta comunque evidente una portata propriamente pedagogica insita nello stesso processo analitico in sede terapeutica, quale forma di "post-educazione"¹⁰⁶ e l'indubbia utilità di una formazione psicoanalitica degli educatori, quando non di un'analisi personale, ai fini di una maggior conoscenza di sé a livello profondo e dell'acquisizione di specifici strumenti di controllo ed elaborazione dei propri vissuti interni nel *setting* educativo.¹⁰⁷ È stato infatti ampiamente dimostrato come la pedagogia possa attingere dalla psicoanalisi "conoscenze imprescindibili a proposito della psiche infantile e sulle dinamiche di gruppo, nonché indicazioni preziose circa la strutturazione del *setting* relazionale"¹⁰⁸ ed ancora precisi criteri diagnostici ed una complessiva concezione antropologica da porre quale sfondo ed orizzonte di riferimento per la concreta prassi educativa.

Secondo Pietro Roveda "psicoanalisi, psicoterapie post freudiane e pedagogia possono coesistere e completarsi in una visione ascendente, progressiva e sempre più soddisfacente".¹⁰⁹ Se considerate infatti nella loro integralità, psicoterapia ed educazione presentano spesso aspetti e strategie comuni, tanto da poter scorgere facilmente, nell'intervento terapeutico, un processo di apprendimento (o di ri-apprendimento) ed evidenziare, nell'atto pedagogico, una costitutiva dimensione di cura (cfr. Palmieri, 2000; Zavalloni, 1968, 1975).¹¹⁰

Se, con Massa, intendiamo la formazione come "tutto quel che avviene [e] che condiziona e plasma le situazioni in un certo modo piuttosto che in

¹⁰⁵ D. Bruzzone, *Autotrascendenza e formazione*, Vita e Pensiero, Milano, 2001, p. 366.

¹⁰⁶ S. Freud, *Cinque conferenze sulla psicoanalisi* (1909), in *Opere*, vol. 6, Boringhieri, Torino, 1989, pp. 163, 166.

¹⁰⁷ P. Mottana, *Formazione e affetti. Il contributo della psicoanalisi allo studio e alla elaborazione dei processi di apprendimento*, Armando, Roma, 1993.

¹⁰⁸ D. Bruzzone, cit., p. 366.

¹⁰⁹ P. Roveda, *Il transfert nell'attività educativa*, Vita e Pensiero, Milano, 1979, p. 258.

¹¹⁰ A. I. Daddi, "Per una pedagogia psicoanalitica", cit., pp. 41-44.

un altro [...], come un campo e un insieme di pratiche che vengono assunte nella loro specificità”,¹¹¹ allora

è solo a partire dalla materialità educativa che si fonda la possibilità di fare ricerca, e di conseguenza organizzare e sistematizzare i saperi che derivano dal lavoro di ricerca sull’esperienza [...]: la formazione viene prima dei saperi e dei modi di vedere il mondo.¹¹²

Sulle orme di Maria Grazia Riva, quindi, è lecito chiedersi se la psicoanalisi possa essere annoverata tra quei saperi, ovvero se possa essere considerata una scienza della formazione e l’argomentazione della studiosa accompagna per gradi il lettore verso una risposta nettamente affermativa: come le altre scienze della formazione la psicoanalisi “si occupa dell’uomo” e a essa è sottesa una “teoria della formazione dell’individuo”.¹¹³

Inoltre, la psicoanalisi può essere detta [...] una scienza della formazione perché [...] contiene una teoria del cambiamento del soggetto; si propone cioè un modo di intendere come può avvenire il cambiamento [...]. Se [poi] formazione è tutto quello che avviene e che fa sì che una certa situazione, una certa persona siano quel che di fatto sono, anche un *setting* terapeutico è formativo, perché in esso avvengono fenomeni che, in vari modi, “danno forma” al soggetto all’interno di una processualità [...]. Ritengo, poi, che la psicoanalisi sia una scienza della formazione perché si pone il problema della formazione del terapeuta [...] [e] perché permette [...] una pratica di autoformazione sia del terapeuta sia del paziente. Mentre avviene il processo terapeutico, considerato come processo formativo, di fatto si attua una autoformazione di entrambi i *partner* del processo [...].¹¹⁴

A questo punto il sentiero è tracciato. Pur mantenendo una sua propria specifica autonomia rispetto alla pedagogia, la psicoanalisi costituisce di fatto una “pratica educativa” e, al contempo, una “scienza della formazione” che indaga le dimensioni materiali e biografiche dell’accadere pedagogico varcando i limiti della sola coscienza e innescando profondi processi (auto)apprenditivi. È, altresì - e i più la (mis)conoscono sotto

¹¹¹ M. G. Riva, “Psicoanalisi come scienza della formazione”, in AA. VV., *Rivista Italiana di Gruppoanalisi*, vol. XX, 2006, n. 2, Franco Angeli, Milano, p. 32.

¹¹² Ivi, pp. 32-33.

¹¹³ Ivi, p. 35.

¹¹⁴ Ivi, pp. 35-36.

questo aspetto - una pratica psico-logica,¹¹⁵ curativa e terapeutica, ma - come si è in parte già visto - è da intendersi tale perché è ricerca della conoscenza e della verità; “cura” ma non guarisce in quanto - e su questo torneremo - è incompatibile col modello medico e pertanto non è riducibile ad un mero trattamento sanitario.¹¹⁶ Infine - ma non certo da ultimo - alla luce di quanto premesso essa è necessariamente una “pratica filosofica”, benché spesso non del tutto consapevole della sua stessa identità; è quella filosofia della vita vissuta e quella ermeneutica dell’esistenza adulta che Demetrio ha tratteggiato con passione, già erede della sapienza degli antichi.¹¹⁷ Per questo può trovare, a mio avviso, nella proposta maderiana, quella nuova linfa che le è necessaria per rinnovarsi inverando la propria natura.

¹¹⁵ Il termine così scritto richiama volutamente il pensiero di Tullio Carere Comes: “La cura (in greco *therapeía*) dell’anima (*psyché*), letteralmente psico-terapia (con il trattino, per distinguerla dalla psicoterapia intesa come trattamento tecnico-procedurale riservato per legge a medici e psicologi), nasce in Occidente con Socrate, che la considerava il compito supremo dell’uomo, strettamente legato al monito delfico ‘conosci te stesso’. Curare se stessi significa iniziare un percorso di conoscenza di sé, che dissolve a poco a poco le tenebre dell’ignoranza dell’uomo comune che immagina di sapere già tutto ciò che lo riguarda” (I Convegno Nazionale Dià, Associazione Dialogico Dialettica – Scuola di cura di sé, 25/10/2014 – www.dialogicodialettica.it).

¹¹⁶ “[...] la psicoanalisi è prima di tutto, direttamente o indirettamente, una pratica terapeutica [...] [nel senso che ha come] scopo [...] la scoperta del senso della vita [...], sia questa piena di gioia oppure di dolore e sconvolgenti sensazioni. È una pratica di ricerca dell’equilibrio tra questi due poli. In quanto tale è interessata ad aiutare l’uomo a uscire da situazioni ristagnanti e ristrette, che comprimono e schiacciano smisuratamente il suo mondo affettivo e sentimentale, delimitando al tempo stesso l’elasticità e il funzionamento della sua ragione [...]. [È] un esercizio alla confessione, all’accettazione di quanto accade attraverso la parola, esercizio alla loro comprensione, all’assunzione di responsabilità, in altre parole esercizio ai misteri della vita, o altresì iniziazione alla vita in quanto esercizio” (M. Meletiadis, “Aspetti comuni dei luoghi della filosofia, della teologia e degli atti psicoanalitici nella cura di sé”, in C. Brentari, R. Madera, S. Natoli e L. V. Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, cit., p. 106).

¹¹⁷ “Filosofia, dunque, come esercizio di vita, e studio di morte, come esattamente persegue, con la sua metodologia e forma, la psicoanalisi [...] attraverso una forma speciale di educazione, che non ha il suo obiettivo nell’insegnamento degli elementi dati, e nella diffusione di conoscenze e informazioni, quanto nella responsabilizzazione dell’individuo, nell’assunzione delle sue responsabilità davanti a se stesso e all’altro, alla luce delle loro verità” (M. Meletiadis, “Aspetti comuni dei luoghi della filosofia, della teologia e degli atti psicoanalitici nella cura di sé”, cit., p. 108).

II. Dalla psicoanalisi alle pratiche filosofiche?

La filosofia è da sempre una pratica e ciò per il semplice fatto che è un'attività, una prassi, è appunto, un *fare* filosofia [...] “cosa si fa” quando si fa filosofia [...]? Si cercano e si forniscono le ragioni di quel che accade e soprattutto di quell'accadere fondamentale che è il nostro *stare al mondo*. La filosofia è la ripresa della vita nel pensiero. Ma il riprendere la vita nel pensiero altro non è che un modo di condursi nella vita, è quel che gli antichi chiamavano *vita filosofica*.¹

[...] si è costretti dalle cose stesse a far filosofia, se per filosofia non s'intende soltanto un certo insieme di conoscenze ma l'atteggiamento di chi ama la sapienza, ricerca il senso e non cessa di porre sotto esame [...] il suo pensiero e la sua vita [...].²

Nessuno può dare senso alla sua vita se non interrogandosi sul proprio stare al mondo.³

1. L'arcipelago del senso

Dai primi anni del nuovo millennio, a fronte di una sempre più spiccata marginalizzazione del sapere filosofico all'interno delle principali istituzioni deputate all'istruzione, assistiamo, con soddisfazione, a una sua rinascita come dimensione pratica diffusa nella società civile: non più esclusivamente pura speculazione teoretica confinata tra le mura degli atenei, ma esercizio quotidiano per l'uomo comune, dal forte valore

¹ S. Natoli, “Prefazione” a in C. Brentari, R. Màdera, S. Natoli e L. V. Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, cit., p. 1. Salvatore Natoli specifica, inoltre, poco più avanti, che il termine *a-praktikòs* non era per i greci il contrario di teorico, ma indicava qualcosa di sbagliato! Aristotelicamente, si potrebbe dunque definire la filosofia come “un'architettura dell'esistenza che determina una condotta [...] e che soprattutto è impegnata con la verità nello sforzo di conferire senso alla vita - o di reperirlo - onde condurla alla sua più piena realizzazione”. A tal proposito cfr. anche C. Baracchi, *L'architettura dell'umano*, cit.

² R. Màdera, *Una filosofia per l'anima*, cit., p. 180.

³ S. Natoli, *Guida alla formazione del carattere*, Morcelliana, Brescia, 2006a, p. 8.

formativo, come direbbe Hadot. Le forme in cui tale offerta viene via via declinandosi sono svariate, così come plurime ed eterogenee appaiono le loro finalità; il complesso di quelle che oggi chiamiamo pratiche filosofiche può, allora, ricordare l'immagine di un esteso arcipelago di cui, in questo paragrafo, s'intende tracciare una rappresentazione generale.

Si definisce pratica filosofica ogni attività che si proponga di produrre effetti di trasformazione (nella vita delle persone, delle organizzazioni, dei corpi sociali, delle istituzioni ecc.) attraverso il ricorso a materiali a qualsiasi titolo riconducibili alla tradizione filosofica. Sul piano epistemologico le pratiche filosofiche mettono in atto una modalità di rapporto al reale che non è più soltanto di tipo speculativo e che di conseguenza assegna tematicamente alla filosofia un ruolo di tipo trasformativo [...]; la finalità principale delle pratiche filosofiche non è data dalla produzione di conoscenza ma dall'intervento in una situazione problematica determinata [...]. Diremo allora che la filosofia si costituisce come pratica ogni qualvolta l'esercizio del pensiero non mira in modo prioritario alla produzione di conoscenza ma alla produzione di effetti di tipo trasformativo, terapeutico, educativo o critico.⁴

Si tratta di un fenomeno socio-culturale affermatosi sempre più dalla seconda metà del secolo scorso in poi e caratterizzato da una spiccata dimensione dialogico-comunitaria e da una "valenza [...] partecipativa e democratica" che si declina nella "rivendicazione della possibilità per tutti gli uomini di riappropriarsi in varia misura dei grandi temi della riflessione umana" al fine di migliorare il proprio "progetto di vita".⁵ Proprio per la sua natura collettiva, la "filosofia in pratica"⁶ recupera l'antico concetto di "con-filosofare" (*synphilosophēin*) già platonico e aristotelico.⁷

Nel *synphilosophēin*

il pensiero, all'interno di un gruppo almeno duale, diviene in parte estraneo rispetto al singolo produttore di esso ed è quasi come se "vivesse" di esistenza autonoma, essendo ormai una proprietà del gruppo, e "parlasse" a

⁴ R. Frega, "Che cos'è l'epistemologia delle pratiche?", in C. Brentari, R. Màdera, S. Natoli e L. V. Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, cit., pp. 213-218.

⁵ A. Volpone, "Le pratiche filosofiche da un punto di vista epistemologico: filosofia del *synphilosophēin*", in C. Brentari, R. Màdera, S. Natoli e L. V. Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, cit., pp. 224-225.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Cfr. Platone, *Lettera VII*, 341d, 344b e Aristotele, *Etica Nicomachea*, IX 12, 1172a 5, per quanto occorre rilevare, in Platone, una certa tendenza elitaria.

ciascun singolo interlocutore come nessuno di loro, da solo, probabilmente, sarebbe mai riuscito a parlarsi.⁸

Le prime pratiche filosofiche moderne risalgono agli anni venti e trenta del Novecento con la nascita del *socratisches Gespräch*⁹ di Leonard Nelson e del *socratische Gespreksvoering* quale sua variante,¹⁰ ma bisognerà aspettare almeno gli anni settanta perché dette pratiche inizino a conoscere una diffusione più ampia, dapprima con la *Philosophy for Children*¹¹ di

⁸ A. Volpone, “Le pratiche filosofiche da un punto di vista epistemologico: filosofia del *synphilosophiein*”, in C. Brentari, R. Madera, S. Natoli e L. V. Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, cit., p. 228.

⁹ “Una discussione socratica (o dialogo socratico) consiste nella ricerca comune di una soddisfacente risposta a interrogativi e problemi portati dai partecipanti alla discussione, sufficientemente interessanti da poter essere assunti a oggetto di indagine da parte del gruppo. Per evitare di muoversi su livelli puramente astratti, è consigliabile che le sessioni di lavoro partano da un esempio concreto, legato al mondo dell’esperienza vissuta e sufficientemente interessante per tutti. Nella discussione socratica si fa uso di argomentazioni, scambi di idee, richieste di spiegazione per quello che si è detto, analisi di concetti, ecc. Il ricorso a informazioni empiriche o scientifiche, pertinenti a discipline filosofiche come logica, teoria della conoscenza, filosofia della mente, etica, filosofia sociale e politica, estetica, ecc. non è affatto necessario, o solo indirettamente. Qualora vengano citate opinioni di autorità, colui che le cita dovrebbe pienamente condividere quanto affermato ed essere pronto a spiegare e a difendere la posizione sostenuta. Il facilitatore ha un ruolo meramente procedurale e non interferisce con il processo dialogico che si va svolgendo. La sua conduzione può essere messa in discussione mediante la richiesta del cosiddetto “meta-dialogo”, gestito da una persona diversa dal facilitatore; in un senso analogo si può discutere di questioni e decisioni procedurali all’interno del gruppo. Risultato principale della discussione socratica è l’approfondimento dell’argomento prescelto e la condivisione del processo, ma grossa importanza riveste pure il lavoro comune dei partecipanti. Il tutto riesce meglio se c’è l’intenzione di scoprire insieme, seguendo attentamente il filo del discorso, senza volontà di emergere sugli altri ed evitando di spostare il fronte della discussione su argomenti non pertinenti, facendo ineccepire l’interazione dialogica e la chiarificazione concettuale”. www.filosofare.org/Pf/orientamento/excursus (ultimo accesso: ottobre 2016).

¹⁰ Originario dell’Olanda, ma poi diffusosi anche in altri Paesi dell’Europa settentrionale, “il ‘dialogo di ispirazione socratica’ rappresenta una varietà di dialogo socratico con regole meno rigide di quello tradizionalmente inteso. Soprattutto, esso non richiede che l’argomento di discussione venga del tutto sviscerato [...]. Ciò comporta un investimento minore in tempo ed energie [...], [infatti] mentre una sessione di dialogo socratico può andare avanti per giorni, finché non si giunga a qualche conclusione [...], per un dialogo socraticamente ispirato può bastare qualche ora” (www.filosofare.org).

¹¹ La *Philosophy for Children* (P4C), [anche nota come *Kinderphilosophie*] è un progetto educativo [...] [che] si sviluppa in un particolare *setting* di cui è responsabile un “facilitatore” adeguatamente formato [e] si avvale [...] di specifici materiali didattici: una serie di racconti in forma dialogica in cui i protagonisti, bambini, adolescenti, adulti, animali

Matthew Lipman e collaboratori della Montclair State University,¹² quindi con la *philosophy in business* (PiB o *businness philosophy*) di Peter Köstenbaum,¹³ la *philosophische Praxis* di Gerd Achenbach,¹⁴ negli anni

dialogano su problemi e questioni di natura filosofica [...] emergenti dalla loro esperienza. Ogni racconto è corredato da un manuale per l'insegnante in cui sono fornite indicazioni procedurali e metodologiche funzionali all'approfondimento del lavoro educativo con piani di discussione, esercizi, attività stimolo. Modello metodologico di riferimento è la 'comunità di ricerca', gruppo di insegnamento-apprendimento in cui è possibile costruire un percorso di ricerca comune attraverso il confronto dialogico e l'articolazione di procedure euristico-riflessive in riferimento ai temi e ai problemi individuati in seguito alla lettura dei racconti. L'insegnante, in questo caso, è piuttosto un 'facilitatore' del processo di ricerca, che segue e stimola attraverso l'uso di domande aperte, interventi di chiarificazione, approfondimento, ricerca di criteri procedurali comuni e condivisibili senza mai orientare il gruppo verso un obiettivo diverso da quello regolativo di fondo: la fedeltà allo spirito della ricerca e dell'indagine, necessariamente aperta, dinamica e virtualmente interminabile. A partire dagli anni 2005-2006 in Italia, alla luce delle esperienze di utilizzazione del curricolo con gruppi di adulti [...], si è delineata una interpretazione e una proposta non strettamente scolastica della P4C, una *Philosophy for Communities* che, in quanto pratica filosofica, si confronta con altre pratiche quali la consulenza filosofica, il *coaching* aziendale, ecc." (www.filosofare.org/home/p4c - ultimo accesso: ottobre 2016). La *Philosophy with children* (PwC) costituisce poi una "varietà di filosofare con bambini e adolescenti": l'introduzione della preposizione 'con' dovrebbe servire "a meglio enfatizzare il ruolo com-partecipativo in senso pieno della componente non adulta ai lavori della comunità [...]. Di centrale importanza resta lo strumento della "comunità di ricerca" di Lipman, ma alcune cose cambiano. Ad esempio, l'*incipit* del dialogo può non essere materiale strutturato, ma qualunque altra cosa, meglio se breve e comunque densa di spunti di riflessione. [...] [Gli] strumenti procedurali divengono meno 'rigidi' nella loro realizzazione [...] e [...] il lavoro procede soprattutto per dissenso e consenso, nella direzione del dialogo, o anche mediante regole stabilite dalla comunità e non predeterminate dal metodo" (www.filosofare.org/crif/vecchiaversione/Pf/orientamento/excursus.html - ultimo accesso: ottobre 2016).

¹² Cfr. www.montclair.edu.

¹³ "In contesti professionali, le discussioni filosofiche di gruppo, moderate da facilitatori professionisti o anche auto-gestite (nei gruppi di livello avanzato), possono essere adoperate per discutere di identità, obiettivi, strategie e quant'altro possa interessare un'azienda, un'istituzione, o una qualunque organizzazione a livello pubblico o privato. Per il praticante filosofo, si tratta essenzialmente di una consulenza e la filosofia diviene strumento di riflessione sulle modalità per attribuire significato e valore al singolo, all'organizzazione di appartenenza, al mondo esterno e alle loro rispettive relazioni, rendendo esplicite le prospettive già in uso nella particolare situazione in esame o contribuendo a crearne di nuove. La pratica filosofica applicata al mondo dell'economia e delle aziende rappresenta allo stato attuale una realtà estremamente variegata, sia per le sue molteplici origini che per le modalità attuative. Peter Koestenbaum è altresì noto per aver fondato la *clinical philosophy*, coniugando la filosofia (su base fenomenologica ed esistenzialista) con [la] psicologia. Il suo esempio è stato seguito da altri filosofi come Pierre Grimes con la sua 'maieutica filosofica' (*philosophical midwifery*) e le pratiche affini della filosofoterapia,

ottanta, e, tra gli ottanta e i novanta, con la *philosophische Organisationsberatung*,¹⁵ i *café philò* di Marc Sautet¹⁶ e le varie forme di

della psicofilosofia e del *counseling* filosofico” (www.filosofare.org/crif/vecchiaversione/Pf/orientamento/excursus.html - ultimo accesso: ottobre 2016).

¹⁴ “La consulenza filosofica nasce in Germania come *Philosophische Praxis* nel 1981, anno in cui il tedesco Gerd Böttcher Achenbach apre uno studio di consulenza filosofica [...] presso Colonia. Nel 1982 egli fonda l’associazione tedesca di pratica filosofica *Deutsche Gesellschaft für Philosophische Praxis* (trasformata nel 1992 nella *International Society for Philosophical Practice*). In breve tempo la pratica si estende in tutta Europa e nel mondo. “In generale, adoperando un’utile distinzione fatta dagli olandesi Peter van der Geer e Rik Peters, è opportuno [...] parlare di una tradizione europea continentale della pratica, maggiormente orientata verso la filosofia, e [di] una anglo-americana, più vicina alle psicoterapie. Caratteristica fondamentale della consulenza filosofica è quella di fornire, su richiesta, un tempo e uno spazio specifico per la riflessione nell’ambito di processi intellettuali, decisionali, relazionali o esistenziali in senso ampio. Da un punto di vista operativo, l’attività del consulente filosofico consiste di conversazioni, discussioni filosofiche autonome, non necessariamente individuali, su qualunque problema o argomento di cui desideri parlare il consultante. Soprattutto nel rapporto uno-a-uno, si tratta di stimolare e incoraggiare l’ospite a esplorare [...] le proprie opinioni a un livello più profondo, a vedere più chiaramente le conseguenze delle sue convinzioni, a meglio riconoscere i pre-giudizi personali per ciò che essi sono o a considerare i potenziali vantaggi di altri punti di vista. Pare non vi siano risposte preconfezionate alle questioni che l’esistenza e la co-esistenza continuamente ci pongono e i consulenti filosofici, in genere, anziché pretendere di porre fine alla ricerca intrapresa dal consultante, preferiscono riferirsi alla loro attività in termini di ‘orientamento’, ‘guida’, ‘accompagnamento’ e simili” (www.filosofare.org).

¹⁵ Si tratta di una forma di “consulenza filosofica alle organizzazioni, ispirata a[i] principi [...] della *Philosophische praxis* di Achenbach, sulla base della convinzione che, se le imprese hanno una ‘filosofia’, allora sono proprio i filosofi che possono aiutarle nelle loro principali difficoltà. La *Philosophy in the workplace* (o *Socratic dialogue in the workplace*), [invece] è un’invenzione olandese, più recente [...] [che] tratta [...] questioni di natura economico-aziendale. Simili attività sono alquanto diffuse un po’ dappertutto attualmente, soprattutto in USA, dove la pratica è nota anche con la denominazione di *Philosophy management*” (www.filosofare.org).

¹⁶ “Il caffè filosofico è un’attività pratico-filosofica radicata in una situazione concreta, socialmente condivisa, esperibile da ognuno, nella quale lo scambio di idee avviene secondo procedure che ne garantiscono la democraticità. Ogni partecipante, seguendo comunque il fronte d’avanzamento della discussione, può infatti prendere la parola e i membri del caffè sono tenuti ad ascoltare senza interrompere colui che parla. È prevista la presenza di un moderatore che avvii la discussione, eserciti un ruolo maieutico all’interno della comunità di ricerca e, nello stesso tempo, lavori affinché i partecipanti non si limitino alla mera conversazione. Il caffè filosofico infatti – secondo i suoi sostenitori – esige l’attivazione di un’interazione dialogica profonda, impostata sulla base di specifiche esigenze argomentative e sostenuta dalla disponibilità all’ascolto produttivo. Il moderatore, pertanto, non riveste la funzione di esperto in filosofia o di maestro, ma piuttosto quella di un *primus inter pares* che

“turismo filosofico”¹⁷ (oltre alla “filosofia biografica” di Romano Màdera, su cui ci si soffermerà estesamente nel capitolo seguente).

Alessandro Volpone individua, quindi, quattro principali ambiti di diffusione delle pratiche: “scuola ed educazione, [...] formazione e lavoro, [...] tempo libero e realizzazione del sé, [...] dilemma esistenziale e vicissitudine personale”¹⁸ e ci fornisce un’utile mappa¹⁹ per meglio orientarci tra un’isola e l’altra.

facilita il cammino della comunità di pratica” (www.filosofare.org).

¹⁷ “Frequenti in tutto il mondo sono incontri seminariali, giornate fuori porta o intere settimane dedicate alla filosofia, ponendo la cosa sotto forma di vacanza-studio, interessante e stimolante, o quanto meno alternativa. Anche in Italia vi sono iniziative del genere, organizzate in diversi periodi dell’anno. Verso la fine degli anni Ottanta, è stato inaugurato ad Amsterdam l’*Hotel de Filosoof*, a tre stelle. Esso rappresenta un esempio più unico che raro di struttura d’accoglienza per il ‘turismo filosofico’. Possiede venticinque stanze tematiche arredate con *philosophical motifs* in cui poter soggiornare; una biblioteca ed eventi periodici letterari e artistici fanno da cornice al tutto. Lo spirito con cui tali iniziative sono intraprese è fondamentalmente analogo a quello del *Café philò*, a metà strada fra l’interesse da coltivare nel tempo libero e la realizzazione personale” (www.filosofare.org).

¹⁸ A. Volpone, “Le pratiche filosofiche da un punto di vista epistemologico: filosofia del *synphilosophein*”, in C. Brentari, R. Màdera, S. Natoli e L. V. Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, cit., p. 229.

¹⁹ Ivi, p. 230. La riproduzione della relativa immagine è stata gentilmente autorizzata dall’autore, A. Volpone © www.FILOSOfare.org – Luglio 2015.

Full-house dimensione socio-culturale delle pratiche filosofiche

	C2.1	C2.2	C2.3	C2.4
Dialogo socratico				
P4C, PwC, Kindsphilosophie				
Philosophy in business, etc.				
Counseling filosofico, etc.				
Caffè filosofica				
Turismo filosofica				
Filosofia linguistica				
ALTRE PRATICHE				
	Scuola ed educazione	Formazione e lavoro	Tempo libero e realizzazione del sé	Dilemma esistenziale e vicissitudine personale

A. Volpone - www.FILOSOFIA.org - luglio 2015

Resta però da operare, a mio avviso, al fine di dissipare una serie di equivoci, un'importante distinzione, fin qui non esplicitata adeguatamente, tra due pratiche specifiche, tra le tante citate: quella tra consulenza filosofica e *counseling* filosofico, termini troppo spesso usati, a torto, come sinonimi.

Si è soliti indicare con il termine consulenza filosofica la *Philosophische Praxis* fondata da Achenbach in Germania nel 1981 quale

attività professionale nella quale il filosofo [...] si mette a disposizione delle donne e degli uomini che, individualmente o in gruppi ristrettissimi, sentano l'esigenza di affrontare con rigore, attenzione, spirito di ricerca e confronto dialogico, problemi e questioni poste a essi dalla loro vita.²⁰

Approdata in Italia tra il 1999 e il 2000, costituisce, secondo il fiorentino Neri Pollastri,²¹ "la pratica filosofica per antonomasia".²² Col diffondersi nei Paesi di lingua inglese essa è divenuta nota ai più come *Philosophy* (o *Philosophical*) *Practice*, ma anche come *Philosophical*

²⁰ Neri Pollastri, *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Apogeo, Milano, 2004, p. 33.

²¹ Insieme a Umberto Galimberti, Andrea Poma e Alessandro Volpone – solo per citarne alcuni – è tra i fondatori di *Phronesis* Associazione Italiana per la Consulenza Filosofica (www.phronesis-cf.com).

²² Neri Pollastri, *Il pensiero e la vita.*, cit., p. 33.

Counseling (con i relativi equivalenti italici di *counseling* filosofico – appunto –, pratica o prassi filosofica o ancora psicofilosofia),²³ ingenerando un po' di confusione.

Infatti, per Neri Pollastri, la dizione

[...] *pratica filosofica* [...] trascura l'importante fatto che le "pratiche" [...] sono plurali e che quella consulenziale è caratterizzata da ben precise e sue proprie specificità; *prassi filosofica* è invece una terminologia ben radicata nella filosofia italiana del primo dopoguerra e tende a rimandare a un universo di ricerche e studi d'ambito sociale; *psicofilosofia* confonde pericolosamente i confini tra filosofia e psicologia [...]; altrettanto fa, con ancora maggior rischio di fraintendimento della specificità della disciplina, la denominazione *counseling filosofico* [...].²⁴

Perché – e qui sta il punto cruciale – in qualità di portavoce della visione achenbachiana presso il Belpaese, il filosofo toscano sottolinea che

nella consulenza filosofica [...] non c'è nessuna intenzionalità non solo terapeutica, ma neppure d'aiuto. L'unico 'aiuto' che il consulente può dare è rivolto al *pensare*: esperto nella pratica del pensiero, il filosofo svolge questa pratica teoretica assieme al consultante e lo accompagna nella riflessione come Virgilio fa con Dante nella *Divina Commedia*.²⁵

²³ “[...] in quei Paesi si è infatti da tempo affermata socialmente la figura del *counselor*, un operatore che svolge una funzione di mediazione e consulenza formalmente non terapeutica e ha trovato un posto stabile sia nelle organizzazioni – scuole, enti pubblici, aziende – sia nel mondo dell’assistenza individuale. Questa figura, nata negli anni Cinquanta dalle riflessioni e dagli insegnamenti dello psicoterapeuta statunitense Carl Rogers, si è nel corso degli anni diversificata in una molteplicità di varianti, a seconda dell’ispirazione che ne caratterizza l’orientamento all’aiuto, per cui fu un passaggio quasi naturale pensare alla *Philosophische Praxis* come a una sua nuova e originale versione: il *Philosophical Counseling*” (Neri Pollastri, *Il pensiero e la vita.*, cit., pp. 88-89).

²⁴ Ivi, p. 34.

²⁵ Neri Pollastri, “La consulenza filosofica come ‘pura’ filosofia”, in C. Brentari, R. Madera, S. Natoli e L. V. Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, cit., pp. 172-173. Cfr.: “[...] il consulente effettua necessariamente, ma *non intenzionalmente*, anche numerose altre cose: instaura una relazione con il consultante, gli offre un riconoscimento umano intellettuale, gli comunica informazioni, insegna pensare in modo più corretto e coerente, ma soprattutto gli trasmette – in misura variabile a seconda delle situazioni delle persone – un atteggiamento di *apertura* verso la problematicità che si spalanca davanti al pensiero, un *piacere* di stare *presso i problemi*, che egli, in quanto filosofo, ha imparato dalla propria personale, prolungata e quotidiana pratica della filosofia. Si tratta di quell’atteggiamento di *ricerca* proprio della filosofia, che – si è trasferito alla vita concreta e agli sguardi che quotidianamente rivolgiamo alla realtà – diviene *stile di vita* [...]. Quel gusto di lasciare

Secondo il gruppo di *Phronesis*, allora, “la consulenza filosofica, in quanto tale, non è necessariamente o principalmente ‘cura di sé’ [...] [ma è un] agire teoretico riflessivo sul pensiero”²⁶ atto a esaminare dialogicamente la visione del mondo del consultante. Diversamente il *counseling* filosofico²⁷ è un “agire tecnico, strategico e strumentale che usa [...] la filosofia [...] [applicando] nozioni filosofiche alla terapia”.²⁸ Che si concordi o meno con tali posizioni – e non è certo difficile intuire il sotteso dissenso – va ammessa la necessità di una chiarificazione terminologica, nel pieno rispetto di ogni punto di vista.

Sarebbe poi interessante, a questo punto, soffermarsi sul grado di “purezza filosofica” che Neri Pollastri attribuisce alle diverse pratiche,²⁹ prendendo atto della liceità di quelle che definisce “pratiche ibride”, ma rimarcando, al contempo, con forza il carattere di gratuità e assoluta mancanza di finalità concrete delle stesse, essendo la filosofia nient’altro che riflessione e ricerca critica; la “pratica della filosofia” è, nella visione achenbachiana, semplicemente un “pensare assieme”, una fare *teoria*, “nient’altro che questo, sempre che sembri poca cosa”.³⁰

Ben lungi dal voler sminuire il valore della teoresi, qui si vorrebbe, però, ritornare a interrogare lo stesso termine teoria che, se “nelle lingue [...] moderne indica la concettualità astratta opposta alla prassi, nel suo

sempre problemi aperti, quella soddisfazione donata dalla consapevolezza di avere sempre ancora molto da imparare o da scoprire su ogni argomento, ha le potenzialità per divenire una magnifica alternativa al timore che assale l’uomo di fronte alla continua mutevolezza dell’esistenza, per trasformarsi cioè in un vero e proprio *piacere di vivere serenamente nell’insicurezza*”, (ivi, p. 173).

²⁶ Ivi, p. 178.

²⁷ A tal proposito cfr. la Società Italiana di Counseling Filosofico fondata da Ludovico Berra (www.sicof.it).

²⁸ Neri Pollastri, *Il pensiero e la vita*, cit., p. 90.

²⁹ “[Le] diverse pratiche filosofiche contemporanee [...] [sono] ‘classificabili’ in funzione del loro essere ‘puramente’ filosofiche, e [...] in un tale ordinamento la consulenza si [pone] al vertice, seguita dai *café philo* alla Marc Sautet (cioè condotti liberamente su un tema scelto al momento, senza alcun intervento preliminare da parte del filosofo) e da quelle forme seminariali nelle quali non siano previste né introduzione, né regole prefissate della discussione. Solo più indietro seguono altre note forme di pratica, come il *dialogo socratico*, la *philosophy for children* (almeno nella sua versione lipmaniana), le varie pratiche con ispirazioni filosofiche condotte in ambito organizzativo, e infine il cosiddetto *philosophical counseling* e la *clinical philosophy*”, (N. Pollastri, “La consulenza filosofica come ‘pura’ filosofia”, in C. Brentari, R. Madera, S. Natoli e L. V. Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, cit., p. 174).

³⁰ Ivi, pp. 175-177.

senso originario [...] significa [...] percezione visiva, contemplazione, visione spaziosa che coglie l'insieme, anche esperienza visionaria [...] illuminazione".³¹ Ed è proprio all'interno di una simile "visione d'insieme, [è] entro una proposta di mondo [che] gli uomini possono trovare le proprie vie, comprendere i propri erramenti [...] e riorientare il loro cammino".³²

In filosofia, ogni biografia ha trovato la sua esplicazione in termini di teoria, ove per teoria si deve qui intendere ciò che il termine esattamente significa: visione. È noto, ma spesso si dimentica, che in greco 'teoria' deriva dai verbi *theo*, *orao* che significano sì vedere, contemplare, ma anche e più analiticamente osservare, esaminare.³³

Che riflessione è, dunque, una riflessione che nel riflettere non riprende la vita allo scopo di scandagliarla e (ri)orientarla, che non si prende cura di ciò che coglie, ma resta ripiegata su se stessa, in modo sterile? Non è forse proprio questo tipo di riflessione ancorata al vissuto che – come lo stesso Neri Pollastri scrive – rispondeva agli "interrogativi molto 'concreti', dettati agli uomini [greci] dalla loro 'vita reale' [e che nel suo] innalzarsi [...] a quelli che oggi sono tradizionalmente definiti 'problemi filosofici' [...] [rischia un] progressivo diradamento in un'astrazione fine a se stessa"?³⁴ O invece davvero si vuole intendere la *teoria* come pensiero di pensiero, acrobazia professionale della (sola) ragione che può trovare nei dati biografici semplicemente conseguenze collaterali?

Sofferinarsi ancora nell'esplorazione approfondita di questo atollo non è qui possibile. Al di là di ogni differenziazione, però, sorvolando l'arcipelago dall'alto, nel suo insieme, emerge chiaramente quello che Carlo Brentari, per dare ragione di questa "nuova domanda di filosofia", ha brillantemente definito "diffuso bisogno di senso":

Per bisogno di senso si intende l'esigenza tipicamente umana di inserire l'esistenza individuale in un contesto più ampio della sfera d'azione immediata, il bisogno di sapersi all'interno di un sistema di riferimenti che

³¹ Cfr. C. Baracchi, presentazione del seminario "La filosofia, il mito, la cura. Antiche vie di sapienza tra Occidente e Oriente", sabato 31 ottobre/domenica 1 novembre 2015, Firenze, 2015b (www.associazionestart.org/elefante-bianco).

³² S. Natoli, "Prefazione" a in C. Brentari, R. Madera, S. Natoli e L. V. Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, cit., p. 2.

³³ *Ibidem*. Cfr. anche C. Baracchi, "Rizomi greci. Antichi tracciati, sentieri geo-psichici, vie di terra e di cielo tra Oriente e Occidente", in S. Consigliere, P. Coppo (a cura di), *Rizomi greci*, cit., p. 145.

³⁴ N. Pollastri, "La consulenza filosofica come 'pura' filosofia", in *ibid.*, pp. 169-170.

comprendono il prima e il dopo l'esistenza attuale, le relazioni tra l'individuo, la società e il cosmo, i rapporti con i defunti, gli dei o con Dio. Questa esigenza è una necessità primaria e autonoma della specie umana [...], terreno dell'affermazione della comprensione culturale di sé [...], necessità individuale che l'esistenza sia giustificata nel suo complesso e permeata di significato in tutti i suoi momenti o almeno in quelli più significativi (la nascita, la crescita, le relazioni tra i sessi, la maternità/paternità, la morte).³⁵

In una post-modernità disorientata che ha visto il crollo progressivo di tutte le tradizionali strutture valoriali conosciute e la fine delle ideologie, allora,

la filosofia sembra poter rispondere alle esigenze degli individui di un'interpretazione guidata della propria biografia, che metta in luce la "comune umanità" del consultante ma garantisca al tempo stesso un'adesione al caso singolo e un rispetto dell'unicità individuale ben maggiori delle grandi costruzioni di senso tradizionali, siano esse religiose o secolarizzate.³⁶

e sia in grado di fornire qualcosa di più del "surrogato di senso che viene offerto dal mercato".³⁷ La filosofia della vita vissuta che – come si è visto – Duccio Demetrio invoca, pare trovare in questo luogo multiforme nuove molteplici strade.

2. Nella "casa di psiche"

Nel 2005 il filosofo e psicoanalista (!) Umberto Galimberti nel suo noto saggio *La casa di psiche*,³⁸ ha assunto una posizione giudicata da non pochi estrema nel denunciare quella che, a suo dire, sarebbe la "impotenza" della psicoanalisi³⁹ di fronte all'emergere di nuove forme di crescente disagio esistenziale nella società attuale.

Nella casa di psiche ha preso dimora un ospite inquietante che chiede, con

³⁵ C. Brentari, "La domanda di filosofia nel mondo contemporaneo", in C. Brentari, R. Madera, S. Natoli, L. V. Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, cit., pp. 239-240.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Ivi, p. 241.

³⁸ U. Galimberti, *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli, Milano, 2005.

³⁹ Ivi, p. 9.

una radicalità finora sconosciuta, il senso dell'esistenza. Gli altri ospiti, che già abitavano la casa, obiettarono che la domanda è vecchia quanto il mondo, perché, dal giorno in cui sono nati, gli uomini hanno conosciuto il dolore, la miseria, la malattia, il disgusto, l'infelicità e persino il "disagio della civiltà" a cui prima le pratiche religiose, e poi quelle terapeutiche, con la psicoanalisi in prima fila, hanno tentato di porre rimedio. L'ospite inquietante però insiste nel dire che nell'età della tecnica la domanda di senso è radicalmente diversa, perché non è più provocata dal prevalere del dolore sulle gioie della vita, ma dal fatto che la tecnica rimuove ogni senso che non si risolva nella pura funzionalità ed efficienza dei suoi apparati [...] per cui se nell'età pre-tecnologica la vita e il mondo apparivano privi di senso perché miserevoli, nell'età della tecnica la vita e il mondo appaiono miserevoli perché privi di senso.⁴⁰

Non è certo cosa agevole misurarsi criticamente con le posizioni di un grande pensatore dei nostri tempi, soprattutto quando queste non si condividono del tutto e un povero Davide vorrebbe formulare una risposta alle tesi di cotanto Golia; si obietterà che nessuno, qui, ha posto una domanda: io ritengo, invece, che resti implicitamente inevasa una questione fondamentale.

Abbiamo, infatti, già iniziato, fin qui, a cercare di riportare alla luce una psicoanalisi quale ricerca spirituale, pratica filosofica (etica) e auto-educativa (formativa), strumento di conoscenza e culto della verità, disciplina ermeneutica, filosofia della vita vissuta, ricerca di senso esistenziale, cura di sé e scienza della formazione e ancora continueremo a farlo, più avanti in questo scritto, in modo sempre più puntuale.

Come non restare, dunque, sorpresi e interdetti da un attacco così forte, peraltro proveniente dall'interno? Galimberti non sbaglia di certo nel tratteggiare gli assi portanti di una contemporaneità ormai schiava della tecnologia, come del resto aveva già fatto magistralmente e in modo più diffuso in *Psiche e techne*;⁴¹ ciò che qui gli si vorrebbe contestare, invece, è una visione sorprendentemente riduttiva della psicoanalisi, artificiosamente contrapposta alla filosofia.

La psicoanalisi [...] conosce il non-senso di una vita tormentata dalla sofferenza, ma non la sofferenza determinata dall'irreperibilità di un senso. Qui occorre la pratica filosofica. Fin dal suo sorgere, la filosofia si è applicata alla ricerca del senso. E mentre la psicoanalisi, nei suoi momenti

⁴⁰ *Ibidem.*

⁴¹ U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano, 1999.

più alti, si è limitata a curare le sofferenze dell'anima provocate dalle condizioni del mondo, ottenendo come risultato una presa di distanza individuale dal vuoto di senso, la filosofia non ha mai esitato a mettere in questione il mondo, che oggi si identifica con la tecnica, in cui sono da reperire le radici dell'insensatezza. Dall'insensatezza non si esce con una "cura", perché il disagio non origina dall'individuo, ma dal suo essere inserito in uno scenario, quello tecnico, di cui gli sfugge la comprensione. E se il problema è la comprensione, gli strumenti filosofici sono gli unici idonei per orientarsi in un mondo il cui senso, per l'uomo, si sta facendo sempre più recondito e nascosto.⁴²

Secondo l'autore, infatti, la pratica filosofica si differenzerebbe dalla psicoterapia dal momento che

pensa che il dolore non [sia] un inconveniente che capita all'esistenza come effetto di una causa conscia o inconscia a cui si può porre rimedio con una cura, ma ritiene che il dolore non sia separabile dall'esistenza e, in quanto suo costitutivo, non sia suscettibile di guarigione, ma governabile con la cura di sé.⁴³

E ancora

La domanda di senso si fa più acuta nell'età della tecnica, perché la tecnica tende a mortificare l'individuo nella sua peculiarità, per ridurlo a puro funzionamento di un apparato, la cui efficienza è garantita più dalla *sostituibilità* degli individui che dalla loro *specificità*. Questa omologazione, che cancella tutte le individuazioni, mortifica le singole soggettività, a cui viene sottratto l'*agire* in vista di uno scopo, sostituito da un puro e semplice *fare* azioni descritte e prescritte, senza una visibile finalità che possa giustificare e rinsaldare la loro identità. Questo processo di de-individualizzazione [...] confligge con l'esperienza del dolore che [...] "è la modalità classica tramite cui si fa esperienza della propria individualità [...] per la semplice ragione che nessuno è sostituibile nel proprio dolore, così come non lo è nella propria morte" (Natoli, 1986). L'età della tecnica, de-individualizzando i singoli soggetti di cui mortifica la specificità, offre sempre meno strumenti per reperire un senso all'esperienza del dolore, nella quale il singolo tocca drammaticamente con mano la propria dimensione individuale e insostituibile. Nella sofferenza siamo insostituibili, perché siamo insostituibili nella morte, di cui la sofferenza è un'anticipazione, in

⁴² U. Galimberti, *La casa di psiche*, cit., pp. 9-10.

⁴³ *Ivi*, pp. 11-12.

quanto sottrazione di vita, sua estenuazione, riduzione della sua espansività, suo ripiegamento. Come tale la sofferenza, oltre che evento fisico o psichico, di fronte al quale si arrestano la medicina e la psicoanalisi con i loro rimedi, segnala la condizione ineludibile dell'umano: *la condizione mortale*. Qui la medicina e la psicoanalisi sono impotenti, mentre la pratica filosofica, che discende dalla consapevolezza della condizione umana, comincia a parlare come parlava la sapienza degli antichi [...]. La pratica analitica coglie l'*angoscia nevrotica* che ha la sua causa-colpa [...] nei trascorsi del sofferente, nel suo passato, nella sua biografia; la pratica filosofica coglie l'*angoscia esistenziale* che alle sue spalle non ha né una causa né una colpa, perché nasce dall'anticipazione della morte futura, di cui la sofferenza, come riduzione delle possibilità di vita, è segno e anticipazione. Dall'*angoscia nevrotica* si può guarire limitatamente ai *sintomi* con cui questa angoscia si manifesta, ma non in ordine allo *sfondo* a cui tali sintomi rinviano, che poi è lo sfondo dell'esistenza percepita come assoluta precarietà. Qui la pratica analitica è impotente, mentre la pratica filosofica ha ancora una parola da dire. E la dice inscrevendo la caducità dell'esistenza nell'universale caducità, che non è una malattia da cui si può anche guarire, perché è la condizione di ogni esistenza che vuol vederci chiaro e non illudersi con cieche speranze.⁴⁴

Ferme restando le evidenti criticità della “età della tecnica”, analizzando attentamente i testi qui riportati si potrebbe dedurre – a mio avviso – che, secondo Galimberti, la psicoanalisi non sia in grado non solo di trattare, ma neppure di riconoscere quella dimensione di costitutiva sofferenza propria dell'esistenza umana, fermandosi al livello della sofferenza del *paziente nevrotico*, che è invece in grado di attenuare, “guarendone” i sintomi secondo un forzato accostamento alla pratica medica; resterebbe, così, fuori dalla sua portata, la sofferenza esistenziale cui non sarebbe attrezzata, e forse neppure interessata, ad accostarsi in quanto non “curabile”.⁴⁵

Torna, di nuovo, la questione della cura: la psicoanalisi è un “sapere

⁴⁴ Ivi, pp. 12-15.

⁴⁵ In accordo con Madera (2012a), io credo, invece, che, da un punto di vista psicoanalitico, la sofferenza che assume le sembianze del sintomo sia, in qualche forma, un sofferenza di secondo livello (di cui spesso può essere con-causa anche un'eventuale, eccessiva richiesta di sacrifici pulsionali da parte delle istanze sociali) che affonda, però, le proprie radici nella difficoltà tutta umana di tollerare quella più profonda sofferenza di primo livello che è tratto essenziale ed ineliminabile della vita. La “cura” analitica del sintomo, allora, in quest'ottica, lungi dall'essere fine a sé stessa o dal promettere beatitudine o sanità alcuna, diventa prassi conoscitiva propedeutica al riconoscimento e all'accettazione di quel dolore di fondo che permane e col quale, sgravati da pesi aggiuntivi, si può imparare a convivere, dando un senso (nella duplice accezione di orientamento e significato) alla propria esistenza.

[...] [che] ha [...] il potere di curare il dolore dell'uomo"?⁴⁶ Sì, ma solo ed esclusivamente se interpretiamo quel "curare" come un "prendersi cura di". Perché la psicoanalisi non può "guarire" e non elimina il dolore, ma in quanto strumento di conoscenza – per utilizzare le parole che Galimberti riserva alla filosofia – "se non elimina la sofferenza, può comunque alleviarla e procrastinare la fine".⁴⁷

È allora evidente che l'autore qui recide con l'accetta ogni possibile legame tra psicoanalisi e filosofia (che già si è visto essere costitutivo quanto problematico e sul quale si ritornerà); ne è spia ulteriore il fatto che accanto alla "pratica analitica" non venga citata alcuna "teoresi analitica". Inoltre pare altrettanto forzata la separazione binaria tra "angoscia nevrotica" e "angoscia esistenziale", quasi che la seconda – di cui dovrebbe occuparsi la pratica filosofica – non si incarnasse sempre e comunque in una biografia.

Se poi andiamo a leggere Freud troviamo che:

[...] la morte è un fatto naturale, incontestabile, inevitabile [...] necessario, [ma ci è propria] la tendenza a escludere la morte dal libro mastro della vita [...]. Il nostro inconscio non crede dunque alla propria morte, si comporta come se fosse immortale; [...] per [esso] vi è un caso in cui i due opposti atteggiamenti verso la morte - quello per cui la morte viene riconosciuta come annullamento della vita e quello che la rinnega come irreali - si scontrano e vengono a contrasto [...] [e] il conflitto contenuto in questa ambivalenza [...] dà [...] origine [...] alla nevrosi [...]. Il problema che allora si impone è questo: non faremmo meglio [...] a riconoscere che col nostro modo [...] di trattare la morte abbiamo vissuto al di là delle nostre possibilità psicologiche e che perciò ci conviene abbandonarlo e piegarci alla verità? Non sarebbe preferibile restituire alla morte, nella realtà e nel nostro pensiero, il posto che le compete [...]? [...] Sopportare la vita: questo è pur sempre il primo dovere d'ogni vivente [...]. Ricordiamo il vecchio adagio: *Si vis pacem, para bellum*. Se vuoi conservare la pace preparati alla guerra. Sarebbe tempo di modificarlo così: *Si vis vitam, para mortem*. Se vuoi poter sopportare la vita, disponiti ad accettare la morte.⁴⁸

E altrove

gli uomini [...] tendono alla felicità, vogliono diventare e rimanere felici.

⁴⁶ U. Galimberti, *La casa di psiche*, cit., p. 21.

⁴⁷ Ivi, p. 25.

⁴⁸ S. Freud, *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte* (1915), trad. it., in Id., *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1978, pp. 137-148.

Questo desiderio [...] è assolutamente irrealizzabile, tutti gli ordinamenti dell'universo si oppongono a esso [...]. Quel che nell'accezione più stretta ha nome felicità, scaturisce dal soddisfacimento, perlopiù improvviso, di bisogni fortemente compressi e per sua natura è possibile solo in quanto fenomeno episodico [...]. Le nostre possibilità di essere felici risultano quindi limitate già dalla nostra costituzione. Provare infelicità è assai meno difficile [...]. [Sono] tre [le] fonti da cui proviene la nostra sofferenza: la forza soverchiante della natura, la fragilità del nostro corpo e l'inadeguatezza delle istituzioni che regolano le reciproche relazioni degli uomini nella famiglia, nello Stato e nella società. Circa le prime due il nostro giudizio non può esitare a lungo; bisogna riconoscere queste fonti di sofferenza e sottomettersi all'inevitabile. Non domineremo mai completamente la natura; il nostro organismo, che è parte anch'esso di questa natura, rimarrà sempre una struttura transitoria, coi suoi limitati poteri di adattamento e di produzione. Da questo riconoscimento non deriva nessun effetto paralizzante; esso ci indica, al contrario, verso quale direzione indirizzare i nostri sforzi. Possiamo abolire, se non tutta, almeno parte della sofferenza, e possiamo attenuarne un'altra parte [...] [per godere di] quel po' di felicità concessa all'uomo civile.⁴⁹

Non parrebbe affatto che per la psicoanalisi il dolore sia “separabile dall'esistenza” e “suscettibile di guarigione”.

Altrettanto degno di nota mi sembra, poi, il confronto critico che Galimberti delinea tra tradizione giudaico-cristiana e cultura greca rispetto al tema della sofferenza.

Per la *tradizione giudaico-cristiana* il dolore è la conseguenza di una caduta dovuta a una colpa, che chiede riparazione ed è suscettibile di redenzione. In tale visione il dolore è *castigo* e a un tempo *evento purificatore*. Come tale concorre alla redenzione e alla salvezza. In tale prospettiva il dolore non è costitutivo dell'esistenza, ma della *colpa* dell'esistenza e insieme *mezzo* del suo riscatto. Una volta secolarizzata, questa visione religiosa del mondo porta all'interpretazione del dolore come un inconveniente dell'esistenza da cui si può anche “guarire” [...]. Per la *cultura greca* il dolore non è la conseguenza di una colpa, ma è il *costitutivo dell'esistenza*, di cui bisogna accogliere per intero la caducità, senza illudersi con speranze ultraterrene o con ipotesi di salvezza da colpe originarie. Accolta la caducità dell'esistenza, occorre poi imparare a vivere tutta l'espansione della vita e tutto il suo contrarsi, perché questa è la condizione del mortale che nessuna

⁴⁹ S. Freud, *Il disagio della civiltà* (1929), trad. it., in Id., *Opere*, vol. 10, Boringhieri, Torino, 1978, pp. 568-578.

narrazione può modificare.⁵⁰

Date le premesse, va da sé che il nostro iscriva la psicoanalisi “per intero”⁵¹ nella prima tradizione culturale, contrapponendole nuovamente la filosofia che afferisce, invece, alla seconda.

L'idea giudaico-cristiana, che giustifica la sofferenza in questa vita terrena e transeunte, in vista di quella eterna senza dolore, mette in circolazione una concezione della *vita come malattia*, da cui un giorno sarà possibile liberarsi. Questa visione del mondo sopravvive alla morte di Dio e informa di sé la concezione antropologica sottesa alla psicoanalisi [...]. All'infelicità attuale segue la speranza futura. Nell'*al di là* secondo la visione giudaico-cristiana, nel *progresso del sapere* secondo la versione secolarizzata di questa visione. E come il dolore dell'esistenza, nella visione giudaico-cristiana, non è definitivo, perché ad attenderci c'è una vita senza dolore, allo stesso modo la sofferenza dell'individuo, così come il disagio della civiltà, non sono definitivi, perché la pratica terapeutica, come la pratica religiosa quando si credeva in Dio, assicura la *salvezza* che, nel registro più modesto della psicoanalisi, si chiama *salute* [...]. Se il sapere riscatta e redime, come un tempo la fede nella parola di Dio, al sapere verrà consegnata anche la conduzione dell'anima, un tempo affidata alla pratica religiosa, e oggi alla pratica psicoanalitica [...]. In questo modo la psicoanalisi si presenta come una forma di medicalizzazione dell'umano [...]. La potenza del sapere che guarisce è dunque la versione secolarizzata della potenza della fede che salva, per cui, in presenza del dolore, occorre affidarsi al sapere come un tempo ci si affidava alla fede. L'esito di questo affidamento è in entrambi i casi la rimozione del dolore come costitutivo dell'esistenza, per cui il dolore non ha più circolazione nella vita quotidiana, ma viene relegato in quei luoghi dove, come ci insegna Foucault nella *Nascita della clinica*, la competenza del sapere esercita il suo potere. Lo studio psicoanalitico è uno di quei luoghi [...].⁵²

Nuovamente ci imbattiamo – a mio avviso – in una contrapposizione frontale tra due visioni dell'esistenza che sono, entrambe, a fondamento della civiltà occidentale e che in quanto tali, indipendente dalle predilezioni personali, andrebbero sapientemente integrate più che poste come alternative tra loro.⁵³ Inoltre, per quanto sia innegabile il nesso tra

⁵⁰ U. Galimberti, *La casa di psiche*, cit., pp. 16-17.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Ivi, pp. 18-21.

⁵³ Sui rapporti di continuità tra greicità e cristianesimo, in particolare, cfr. S. Weil, *La*

psicoanalisi e cultura ebraica – non fosse altro che per i dati biografici del suo fondatore – non dovrebbe essere difficile rinvenire nel *corpus* teorico della disciplina, considerandone tutto lo sviluppo, tracce di un legame implicito, ma fattivo con la sapienza degli antichi,⁵⁴ legame che passa necessariamente attraverso la filosofia di cui la psicoanalisi è erede rispetto al compito di “guida dell’anima” in virtù di una sottesa comunanza di intenti che si tenterà di evidenziare più avanti.

E ancora mi preme sottolineare come la psicoanalisi non possa garantire né salvezza, né salute, ma si ponga, da sempre, il più limitato obiettivo di “trasformare la miseria isterica in infelicità comune”.⁵⁵

Infine colpisce il riferimento a Foucault, che per Derrida⁵⁶ deve proprio a Freud la possibilità di “ascoltare le voci della follia” e di tratteggiare “la storia di una cancellazione”⁵⁷ e che, come sarà illustrato più avanti, è autore di riferimento per una proposta di “filosofia del profondo” che (ri)connetta psicoanalisi e filosofia antica,⁵⁸ a partire dagli studi condotti sui testi dello stesso e di Pierre Hadot da Moreno Montanari e Romano Màdera.⁵⁹

Se rispetto alla dimensione della “cura di sé” Galimberti ritiene dunque auspicabile e necessario, per l’uomo di oggi, un passaggio “dalla psicoanalisi alle pratiche filosofiche”, nelle pagine seguenti si tenterà di dimostrare, con Màdera, l’opportunità di un percorso differente.

rivelazione greca (1936-1943), trad. it., Adelphi, Milano, 2014.

⁵⁴ Si pensi, a tal proposito, ai molteplici rimandi psicoanalitici alla mitologia classica.

⁵⁵ S. Freud, *Studi sull'isteria* (1895), trad. it., in Id., *Opere*, vol. 1, Boringhieri, Torino, 1978, p. 439.

⁵⁶ Cfr. J. Derrida, *Essere giusti con Freud. La storia della follia nell'età della psicoanalisi* (1992), trad. it., Cortina, Milano, 1994.

⁵⁷ D. D. Cozzolino, “Origine e sviluppo del concetto di anormalità in Michel Foucault”, in *Pedagogica.org - Laboratorio Montessori*, ISSN 1974-8787, Ottobre 2012, p. 23 - www.paedagogica.org/doc/cozzolino_ottobre_2012.pdf. Cfr. anche M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica* (1961), trad. it., Rizzoli, Milano, 1963.

⁵⁸ Cfr. A. I. Daddi, *Prolegomeni ad una filosofia del profondo*, in “Filosofia e nuovi sentieri”/ISSN 2282-5711, aprile 2015 - cfr. www.filosofiaenuovisentieri.it/2015/04/26/prolegomeni-ad-una-filosofia-del-profondo/, 2015b.

⁵⁹ Cfr. M. Montanari, *Hadot e Foucault. Per una filosofia del profondo*, in AA.VV., *Il senso di psiche. Una filosofia per l'anima*, “Rivista di psicologia analitica”, 76/2007, n. s. n. 24, Vivarium, Milano.

III. Lo specifico delle pratiche filosofiche rinnovate

[...] La filosofia non può ridursi a filologia e storia della filosofia, ma neppure autolimitarsi a qualche compito specialistico [...] di analisi critica del linguaggio.¹

[...] La filosofia non è in prima istanza una scelta: per l'animale umano la complessità della sua costituzione vitale produce un'ulteriore complessità culturale per la quale è capace di inventarsi e di realizzare culture come mondi. Dunque, quasi sempre, non sa più cosa fare, a differenza degli altri animali, ma deve cercare il suo orientamento, il suo senso. Lo chiamo "dramma di culturazione", esposto alla possibilità di catastrofi culturali di interi gruppi, o alle crisi identitarie e al collasso psichico dei singoli. La scelta di filosofare [...] è quindi scegliere di essere ciò che si è, di aprire uno sguardo attento invece di camminare a occhi chiusi. Anche in questa accezione la filosofia è essenzialmente di tutti e per tutti. Eppure questa idea – in quanto connessa essenzialmente, e non solo accidentalmente, a un insieme di relazioni trasformative, dunque in quanto "pratica" – è estranea alla storia della filosofia [...].²

1. Pratiche filosofiche rinnovate e filosofia biografica

Con la locuzione di pratiche filosofiche rinnovate ci si riferisce a un insieme composito di "esperienze e riflessioni che hanno avuto origine in Italia nei primi anni Ottanta, e che negli anni sono cresciute coinvolgendo – attorno alla figura di Romano Màdera – un numero sempre maggiore di persone, pubblicazioni, eventi e scambi con altre esperienze e riflessioni"³ nel "tentativo di rinnovare la filosofia praticandola come modo di vivere."⁴

¹ R. Màdera, L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita*, cit., p. XXIII.

² R. Màdera, *Una filosofia per l'anima*, cit., p. 294. Cfr. anche Id., "Le pratiche filosofiche in-contro al mondo", in AA. VV., *FilosoFare, cura e orientamento al valore*, Liguori, Napoli, 2009.

³ R. Màdera, *Una filosofia per l'anima*, cit., p. 289. Cfr. anche Id., "Le pratiche filosofiche in-contro al mondo", cit.

⁴ R. Màdera, *Una filosofia per l'anima*, cit., p. 9. "Sembra [...] [infatti] sensato rinnovare l'antico tentativo di perseguire la saggezza nella vita quotidiana, esercitandosi a cambiare la propria percezione del mondo", *ivi*, p. 12.

Di queste esperienze la già citata Scuola Superiore di Pratiche Filosofiche e il Centro Culturale a essa connesso sono il più ampio e significativo risultato e compimento, ma si ritiene opportuno ripercorrere, quanto meno a grandi linee, il lungo percorso che ha preparato la realtà attuale, facendone implicitamente emergere, al contempo, i tratti distintivi e originali rispetto al vasto mondo delle pratiche filosofiche *tout court* di cui al capitolo precedente.⁵

Come lo stesso Romano Màdera racconta, infatti, rievocando la sua giovanile e mai sopita “insoddisfazione per la filosofia entro i limiti del solo discorso filosofico”,⁶ l’idea di Philo affonda le sue radici in quei

[...] primi esperimenti [...], iniziati all’Università della Calabria nel 1979, con laureandi disponibili a incontri settimanali di tipo analitico per enucleare da storie di vita, sogni, fantasie, letture e riflessioni una traccia di mito personale, un’ispirazione mitobiografica che, nascostamente, avrebbe animato il lavoro di stesura di una tesi di laurea all’apparenza del tutto tradizionale.⁷

Un secondo esperimento doveva seguire, questa volta a Venezia, tra amici, verso la fine degli anni Ottanta: un gruppo ristretto di persone, successivamente autodenominatosi “Compagnia di ognuno”,⁸ decide di intraprendere un percorso di narrazione autobiografica⁹ “avendo cura di

⁵ Risulterà certo evidente che gli approcci razionalisti alla Achenbach tendono a restare confinati “alla reiterazione e all’approfondimento delle domande” finendo per riproporre “uno scetticismo, peraltro solo teorico, e non [un] modo di vivere [...]” e che assumono, nella maggior parte dei casi, “un atteggiamento a volte polemico e insieme superficiale nei confronti delle psicologie del profondo”, negando “ogni volontà terapeutica” dal momento che ritengono di poter ottenere il filosofico “per sottrazione di ciò che è scopo terapeutico e di ciò che fa perno sulla relazione e sull’emozionalità” (R. Màdera, *Una filosofia per l’anima*, cit., pp. 210 e p. 252).

⁶ R. Màdera, L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita*, cit., p. XXIII.

⁷ R. Màdera, “Dalle origini di Philo uno sguardo sul metodo”, in C. Mirabelli, A. Prandin (a cura di), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, cit., p. 18. Cfr. anche R. Màdera, L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita*, cit., pp. XXIV-XXV.

⁸ Per la precisione dal 2002. Cfr. R. Màdera, L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita*, cit., p. XXVII; M. Lo Russo, “Pratiche di esercizi spirituali: la Compagnia di ognuno”, in C. Brentari, R. Màdera, S. Natoli e L. V. Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, cit., p. 202.

⁹ “Designiamo [...] come ‘autobiografico’ ogni metodo volto a cogliere la soggettività, l’unicità, la vitalità dell’adulto e delle sue traiettorie di apprendimento, di trasformazione ed espressione di sé, di attribuzione di senso alle proprie pratiche. Metodo che può esprimersi attraverso la narrazione, spontanea o suscitata, continuativa o occasionale, fatta per sé o per gli altri, di micro-eventi significativi e ben focalizzati oppure del corso intero della propria

dare tutto il valore necessario alle amplificazioni simboliche e concettuali”¹⁰ emergenti dai racconti stessi e “mettendo tra parentesi ogni possibile contrapposizione confutativa”¹¹ nell’ottica “del riconoscimento, dell’empatia, dell’offerta di altre prospettive possibili e [...] di una sospensione autoanalitica dell’attacco all’altro”.¹²

Risale a questo periodo la formulazione di quelle regole di comunicazione biografico-solidale,¹³ tuttora centrali nella proposta di Philo, attraverso le quali una persona a turno narra di sé:

- 1) il riferimento all’esperienza biografica è sempre presente, indipendentemente dal tipo di discorso;
- 2) le affermazioni dell’altro vengono accolte come espressione del suo sé e delle sue credenze. Ciò significa che la comunicazione si discosta dall’opposizione di tesi in competizione per una verità che escluda la verità dell’altro;
- 3) l’ascolto dell’altro è aperto, il che significa che tende a sospendere ogni interpretazione sostitutiva del tipo “Quel che ho sentito è solo una copertura di qualcos’altro”;
- 4) il contributo e la restituzione di chi ascolta tendono a esprimersi come un’offerta anamorfica, il che significa la possibilità che il diverso punto di vista scopra altri aspetti di ciò che si è detto, e che questi altri aspetti possano essere liberamente presi in considerazione, o trascurati, da chi guida l’incontro;
- 5) la tentazione della distruttività nella contrapposizione confutativa deve essere sospesa e riesaminata autoanaliticamente e in silenzio.¹⁴

Si tratta, in qualche modo, di una rivisitazione dell’antico esercizio spirituale della confessione, in auge presso le scuole filosofiche della tarda antichità quali il Giardino epicureo. Le regole, “che hanno dato prova di poter funzionare da canale di trasmissione di un sapere imbevuto delle esperienze di ciascuno, capace di accogliere diversità [...] di punti di vista

vita, composta non solo di fatti ed episodi, ma di sensazioni, riflessioni, valutazioni, giudizi e certamente emozioni e sentimenti” (L. Formenti, *La formazione autobiografica*, cit., p. 17).

¹⁰ M. Lo Russo, “Pratiche di esercizi spirituali: la Compagnia di ognuno”, cit., p. 200.

¹¹ *Ibidem*.

¹² R. Mådera, *Una filosofia per l’anima*, cit., p. 312.

¹³ Una comunicazione “biografica perché punto di partenza sono le esperienze di vita; solidale perché tutto si regge su uno scambio comunicativo che rifugge dall’agonismo e dalla contrapposizione escludente, anche solo interpretativa” (M. Lo Russo, “Pratiche di esercizi spirituali: la Compagnia di ognuno”, cit., p. 200).

¹⁴ Cfr. www.scuolaphilo.it/cinqueregole.html.

facendoli cooperare fra loro”,¹⁵ vanno studiate a memoria per poi essere messe in pratica: “come i precetti della filosofia antica, esse devono venir mangiate, ruminare, digerite. Cioè [...] fatte fisiologicamente proprie [...]”.¹⁶

Quando tutti i partecipanti ebbero raccontato la propria storia di vita, “un altro gruppo di persone [...] si diede a questa prova a partire dal 1995”:¹⁷

una seconda fase caratterizzata da una maggiore eterogeneità dei partecipanti e che dura tutt’oggi [...]. Ciò che nella Compagnia di ognuno viene messo alla prova è una pratica di saggezza, uno stile di vita che non si richiama ad un credo filosofico determinato ma, di volta in volta, fa liberamente ruotare la tradizione filosofica [...] attorno ai temi dell’offerta autobiografica. Un esercizio tra eguali con uno sfondo preciso, cioè appunto quello di una comunicazione libera e solidale, inibita nella quotidianità, nel mondo del lavoro e troppo spesso anche nell’intimità. E perciò un esercizio tanto più difficile e prezioso proprio perché la sua ambizione è grande: riuscire a trasformare ogni momento dell’esistenza in un riflessivo e perciò consapevole atto di autorealizzazione. Dunque, lo scopo è toccare con mano questa autorealizzazione nel chiuso degli incontri, che avvengono quattro volte l’anno in luoghi consoni alla meditazione,¹⁸ per poi tentare di viverla ognuno nella propria quotidianità [...]. I partecipanti agli incontri, pur nelle diversità biografiche, anagrafiche, lavorative, condividono la passione per il pensiero filosofico, inteso come ricerca di saggezza e relativa messa in pratica nella vita quotidiana [...]. La Compagnia di ognuno si vuole [...] aperta. Negli anni, alcuni suoi membri hanno dato vita a esperienze analoghe, complementari e per nulla concorrenziali [...]. Il modo in cui avviene l’offerta autobiografica nella Compagnia di ognuno ricorda l’insegnamento filosofico antico, anche se alla lontana, naturalmente. C’è l’offerta da parte di un partecipante, che può ricordare il primo momento della lezione antica, quello cattedratico. Poi si lascia spazio alla restituzione anamorfica: e questo è il momento della diatriba, il più vivace [...]. Nello schema antico veniva poi il colloquio a quattr’occhi con la guida spirituale, cosa che qui è sostituita da elementi come lo stesso colloquio con l’amico o l’amica, la guida dell’incontro, i pasti in comune, le passeggiate e, certo, anche le ‘chiacchiere’. Il fine è una società di amicizia e giustizia, prove per tentativi ed errori di un microcosmo che si vuole comunque a vocazione

¹⁵ R. Madera, L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita*, cit., p. XXVII.

¹⁶ M. Lo Russo, “Pratiche di esercizi spirituali: la Compagnia di ognuno”, cit., p. 202.

¹⁷ R. Madera, L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita*, cit., p. XXVII.

¹⁸ Cfr. Calvagese della Riviera, Bormio, Bose, Rovato, Salsomaggiore, Prato, Bobbio, S.Erasmo, Castiglione delle Stiviere.

universale proprio perché quello che si prefigge è il benessere integrale di ognuno dei partecipanti. Un semino gettato nel vento della storia, come lo erano appunto le comunità epicuree fondate sull'amicizia. Una relazione comunitaria in cui l'individualità non svanisce nel gruppo.¹⁹

Nel 1998, dal sodalizio intellettuale tra Màdera e l'amico e collega Luigi Vero Tarca, nasce presso l'Università di Venezia il primo Seminario Aperto di Pratiche Filosofiche, "spinta decisiva per il ritorno alla filosofia come pratica della filosofia, cioè come stile di vita";²⁰ non certo casualmente, in quella sede, venne letto approfonditamente e commentato a lungo il testo di Pierre Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*.²¹ Seguirà, ad opera dei due docenti e di un nutrito gruppo di studenti di filosofia dell'Ateneo veneziano, la fondazione della Libera Associazione di Idee.²²

Le pratiche filosofiche maderiane sono, allora, "rinnovate" proprio perché si costituiscono, sin dagli esordi, "come strumenti per convertire la propria vita alla filosofia";²³ analogamente a quanto accadeva presso le scuole filosofiche antiche, ma con la rilevante differenza costituita dalla totale assenza di *dógmata*²⁴ particolari e dal continuo "riferimento alle regole di comunicazione biografico-solidale che permettono di accostarsi [...] alle diverse scuole filosofiche o dottrine religiose"²⁵ [...] a partire dalle necessità, dalle domande e dalle precomprensioni proprie di ciascun percorso di vita";²⁶ esse rispondono, infatti, all'esigenza di rinnovare gli esercizi filosofici antichi,²⁷ adattandoli alla sensibilità contemporanea, e di

¹⁹ M. Lo Russo, "Pratiche di esercizi spirituali: la Compagnia di ognuno", cit., pp. 202-207.

²⁰ R. Màdera, L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita*, cit., p. XXVIII.

²¹ P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica* (2002), trad. it., Einaudi, Torino, 2005. Del resto è proprio "Hadot a ricordare, insieme ad altri grandi interpreti di Platone, che la filosofia è, originariamente e nella sua destinazione, formazione dell'umano e non informazione di esperti" (R. Màdera, "Dalle origini di Philo uno sguardo sul metodo", in C. Mirabelli, A. Prandin (a cura di), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, cit., p. 24).

²² Cfr. www.associazionelai.wordpress.com.

²³ R. Màdera, L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita*, cit., p. XXVIII.

²⁴ "Il filosofo biografico non ha *dógmata* di scuola da applicare, ma trova, rinnova o costruisce i suoi *dógmata* man mano che la riflessione, la meditazione e l'intuizione della sua esperienza di vita glielo consentono", *ibid.*, p. 81.

²⁵ Il nesso che per Màdera lega le pratiche filosofiche alle varie forme di "accompagnamento spirituale" sta nella "comune [...] vocazione al trascendimento della chiusura egoica [...] per salvare sé in un senso più esteso e più comprensivo" - cfr. R. Màdera, *Una filosofia per l'anima*, cit., p. 13.

²⁶ R. Màdera, L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita*, cit., p. XXVIII.

²⁷ Tra gli esercizi filosofici antichi riportati da Hadot si possono annoverare "la meditazione della grande vastità del mondo in riferimento a sé; l'attenzione al presente; la simulazione

proporne dei nuovi, dando vita a un “discorso filosofico capace di tenere l’universale nel biografico e viceversa”²⁸ e di trascendere l’egoità, dimentica “dell’essenziale coappartenenza, dell’interintraessere del Sé dentro la comunità umana²⁹ [...] e dentro la vita del pianeta”,³⁰ senza per questo annullare le differenze individuali a vantaggio di un preteso “modello esemplare”³¹ valido per tutti.

Volendo allora tratteggiare i lineamenti principali di quella filosofia biografica che Mådera propone quale esercizio spirituale quotidiano all’interno delle stesse pratiche rinnovate, si può dire che essa consta di un “itinerario filosofico [...] biograficamente costruito [e ispirato] all’esperienza biografica [...] nel tentativo di comprenderla e potenziarla lungo linee di senso richieste e misurate dalla biografia stessa”; così, l’itinerario di senso, capace di non dividere verità e vita, viene declinato per ciascuno secondo le proprie coordinate personali, utilizzando in maniera

del giorno della propria morte come attuale; l’esame del proprio comportamento; la vigilanza acuita dal ricordarsi le regole di vita prescritte dall’orientamento filosofico che si è deciso di seguire; l’allenamento alla controversia dialettica, ma in quanto finalizzata a sottomettere argomentazioni e confutazioni a un luogo riconosciuto come criterio superiore ai contendenti e all’oggetto della contesa”, R. Mådera, L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita*, cit., p. 74).

²⁸ R. Mådera, L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita*, cit., p. XXIX. Tra i nuovi esercizi, oltre alla pratica delle regole di comunicazione biografico-solidale atta a favorire “un campo di dialogo non già pregiudicato da opzioni escludenti” (R. Mådera, *Una filosofia per l’anima*, cit., p. 308), si possono annoverare la *lectio* filosofica, la disputa interiorizzata “che consiste nel trasformare l’aggressione delle ragioni dell’altro [...] in sforzo consapevole per sostenerle” (ivi, p. 312), la contemplazione, la meditazione filosofica e i ritiri comunitari, sulla scia delle molteplici tradizioni religiose a noi note, tanto occidentali quanto orientali, seguendo le specifiche attitudini individuali. Il rimando è qui ad una “spiritualità laica [...] per il convenire di diverse appartenenze nel mutuo riconoscimento di valore [...], in grado di assumere tanto il contributo delle fedi e delle religiosità tradizionali quanto quello delle forme più recenti e delle spiritualità areligiose, sul comune terreno di un insieme di pratiche filosofiche condivise” (R. Mådera, L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita*, cit., p. 95).

²⁹ “L’esserci è sempre un con-esserci, un esserci-in-comune, poiché gli altri sono in noi sia biologicamente (in quanto ciascuno è parte di una catena vivente) e cognitivamente (in quanto il pensiero è modellato dalla società e dal linguaggio), sia nel senso di una costante influenza reciproca, tale per cui ciò che l’uno avverte non è mai indipendente da ciò che avvertono gli altri” (P. Jedlowski, “Intanto, Philo”, in C. Mirabelli, A. Prandin (a cura di), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, cit., pp. 67-68).

³⁰ R. Mådera, L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita*, cit., p. 79. Cfr. anche “Affannati nel perseguire i nostri interessi mondani, non abbiamo la minima idea dell’immenso sollievo che rappresenterebbe il deporre il fardello, vale a dire la rinuncia ad affermare noi stessi a qualunque prezzo contro l’ordine del mondo e a spese degli altri” (P. Hadot, *Che cosa è la filosofia antica?*, cit., p. 223).

³¹ R. Mådera, L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita*, cit., p. 74.

ecumenica e sincretica teorie e prassi di differente provenienza: la loro “coesione e cooperazione [...] [è resa possibile] dal fatto di venire [tutte] indirizzate alla valorizzazione delle differenze dei singoli”.³² Tra le tecniche di riferimento Mådera cita la scrittura libera del diario e dell’autobiografia, quell’ “esercizio di scrittura [...] sempre rinnovato, sempre ripreso, sempre da riprendere, poiché il vero filosofo è colui che ha la coscienza di non aver ancora raggiunto la saggezza”.³³

La rilettura del diario [...] mostra macroconnessioni non intenzionali, svolgimenti autonomi di senso che, proprio per questo, invitano a un’opera di integrazione e di aggiustamento che mette in contatto con un’intelligenza più larga e più acuta dell’avventura vitale [...]. Il diario è un esercizio fondamentale della pratica di una filosofia biografica perché permette ai registri diurni e notturni del pensiero di interagire; incide sulle scansioni temporali oggettivandole e insieme invita alle “riprese” della memoria; si basa sull’aspettativa esonerata del giorno dopo giorno, e intanto è lì a ospitare l’attesa di una folgorazione rivelativa; confronta con le scoperture della cronaca in tempo reale i progetti, le azioni e i bilanci; contamina il calcolo argomentativo con il racconto figurale e viceversa.³⁴

Per la filosofia biografica è, infatti, altresì fondamentale il ricorso alla “attivazione immaginale”³⁵ attraverso l’esplicita valorizzazione di sogni, intuizioni, rappresentazioni, emozioni e affetti.

A partire dalla narrazione della propria storia di vita, poi, si procede con un “doppio movimento” di amplificazione concentrica e circostanzialità:

L’amplificazione concentrica riporta l’esperienza biografica nella sua singolarità, nella sua momentaneità, a motivi generalmente validi in una cultura, o, persino, a culture di altri contesti. Si dissolve così la convinzione di essere chiusi nell’incomunicabilità del proprio privato, riconoscendosi in schemi di comportamento espressi in immagini e racconti che, evidentemente, traggono la loro universalità e costanza millenaria dalla loro radice filogenetica ereditata. Il contromovimento di bilanciamento si dirige invece nella direzione del ritorno alle circostanze biografiche per coglierne le differenze. La biografia rimanda al mito che la vive per potersi comprendere, il mito ritorna alla biografia perché solo così esso è vivente, si articola nelle contingenze della realtà e sperimenta i suoi potenziali

³² Ivi, pp. 75-76.

³³ P. Hadot, *La cittadella interiore* (1992), trad. it., Vita e Pensiero, Milano, 1996, p. 54.

³⁴ R. Mådera, L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita*, cit., p. 80.

³⁵ Ivi, p. 83.

sviluppi.³⁶

Un movimento, questo, che è poi condiviso con gli altri, con lo spirito di condividere la “ricerca di una formazione orientata a un’autorealizzazione solidale, oggi ostacolata dalle condizioni fattuali di una civiltà retta dalle leggi dell’accumulazione economica”.³⁷

Restano, quindi, centrali quelle attività che da sempre caratterizzano le discipline filosofiche nei contesti formativi istituzionali, ovvero l’ascolto, lo studio, l’insegnamento, la scrittura, il dialogo e il dibattito, eppure, al contempo, esse assumono “una nuova coloritura”: ogni specialismo che si renda utile o necessario viene qui subordinato alla “singolarissima specializzazione della propria storia di vita”; il programma di studio si personalizza giocoforza e per la figura dell’insegnante diventa prioritaria “la qualità della relazione intersoggettiva”, sempre aperta al coinvolgimento di terzi, piuttosto che la mera “trasmissione [...] delle conoscenze”³⁸ secondo quello “stile [...] usuale nelle università, ossia l’opposizione di ragioni ad altre ragioni”.³⁹

In sintesi si può ben dire che la filosofia biografica costituisca un coraggioso tentativo di rivitalizzare “due grandi e ricche tradizioni come quelle della filosofia e della psicologia del profondo” lungo una via dove “anche le tradizioni religiose potrebbero trovare un nuovo linguaggio capace di far vivere le loro antiche verità”.⁴⁰

Nell’autunno del 2002 ha luogo il primo Ritiro di pratiche filosofiche, un appuntamento che diverrà poi annuale; significativamente tale tradizione prende il via ad Anghiari, presso la Libera Università dell’Autobiografia fondata da Duccio Demetrio. Ma è durante un altro ritiro *sui generis*, nell’estate del 2004 a Sovinjak, in Croazia, che Màdera e Tarca, come narra quest’ultimo, ampliano ulteriormente l’idea originaria e definiscono le linee portanti di una vera e propria comunità di pratiche filosofiche, ritagliandosi “dei momenti a due all’interno di alcuni giorni di vacanza fatti insieme con le [rispettive] famiglie”.⁴¹ È Màdera, in particolare, a sottolineare l’importanza di una “dieta quotidiana” che possa comprendere la meditazione, lo *yoga*, il canto, la preghiera, la lettura di testi ed esercizi

³⁶ Ivi, p. 85.

³⁷ R. Màdera, *Una filosofia per l’anima*, cit., p. 308.

³⁸ R. Màdera, L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita*, cit., pp. 85-86.

³⁹ R. Màdera, *Una filosofia per l’anima*, cit., p. 9.

⁴⁰ Ivi, p. 16.

⁴¹ L. V. Tarca, “Pratiche filosofiche e cura di noi”, in C. Brentari, R. Màdera, S. Natoli e L. V. Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, cit., p. 118.

fisici e spirituali di varia natura:

ciascuno deve trovare la sua dieta personale, quella adatta al proprio modo di essere, alla propria situazione specifica e al proprio stadio di 'maturazione'.⁴²

In una siffatta comunità

ognuno è tanto l'ideatore e il creatore della propria dieta quanto il 'controllore' della sua effettiva attuazione, ma nello stesso tempo la dieta di ciascuno è il risultato del confronto con gli altri e quindi dell'aiuto reciproco.⁴³

Non è difficile intravedere in tutto questo, *in nuce*, ciò che a Philo troverà, di lì a poco, un'ancor più completa sistematizzazione.

Nel 2005, infatti, il Seminario approda anche alla Bicocca di Milano e nell'autunno dello stesso anno, il desiderio di sperimentare una sintesi innovativa tra pratiche filosofiche e psicoanalisi junghiana, nell'apertura ad altri apporti significativi, conduce alla nascita ufficiale di Philo: è l'albergo-ristorante "Le Oche di Bracchio", sul lago di Mergozzo, a fare da sfondo all'evento, alla presenza di Romano Madera, Nicole Janigro, Chiara Mirabelli e Ivano Gamelli.⁴⁴ Il luogo è lo stesso in cui Gamelli, insieme a

⁴² *Ibidem*. Lo stesso Jung, ponendosi nel solco dell'antica tradizione degli esercizi spirituali aveva escogitato la tecnica dell'immaginazione attiva, "una forma di meditazione, occidentale e psicologica, tesa a rendere possibile un ponte tra coscienza e inconscio, al di là dei tempi delle sedute" (R. Madera, *Una filosofia per l'anima*, cit., p. 282).

⁴³ L. V. Tarca, "Pratiche filosofiche e cura di noi", cit., pp. 118-119.

⁴⁴ Ivano Gamelli è noto soprattutto per aver fondato la pedagogia del corpo, che lungi dal ridursi al registro accademicistico, si pone come "un'attitudine formativa trasversale segnata dalla dimensione della scoperta, dell'apertura ai sensi, della messa in gioco di pensiero-corpo-emozione nella relazione [...] [che] intende rivisitare criticamente gli abituali scenari dell'educazione e della cura, dove il corpo risulta spesso assente o imbrigliato, semplicemente parlato [...] [anche all'insegna del ritorno ad una filosofia che, come ricorda Hadot,] era praticata come una forma di vita incarnata [...] [proprio] nel *gymnasion*, ossia nel luogo deputato agli esercizi fisici [...]" (I. Gamelli, "La postura dell'analista: consapevolezza corporea come pratica filosofica", in C. Mirabelli, A. Prandin (a cura di), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, cit., pp. 30-32). Sulla pedagogia del corpo cfr. anche I. Gamelli, *I laboratori del corpo*, Cortina, Milano, 2009; Id., *Pedagogia del corpo*, Cortina, Milano, 2011a; Id., *Sensibili al corpo*, Cortina, Milano, 2011b e il sito www.pedagogiadelcorpo.it. Tra le molteplici attività che la pedagogia del corpo mette a disposizione della pratica filosofica figurano la danza, la psicomotricità, il teatro, tecniche corporee proprie di altre culture, tecniche di rilassamento e di utilizzo della voce e altre tecnologie formative artistiche a mediazione corporea. La stessa pratica di scrivere, a Philo,

Laura Formenti (presto coinvolta nel progetto unitamente ad Andrea Prandin, a concreta testimonianza della profonda convinzione della necessità di “andare oltre le cosiddette ‘discipline’, di travalicare alcune separazioni convenzionali [...] e di praticare l’interconnessione e l’interdipendenza tra saperi e pratiche”),⁴⁵ aveva già condotto seminari di formazione sulla consapevolezza corporea⁴⁶ ad approccio sistemico. Nel 2006, a Milano, vengono formalmente fondate l’associazione culturale e la scuola di formazione in analisi biografica a orientamento filosofico⁴⁷ e nel 2007 nasce SABOF, la Società di analisi biografica a orientamento filosofico.⁴⁸ Dal 2010 le attività si moltiplicano anche all’esterno, e nel 2012 apre il centro culturale nella sede di via Piranesi presso i Frigoriferi Milanesi, dove Philo ha trovato la sua dimora definitiva e ospita eventi

“prende corpo”, ascolta in silenzio e poi segue il ritmo del respiro, “danza i pensieri” e le sensazioni e può dar forma alle emozioni mediante il ricorso alla manipolazione di materiali plastici o all’utilizzo di oggetti, fotografie, disegni, pitture, testi di canzoni o poesie.

⁴⁵ C. Mirabelli, A. Prandin, “Introduzione”, in C. Mirabelli, A. Prandin (a cura di), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, cit., p. 10. L’intenzione è quella di aprire la psicologia del profondo e le pratiche filosofiche “a uno sguardo sistemico che affondi la sua ricerca verso la «struttura che connette», capace di passare, pertanto, dalla considerazione della sola creatura a quella del pleroma (R. Mådera, “Dalle origini di Philo uno sguardo sul metodo”, in C. Mirabelli, A. Prandin (a cura di), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, cit., p. 26). Cfr. anche: “La mente individuale è immanente, ma non soltanto nel corpo. Lo è anche nei percorsi e nei messaggi fuori dal corpo. Esiste inoltre una Mente più grande di cui la mente individuale è soltanto un sottosistema” (G. Bateson, *Verso un’ecologia della mente* (1972), trad. it., Adelphi, Milano, 2004, p. 461). Giustamente Renos Papadopoulos fa notare la profonda assonanza della “Mente più grande” di Bateson con l’inconscio collettivo junghiano e Laura Formenti ricorda che “la distinzione tra Pleroma e Creatura fu ispirata a Bateson [proprio] dalla lettura di un piccolo libro di Jung – *Septem Sermones ad Mortuos* (1916) – stampato in opuscolo e donato [...] ad amici e conoscenti, come un gioco o un ‘peccato di gioventù’ come ebbe a definirlo più tardi” e poi inserito in *Ricordi, sogni e riflessioni*. Cfr. L. Formenti, A. Prandin, “Al di là delle intenzioni: divenire sistemici a Philo”, in C. Mirabelli, A. Prandin (a cura di), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, cit., p. 52; R. Papadopoulos, *Manuale di psicologia junghiana* (2006), trad. it., Moretti & Vitali, Bergamo, 2009; C. G. Jung (a cura di A. Jaffé), *Ricordi, sogni e riflessioni* (1961-1962), trad. it., Rizzoli, Milano, 1978.

⁴⁶ “La coscienza del corpo [...] non è solo la coscienza che una mente può avere del corpo, ma comprende anche la coscienza incarnata che un essere vivente indirizza al mondo ed esperisce in sé. Implica cioè connessioni tra filosofia, pedagogia, etica, politica ed estetica” (I. Gamelli, “La postura dell’analista: consapevolezza corporea come pratica filosofica”, in C. Mirabelli, A. Prandin (a cura di), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, cit., p. 35).

⁴⁷ Si tratta di un “percorso che tende a rendere esplicito l’implicito con l’aiuto di un altro, di un testimone privilegiato con il quale si condivide l’esperienza della ricerca e della costruzione” (R. Mådera, *Una filosofia per l’anima*, cit., p. 249).

⁴⁸ Cfr. www.sabof.it.

aperti al pubblico, convegni, seminari di formazione, incontri e conferenze. I Seminari interni alle Università di Milano e Venezia⁴⁹ sono tuttora attivi, a questi si sono affiancati altri Seminari e sono state altresì create una *newsletter* ed un *newsgroup*.⁵⁰ Sono inoltre attivi, sia a Milano che in altre città, sportelli per l'ascolto analitico-filosofico rivolti a singoli e gruppi⁵¹ e l'editore Ipoc ha dato vita alla presente collana, comprendente testi che vertono sulle pratiche filosofiche, l'analisi biografica a orientamento filosofico, le psicologie del profondo, la mediazione corporea e lo sguardo sistemico e autobiografico.

In occasione del recente decimo anniversario di vita, Philo ha presentato, poi, la sua "nuova creatura", Mitobiografica – Scuola del mestiere di vivere,⁵² percorso formativo triennale finalizzato a comprendere e a promuovere la capacità di divenire ciò che si è, nello scoprire e perseguire il proprio mito personale.

Oggi le pratiche filosofiche rinnovate sono questo e molto altro ancora. Se all'analisi biografica a orientamento filosofico (o, più in breve, analisi filosofica o analisi biografica) verrà dedicato il paragrafo seguente, si ritiene opportuno per lo meno citare qui, in chiusura, alcuni dei molteplici ulteriori ambiti di sperimentazione attuali: le esperienze di Laura Campanello con i malati terminali,⁵³ il lavoro di Lia Sacerdote nelle carceri milanesi in collaborazione con l'associazione *Bambinisenzasbarre*⁵⁴ e le attività nelle scuole condotte da Simona Alberti,⁵⁵ per i doverosi approfondimenti si rimanda ai riferimenti bibliografici e sitografici.

⁴⁹ Cfr. www.formazione.unimib.it e www.respratica.wordpress.com.

⁵⁰ Cfr. info@scuolaphilo.it.

⁵¹ Anche in collaborazione con l'Associazione *Smallfamilies*; cfr. www.scuolaphilo.it/sportelli-philo, www.scuolaphilo.it/docs/2015-03-10-philo-smallfamiles-slide.pdf e www.smallfamilies.it.

⁵² Cfr. www.scuolaphilo.it/mitobiografica.

⁵³ Cfr. L. Campanello, *Non ci lasceremo mai? L'esercizio filosofico della morte tra autobiografia e filosofia*, Unicopli, Milano, 2005; Ead., "La cura di sé a fine vita", in AA. VV., *Adulità*, n. 27, 2008, Guerini e Associati, Milano; Ead. con G. Sala, "La dimensione spirituale e religiosa alla fine della vita", in M. Costantini, C. Borreani, S. Gubrich (a cura di), *Migliorare la qualità delle cure di fine vita - Un cambiamento possibile e necessario*, Erikson, Trento, 2008.

⁵⁴ Cfr. www.bambinisenzasbarre.org.

⁵⁵ Cfr. S. Alberti, *Pratiche filosofiche a scuola. La classe, l'ascolto, il racconto autobiografico, il pensare simbolico*, Ipoc, Milano, 2009; Ead., "Pratiche filosofiche e scuola superiore", in AA. VV., *Adulità*, n. 27, 2008, cit.

2. L'Analisi Biografica a Orientamento Filosofico (ABOF)

Diversamente dalle proposte della consulenza filosofica di Neri Pollastri e del *counseling* filosofico di matrice achenbachiana,⁵⁶ Màdera non indulge in quella diffusa e generalizzata tendenza che, se da una parte, correttamente, separa la pratica consulenziale filosofica dalle psicoterapie in quanto non idonea ad affrontare il trattamento specifico delle patologie psichiche, dall'altra fa di quest'ultimo e dello studio del comportamento e della mente i soli campi d'azione possibili per la psicologia e rivendica come una propria specificità assoluta e non condivisibile il supporto alla ricerca del senso dell'esistenza (il che, se può valere per la psicologia accademica e sperimentale o per le psicologie cognitivo-comportamentali e le neuroscienze, resta inaccettabile per quanto riguarda le psicologie del profondo). Nei suoi testi è infatti possibile cogliere un invito e una sfida costruttiva. Un invito all'approfondimento di un percorso teoretico che si prefigge – come si è visto – di incarnarsi nella quotidianità, sottraendo la filosofia all'angusto monopolio della didattica, e una sfida, tanto alla filosofia stessa quanto alla psicoanalisi, a una proficua convergenza di intenti.

Nell'ambito di un più generale rinnovamento della saggezza tipica delle scuole filosofiche antiche, Màdera integra il portato della psicologia del profondo junghiana con le suggestioni di Pierre Hadot sulla filosofia come stile di vita delineando originali prospettive per la cura esistenziale di sé e degli altri.

Il maggior merito della psicoanalisi – la puntuale indagine di tutte quelle attività psichiche non intenzionali che si distanziano dal pensiero logico-concettuale e dal senso comune e la scoperta dell'irriducibilità del figurale-simbolico se non a sé stesso, autonoma forma di pensiero altro cui essa ha riconosciuto importanza svelandone le strutturali modalità espressive – ha comportato un'estensione dello psichismo umano ad aree prima misconosciute e svalutate di cui l'orientamento filosofico proposto intende fare tesoro. Ciò che Màdera propone è l'oltrepassamento della mera giustapposizione dualistica delle diverse forme del pensiero in direzione di una loro unificazione: la “simbologica” come inscindibile unità di

⁵⁶ Cfr. Neri Pollastri, *Il pensiero e la vita*, cit.; Id., *Consulente filosofico cercasi*, Apogeo, Milano, 2007; <http://www.phronesis-cf.com/che-cose-la-consulenza-filosofica>, www.sicof.it/Il-counseling-filosofico-che-cose; U. Galimberti, *La casa di psiche*, cit.

simbolico e logico propria dell'umano, nel rispetto degli specifici tratti distintivi.

Si può sostenere che le forme del pensare, per quanto diverse fra loro, si influenzino, si fecondino l'un l'altra e si possano concepire e sentire unitariamente. Si può pensare razionalmente ciò che sentiamo, possiamo sentire appassionatamente ciò che pensiamo, possiamo dare una formula logica del simbolo, possiamo dare figura e racconto al pensiero formalizzato.⁵⁷

Una ricomposizione tra le differenti dimensioni dell'espressione umana ne presuppone quella pari dignità che solo da Jung in poi troverà piena cittadinanza all'interno della comunità psicoanalitica. A tal proposito Mådera ricorda come ancora in Freud permanesse, infatti, il sostanziale primato del "pensare ragionevole" al quale era conforme anche il contenuto latente, occultato da modalità narrativo-figurali e rimosso dalla coscienza perché sgradevole, ma razionalmente comprensibile una volta interpretato.

Il modo di vivere delle scuole filosofiche ellenistiche, preziosamente ricostruito da Hadot⁵⁸ e contraddistinto dalla comune tensione alla trascendenza egoica (nella ricerca della verità e nel rapporto con gli altri e con il cosmo) viene pionieristicamente preso a modello dal gruppo di Philo e adattato alle specificità della nostra era. L'apporto della psicologia del profondo si configura, in questo scenario, come decisivo per formulare la proposta di una pratica analitica filosoficamente orientata, indicando nuove forme di trascendenza (il rapporto con il magistero interiore,⁵⁹ la trasformazione anamorfica del negativo,⁶⁰ la ricomposizione del nesso mitopoietico⁶¹ e il desiderio di desiderio)⁶² e offrendo in dote la capacità di

⁵⁷ R. Mådera, *La carta del senso*, cit., p. XXIV.

⁵⁸ Cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit.; Id., *Che cos'è la filosofia antica?*, cit.

⁵⁹ Già Agostino nelle *Confessioni* invitava all'autoanalisi e alla meditazione quale "modo per ritrovare il Maestro interiore, proponendosi per molti versi come precorritrice della moderna idea di coscienza. Il vero apprendimento viene sempre dall'interno: ricordiamo che per Agostino la prima incrollabile certezza dell'uomo è proprio la conoscenza di sé" (L. Formenti, *La formazione autobiografica*, cit., p. 19). Cfr. Agostino, *Le Confessioni*, Mondadori, Milano, 1992.

⁶⁰ Diversamente dalla filosofia antica, più propensa al dominio delle passioni, la filosofia biografica eredita dalla psicoanalisi l'equazione tra male e il contenuto inconscio rimosso, scisso dalla razionalità emergente ed è consapevole che è solo attraversando e accettando ciò che è "negativo" che si può trarne anche un significato positivo.

⁶¹ "Mitobiografia" è un termine coniato da Ernst Bernhard, fondatore della scuola psicoanalitica junghiana in Italia, per indicare una biografia consapevole della propria

comprendere il “sottosuolo dell’altrimenti umano [...] che gran parte del pensiero filosofico e scientifico ha trascurato, escluso, sanzionato”.⁶³

Quel che ne deriva è la proposta di un’analisi biografica a orientamento filosofico (ABOF),⁶⁴ inserita all’interno degli esercizi spirituali delle pratiche filosofiche rinnovate. La specificità biografica le deriva dall’essere biografico tanto il suo oggetto - la storia di vita - quanto il metodo, in linea con la moderna centralità dell’individuale e del singolare, ma volto alla riparazione di tutte le scissure tra le singole biografie che si intrecciano come molteplici forme di un solo racconto. Diversamente dalle culture antiche, per lo più inclini alla svalutazione dell’individuale a favore del collettivo, il singolo individuo è qui punto di partenza e, a seguito della profonda trasformazione che comporta la raggiunta consapevolezza di essere parte del Tutto, anche punto di arrivo. Una simile analisi non si rivolge al trattamento di psicopatologie specifiche (per le quali resta consigliata una psicoterapia),⁶⁵ ma alla dimensione “sana” e “normale” presente in tutte le persone che, in quanto esseri umani, quotidianamente hanno a che fare con le dolorose condizioni esistenziali dell’angoscia e dello smarrimento e sperimentano una comune apertura alla ricerca di

inevitabile iscrizione in una narrazione collettiva che, per l’appunto, la “in-scrive”. “Ogni autobiografia, attingendo in profondità, si può riconoscere nei racconti che la precedono, la attraversano, la istituiscono, in quelle radici biologiche, storiche, sociali, culturali e mitiche in cui l’io è incarnato e in quelle direzioni in cui ognuno si può aprire per cercare il proprio senso” - cfr. C. Mirabelli, A. Prandin, “Introduzione”, in C. Mirabelli, A. Prandin (a cura di), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, cit., p. 13.

⁶² “Desiderio di desiderio: la fine della strada è la conciliazione con l’apertura originaria e inesauribile del desiderio umano, il riconoscimento e il riposo in se stesso [...]; il desiderio non può acquietarsi in oggetti parziali, inadeguati alla sua potenza sempre originante, ma non può neppure essere dismesso, poiché è proprio sul desiderio che si appoggia ogni superamento dei desideri parziali. La figura simbologica che trasfigura entrambe queste vie negative è il riconoscimento che il desiderio infinitamente aperto possa riposare nella sua stessa infinita apertura, cioè che il desiderio giunga a desiderare se stesso, oltre qualsiasi suo oggetto” (R. Madera, *La carta del senso*, cit., pp. 87-88).

⁶³ R. Madera, *La carta del senso*, cit., p. LIV.

⁶⁴ Cfr. www.scuolaphilo.it/abof14.html.

⁶⁵ Giova, a tal proposito, ricordare che la Legge 56/1989 che istituisce e ordina la professione di psicologo non include né menziona volutamente la psicoanalisi tra le psicoterapie quali pratiche sanitarie, come si può leggere sin dagli atti preparatori della suddetta legge (è possibile consultare tutti i lavori sull’apposito sito della Camera dei Deputati alla sezione X legislatura – www.legislature.camera.it); per un maggior approfondimento sul “pasticcio giuridico” che ne è derivato cfr. E. Perrella (a cura di), *Professione psicoanalisi. La psicoanalisi in Italia e il pasticcio giuridico sulle psicoterapie*, cit., e www.coopiweb.it/cms/normativa.

senso.⁶⁶

L'analisi orientata alla, e dalla, filosofia come stile di vita non ha la sua meta in una risoluzione di una patologia o di una difficoltà esistenziale, benché se ne prenda cura e aiuti a superarle; essa considera invece tanto la patologia quanto ogni inciampo nell'autorealizzazione come sintomi di secondo livello, poiché è la stessa condizione 'normale', 'abbastanza sana' e 'abbastanza buona', a fare problema, a costituire ostacolo [...]. La vita normale è [...] ancora malattia [...], il fine ricercato non è una condizione di annientamento del dolore, del male, del negativo [...], la felicità filosofica, in quanto compiutezza, deve poter includere il dolore, il male, ogni negatività.⁶⁷

[...] Non ci sono soluzioni buone per ogni tempo e per ogni situazione. Il senso del percorso di vita è continuamente precario, persino il riconoscimento del nostro sé passato può diventare stantio o addirittura trasformarsi in ostacolo [...]. La narrazione di sé ha lo stesso tempo della vita e ha bisogno di continui aggiustamenti, di versioni sempre rivedute.⁶⁸

La stessa psicoanalisi può trarre benefici dall'incontro con le pratiche filosofiche; esse muovono contro quella scissione istituzionalizzata che separa la dimensione professionale del lavoro analitico dalla vita personale dell'analista in nome di una sua pretesa neutralità recuperando quell'inscindibile nesso tra quotidianità vissuta e vocazione alla ricerca di senso come postura esistenziale continua della sua persona.⁶⁹

L'analista biografico si pone, infatti, con tutto sé stesso al servizio dell'ascolto e del riconoscimento dell'altro, autoriconoscendosi, al contempo, come "altro" e "altro dell'altro", senza aspettarsi l'appagamento

⁶⁶ “[...] 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 [...] 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” e “[...] per essere curati dalla filosofia si deve essere ‘abbastanza sani’, cioè non essere doppiamente malati” - R. Madera, *Una filosofia per l’anima*, cit., pp. 256 e 262.

⁶⁷ R. Madera, *La carta del senso*, cit., pp. XXXV-XXXVI.

⁶⁸ Ivi, p. 154.

⁶⁹ Per usare le parole dell’amico Uber Sossi, “l’analisi non è solo una professione, è un modo di stare al mondo, di stare nella relazione, di stare in contatto con il sé [...]. La psicoanalisi è prima di tutto una partica [...] [e] un’arte” (U. Sossi, “Con arte e intuizione: la (tras)formazione dell’analista filosofo”, in C. Mirabelli, A. Prandin (a cura di), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, cit., pp. 99-101).

dei propri bisogni affettivi in cambio e partecipando dei mondi emozionali evocati dall'analizzante durante il percorso, per suggerire, poi, nuove possibili vie. L'incontro-confronto con l'altro relativizza ogni tecnica e teoria e, superate le fasi delle proiezioni transferali e co-transferali, si accede a un'autentica relazione individuale liberamente negoziata tra pari che implica un dialogo tra due visioni del mondo come principale fattore terapeutico.⁷⁰ Il rapporto tra i due sistemi psichici dell'analista e dell'analizzante forma un campo terzo che lo contiene. L'invito è quello ad abbandonare l'ottica meramente pulsionale, uni-personale e biologistica per approdare – anche sulla scorta di quanto già nella psicoanalisi post-freudiana e contemporanea si è mosso in direzione costruttivista⁷¹ – a una concezione della cura come costruzione congiunta di narrazioni e scambio trasformativo di significati.⁷²

Non si può allora non citare la straordinaria assonanza che l'ABOF evoca – pur con tutti i distinguo dovuti alle reciproche specificità – con il recente approccio psicoanalitico a indirizzo narratologico o narrativistico che intende l'analisi come co-costruzione narrativa di due soggetti e

⁷⁰ Mådera ricorda come sia lo stesso Jung a ritenere che “il suo contributo [cominci] dove la ‘cura’ (!) finisce e dove inizia uno sviluppo individuale che può avvenire solo utilizzando il ‘metodo dialettico’ di confronto fra fantasticherie del paziente e fantasticherie del medico” (R. Mådera, *Una filosofia per l'anima*, cit., p. 171). È dunque chiara l'intenzione di recuperare, da parte del gruppo di Philo, quei passaggi junghiani “caduti in una sorta di semi-oblio, travolti dalle preoccupazioni di omologazione allo scientismo rinascete e alla terapeutica prostrata davanti alle richieste sociali di rapidità ed efficacia normalizzanti [...]. Educazione, confronto dialettico e stabilizzazione attraverso pratiche autonome dalle sedute analitiche [sono] tre momenti di una clinica ispirata a Jung e in ascolto delle esigenze dello spirito”, (ivi, p. 283). Cfr. anche C. G. Jung, *Il valore terapeutico dell'abreazione* (1921-1928), trad. it.; Id., *Scopi della psicoterapia* (1929), trad. it., e Id., *Principi di psicoterapia pratica* (1935), trad. it., in Id., *Opere*, vol. 16, Bollati Boringhieri, Torino, 1970-1981.

⁷¹ Si pensi, a tal proposito, al filone inglese delle relazioni oggettuali, alla teoria dell'attaccamento, all'epistemologia psicoanalitica relazionale, alla teoria del campo e alla psicoanalisi sistemica. Cfr. P. Barbetta, L. Casadio, M. Giuliani, *Margini*, cit. e autori quali D. W. Winnicott, D. Stern, L. Sander e i coniugi Baranger oltre a G. Pankow, M. Selvini Palazzoli, L. Boscolo, R. Storolow, G. Atwood, B. Beebe e F. Lachmann.

⁷² Del resto lo stesso Jung intuì ciò che la scuola sistemica avrebbe poi rilevato (“La nevrosi ci costringe a estendere il concetto di ‘malattia’ al di là dell'immagine di un corpo singolo disturbato nelle sue funzioni e a considerare il nevrotico come un sistema di relazioni sociali ammalato” - Id., *Che cos'è la psicoterapia?* [1935], trad. it., in Id., *Opere*, vol. 16, cit., p. 30), ma pur sempre prigioniero del monismo individualistico freudiano, si fermerà alla visione della relazione analista-paziente quale rapporto fra “due sistemi psichici” (ivi, pp. 12-13) senza essere in grado di riconoscerli “un sistema che si articola in due polarità” (R. Mådera, *Una filosofia per l'anima*, cit., p. 179).

biunivoca esperienza diagrafica.⁷³ Riposizionando il *setting* “tra natura, storia e individualità, tra esterno e interno del trattamento e delle persone” l’analisi biografica presuppone, dunque, il passaggio da una “biografia implicita all’autobiografia di primo livello per poi trovare, nell’incontro con la biografia offerta dalla visione dell’altro, un’autobiografia riflessiva”.⁷⁴ È a partire da questo paziente lavoro di co-tessitura tra vissuti, emozioni, pensieri e immagini che lentamente prende forma “un discorso filosofico capace di dare espressione e ragione di quella particolare biografia”.⁷⁵ Mirabilmente l’approccio filosofico-biografico riporta, poi, l’esperienza individuale raccontata dalla coppia analitica alla narrazione culturale collettiva che l’ha resa possibile e che ne è imprescindibile riferimento:⁷⁶ quello stesso io freudiano che non era “padrone a casa propria”⁷⁷ si scopre, nella fase conclusiva dell’analisi biografica, parte di un mito e “puntazione dell’intero”.⁷⁸ Tra i più importanti apporti filosofici all’analisi, questa “morte all’autocentratura” si spinge ben oltre e, nel prospettare una nuova re-ligiosità e mistica laica, reintegra il vissuto del soggetto nel grande cerchio della vita e del cosmo, valorizzandolo e, al contempo, relativizzandolo in quanto punto di una circonferenza dalle infinite dimensioni e con infiniti centri.⁷⁹

Anche la *vexata quaestio* della fine dell’analisi trova, in questo

⁷³ Cfr. il modello bioniano di Antonino Ferro e i contributi di Ezio Morpurgo, Giovanni Starace, Gianluca Barbieri e Maria Pia Arrigoni.

⁷⁴ R. Mådera, *La carta del senso*, cit., pp. XXXIV-XXXV. Per una traccia di percorso dall’autobiografia alla mitobiografia: pp. 257-258. Un tale passaggio è costitutivo del percorso formativo di Philo e pertanto gli allievi della scuola quadriennale in ABOF si cimentano nella stesura della propria autobiografia che è seguita dalla scrittura della biografia di un’altra persona e, infine, dal proprio “capolavoro mitobiografico”, fulgido esempio di educazione dell’educatore su cui torneremo.

⁷⁵ Ivi, p. LII.

⁷⁶ “Potremmo dire che è questo l’asse di costruzione di Philo: passare dall’autobiografia, attraverso la biografia, alla mitobiografia. Partire da sé come insieme di circostanze di vita che si riconoscono dentro una trama più ampia che traccia i suoi passaggi dal circolo familiare alla società, alla storia, alla lunga durata della cultura. E che rintraccia viva in sé l’eredità, più o meno favorevole, dei racconti collettivi che ci hanno formato” (R. Mådera, “Dalle origini di Philo uno sguardo sul metodo”, in C. Mirabelli, A. Prandin (a cura di), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, cit., p. 20).

⁷⁷ S. Freud, *Una difficoltà sul cammino della psicanalisi* (1917), in *Opere*, vol. 8, Boringhieri, Torino, 1989.

⁷⁸ R. Mådera, *La carta del senso*, cit., p. 71.

⁷⁹ Diversamente la psicoanalisi rischia “di favorire la malattia essenziale del nostro mondo, riportando anche l’esplorazione della psiche profonda a funzionare come un ulteriore supporto del riferimento narcisistico” (R. Mådera, *Una filosofia per l’anima*, cit., p. 15).

approccio, un'inedita riformulazione. Stemperando le premesse freudiane che vedono in un ingorgo libidico risalente a una qualche fase dello sviluppo psicosessuale infantile la causa prima delle nevrosi, non ha più ragione di sussistere la convinzione che la fine dell'analisi debba avvenire contestualmente al rinnovato libero fluire dell'energia psichica, una volta abbattute le difese. Se così fosse, infatti, difficilmente si riuscirebbe a dar ragione dell'eventuale ricorso a nuove analisi senza dover imputare alla prima un qualche insuccesso.⁸⁰

Si procede allora – a monte – a una rilettura qualitativa dell'inconscio e del rimosso;⁸¹ la concezione freudiana dello stesso come magmatico calderone di caotici istinti e pulsioni sregolate viene così riconsegnata alla sua parzialità storicamente determinata. Alla luce delle attuali conoscenze bioetologiche⁸² si sa che in realtà gli istinti sono quanto di più rigidamente determinato dalla nostra eredità filogenetica. La separazione tra azioni ed istinti è stata progressivamente resa possibile grazie alla lateralizzazione e corticalizzazione cerebrale, all'assunzione della postura eretta e all'acquisizione della vista panoramica, allo sviluppo del linguaggio e alla liberazione delle mani. Nascono così, naturalmente, la cultura, il comportamento riflesso, la capacità di immaginare altrimenti.

Acutamente Màdera osserva come, dunque, il “perturbante” non origini dalle pulsioni, ma dalla possibilità creatrice e produttrice di alternative che

⁸⁰ “L'analisi biografica ha il tempo, quindi la durata e la cadenza, della ricerca di senso [...]. Vivrà quindi fasi diverse e la necessità di una progressiva autonomizzazione, ma non necessariamente una fine. La fine di questa analisi coincide propriamente solo con l'esaurimento della capacità euristica dell'incontro [...] senza escludere l'eventualità di ritornare e riprendere insieme la via, in altri momenti della vita o per nuove difficoltà che richiedano un accompagnamento ulteriore” (R. Màdera, *La carta del senso*, cit., pp. 284-285).

⁸¹ “Il termine ‘inconscio’, in sé contraddittorio, a meno che non venga utilizzato come sfondo trascendentale non ulteriormente tematizzabile di ciò che viene all'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 [...] e 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 [...]. Ma non si può dimenticare che all'inconscio appartengono anche le ‘preconcezioni’ di W. Bion e R. Money-Kyrle, lontane e inconfessate discendenti delle immagini archetipiche junghiane e dell'idea di inconscio collettivo [...]. 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* [...]” (R. Màdera, *La carta del senso*, cit., pp. 250-251).

⁸² Cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *Etologia umana* (1989), trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1993.

è, di fatto, la seconda natura dell'uomo, "tanto inquietante che deve, perché il processo creativo stesso si mantenga in vita, disciplinarlo, regolarlo".⁸³ Nevrosi e psicosi assumono a questo punto l'aspetto di forme di difesa dalla fonte dell'umana creatività, che è potenzialmente anche distruttiva, pagando un prezzo in termini di perdita di immaginatività. A questo punto la "cura positiva" proposta dall'autore non consisterà tanto nel rivolgersi al passato, alla ricerca dei rimossi infantili, quanto nel protendere verso il futuro, liberando l'immaginazione creatrice e rimediando alla mutilazione inferta alla spinta vitale.

Il lavoro di analisi diventa allora una "stesura a quattro mani"⁸⁴ di nuovi racconti, nuove possibilità, nuove fantasie, nuovi percorsi e nuovi progetti,⁸⁵ attingendo al serbatoio dell'immaginario.⁸⁶ Variazioni della versione principale della storia di vita dell'analizzante, mai definitive, ma, come da ericksoniana lezione, sempre rimettibili in discussione, a seconda delle stagioni dell'esistenza stessa.⁸⁷

Non può passare inosservato neppure il recupero che l'ABOF fa della corporeità rispetto all'analisi classica, che pure aveva originariamente preso avvio proprio dalla cura dei sintomi corporei irrisolti attraverso la parola per poi cadere, essa stessa, vittima di una concezione dualistica di corpo e psiche quali sostanze distinte piuttosto che funzioni operative.⁸⁸

⁸³ R. Mådera, *La carta del senso*, cit., p. 145.

⁸⁴ Ivi, p. 148.

⁸⁵ "Il sapere autobiografico 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. La biografia condivisa sarà, a sua volta, materiale di un nuovo racconto autobiografico" (R. Mådera, *Una filosofia per l'anima*, cit., pp. 249-250).

⁸⁶ Non a caso, percorrendo la via che da Jung conduce, passando per Bion, ai giorni nostri, l'autore mostra quanto non sia difficile rilevare, all'interno delle diverse psicologie del profondo, una crescente tendenza a un potenziamento immaginativo e a un processo di onirizzazione.

⁸⁷ Cfr. E. H. Erikson, *Infanzia e società* (1950), trad. it., Armando, Roma, 1982; Id., *Gioventù e crisi di identità* (1968), trad. it., Armando, Roma, 1995; Id., *I giocattoli del bambino e le ragioni dell'adulto* (1977), trad. it., Armando, Roma, 1981; Id., *L'adulto. Una prospettiva interculturale* (1978), trad. it., Armando, Roma, 1981; Id., *Coinvolgimenti vitali nella terza età* (1986), trad. it., Armando, Roma, 1997; Id., *I cicli della vita* (1987), trad. it., Armando, Roma, 1999.

⁸⁸ "Se il corpo è oggetto imprescindibile del pensare filosofico e, al contempo, *conditio sine qua non* per ogni sua declinazione educativa e terapeutica, che senso ha praticare la sua consapevolezza in una prospettiva scissa rispetto ai 'saperi della mente'?" (C. Mirabelli, A. Prandin, "Introduzione", in C. Mirabelli, A. Prandin (a cura di), *Philo. Una nuova*

Il gioco della sabbia o “gioco del mondo”⁸⁹ è, nell’analisi biografica, l’emblema di una modalità di cura “che dà mondo all’interiore e interiorità al mondo, gesto all’anima e anima al gesto”.⁹⁰

Le pratiche filosofiche rinnovate e l’analisi biografica (ri)conducono la psicologia del profondo al suo significato primo di indagine sull’umano nelle sue dimensioni più nascoste e, nel farlo, la innovano, arricchendola di nuovi strumenti. Oltre la terapia – prima della terapia – c’è una *paidéia* spirituale da rifondare per il nostro tempo. Vari saperi sono chiamati a collaborare a questa impresa e di tutti questi la filosofia è madre. L’auspicio è quello di una fertile contaminazione epistemologica ed essa pare già essere fruttuosamente in atto.

3. Le pratiche filosofiche rinnovate

Parlare di storie di vita nell’educazione di adulti sembra quasi pleonastico. Chi sarebbe infatti l’adulto, se non colui o colei che ha una storia, e che proprio attraverso questa storia è in grado di affermare la propria identità e di progettare la propria (continua) formazione? [...] L’educabilità dell’adulto può essere ricondotta [...] alla possibilità di ri-scoprirsi soggetto in formazione, di ri-appropriarsi della capacità di auto-trasformazione, per così dire, “dall’interno”.⁹¹

Se la mente è messa in condizione di riprendere un contatto riflessivo con il mondo – grazie a un’esperienza di formazione, piuttosto che di ascolto

formazione alla cura, cit., pp. 11-12).

⁸⁹ Sul gioco della sabbia: P. Aite, *Paesaggi della psiche. Il gioco della sabbia nell’analisi junghiana*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002; i volumi prodotti dalla sua scuola riunita nel LAI - Laboratorio analitico delle immagini (www.lai-group.org; A. Donfrancesco, M. A. Venier, *Il gesto che racconta. Setting analitico e gioco della sabbia*, Magi, Roma, 2007); L. Ravasi Bellocchio, *Come una pietra leggera. Giochi di sabbia checurano*, Skira, Milano, 2013 e i contributi di Romano Madera (“Il gioco della sabbia come gioco del mondo”, in AA. VV., *Sognando con le mani*, “Rivista di psicologia analitica”, n. 50/1994, Vivarium, Milano; “A partire dalla pratica analitica del gioco della sabbia: una riconsiderazione della metapsicologia”, in F. Castellana, A. Malinconico [a cura di], *Giochi antichi, parole nuove*, Vivarium, Milano, 2002; “Non dovevo nascere belva, mamma, io ero un fiore”, in AA. VV., *Vitalità del negativo*, “Rivista di psicologia analitica”, n.s. n. 5, 57/1998, Vivarium, Milano, poi ampliato e pubblicato col titolo “La bambina nella campana di vetro e le belve feroci della simbiosi e dell’isolamento”, in G. De Carli, R. Madera, *La bambina nella campana di vetro e le belve feroci*, Vivarium, Milano, 2008. Quest’ultimo testo è stato recentemente riedito e incluso in R. Madera, *Una filosofia per l’anima*, cit., pp. 143-166).

⁹⁰ R. Madera, *La carta del senso*, cit., p. XXIX.

⁹¹ L. Formenti, *La formazione autobiografica*, cit., pp. 13-15.

clinico – qualcosa di nuovo accade, e questa è [...] educazione”.⁹²

Cura di sé e cura di “noi”: le due cose stanno sempre insieme, giacché l'autorealizzazione della persona richiede il suo appartenere a una comunità che in questa impresa la aiuti e la favorisca, comunità la cui sussistenza diventa pertanto a sua volta oggetto di cura da parte di chi ha a cuore la propria realizzazione. Da questo punto di vista la filosofia può essere definita come la pratica dell'autorealizzazione solidale [...]; la costruzione di una comunità filosofica costituisce la condizione per la realizzazione di un'autentica esperienza filosofica nel tempo presente.⁹³

Da quanto sin qui esposto possiamo dedurre, non certo a fatica, che ciò che accade a Philo, mediante le pratiche filosofiche rinnovate, sia una peculiare forma di apprendimento trasformativo e di formazione (auto)biografica che si staglia, per la sua originalità, nel variegato orizzonte della formazione continua, di quella “disciplina di frontiera”⁹⁴ – l'Educazione degli Adulti⁹⁵ – che originariamente nasce, sul finire dell'Ottocento, tra Nord Europa e Stati Uniti, in un'ottica principalmente riparativa e compensatoria, unitamente ad una più generale “fiducia nel progresso e nella possibilità illimitata di 'istruire' – in senso cumulativo – l'umanità”,⁹⁶ portato del pragmatismo americano, che solo con

la crisi del paradigma positivista, oggettivante e quantitativo [...] [vira in direzione di] approcci adultistici non carenziali, andragogici, basati sull'auto-apprendimento e sulla presa di coscienza.⁹⁷

Diventa progressivamente convinzione diffusa che “la risorsa più

⁹² D. Demetrio, “Introduzione” a J. Mezirow, *Apprendimento e trasformazione*, cit., p. VIII.

⁹³ L. V. Tarca, “Pratiche filosofiche e cura di noi”, in C. Brentari, R. Madera, S. Natoli e L. V. Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, cit., pp. 114-119.

⁹⁴ L. Formenti, *La formazione autobiografica*, cit., p. 23.

⁹⁵ “Più che dinanzi a una disciplina intesa in senso accademico, circoscritta e autocentrata, ci troviamo dinanzi a un intreccio e a un'interazione dinamica di saperi, non solo finalizzati al fare, bensì a comprendere il ruolo dell'educazione nella condizione adulta [...], terreno di incontro tra specialisti afferenti ad altre discipline” (D. Demetrio, “Introduzione” a J. Mezirow, *Apprendimento e trasformazione*, cit., pp. IX-XII).

⁹⁶ L. Formenti, *La formazione autobiografica*, cit., p. 34.

⁹⁷ *Ibidem*. Rispetto alla specifica proposta formativa andragogica si rimanda a M. Knowles, *Quando l'adulto impara*, cit. Come si può evincere, e come bene illustra Duccio Demetrio, esiste una doppia anima dell'Educazione degli Adulti che persegue “da un lato i traguardi di produttività ed efficienza, dall'altro la diffusione di coscienza e consapevolezza critica [...]” (D. Demetrio, “Introduzione” a J. Mezirow, *Apprendimento e trasformazione*, cit., p. IX).

preziosa nell'educare un soggetto adulto [sia] la sua esperienza",⁹⁸ pertanto inizia un processo di valorizzazione della "formazione autobiografica [...] [quale] modo immediato e apparentemente facile per coltivare questa capacità di apprendere dall'esperienza e da noi stessi".⁹⁹

L'apprendimento è un processo dialettico d'interpretazione, nel quale interagiamo con oggetti ed eventi sotto la guida di un *set* preconstituito di aspettative. In genere, quando apprendiamo, attribuiamo un vecchio significato a una nuova esperienza. In altre parole, usiamo delle aspettative consolidate per capire e analizzare la natura percepita di un'esperienza che fino a quel momento mancava di chiarezza o era stata interpretata in modo errato. Nell'apprendimento trasformativo, invece, reinterpretiamo un'esperienza remota (o una nuova esperienza) in base a un nuovo *set* di aspettative: diamo quindi un nuovo significato e una nuova prospettiva a quell'esperienza.¹⁰⁰

⁹⁸ L. Formenti, *La formazione autobiografica*, cit., p. 11. "Gli adulti entrano in un'attività di formazione con un'esperienza [...] Di qui la maggiore enfasi posta nella formazione degli adulti sulle tecniche esperienziali – tecniche che si rivolgono all'esperienza dei discendenti, come discussione di gruppo, esercizi di simulazione, attività di *problem solving*, metodo dei casi e metodi di laboratorio – rispetto alle tecniche trasmissive" (M. Knowles, *Quando l'adulto impara*, cit., pp. 78-79).

⁹⁹ L. Formenti, *La formazione autobiografica*, cit., p. 11. "Secondo la lezione di Pierre Hadot, i due sistemi che costituiscono la vita dell'uomo, esperienza e *logos*, devono essere riavvicinati e ricongiunti, per superare la scissione che da secoli li separa nel mondo e nella filosofia occidentali. Non più, dunque, un *logos* sovrano assoluto, ma *logos* ed esperienza legati indissolubilmente l'uno all'altra, per trovare una giusta misura, che consenta a ciascun essere umano di raggiungere un equilibrio nella propria personale ricerca del senso (cioè del *significato* e anche della *direzione*) di vivere" (D. Melloni, "A scuola di improvvisazione nel laboratorio-bottega dell'analisi", in C. Mirabelli, A. Prandin (a cura di), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, cit., p. 149).

¹⁰⁰ J. Mezirow, *Apprendimento e trasformazione*, cit., p. 19. "[La] teoria trasformativa dell'apprendimento adulto [...] identifica quattro forme distinte in cui può verificarsi l'apprendimento degli adulti. La prima è l'*apprendimento attraverso degli schemi di significato*, cioè l'apprendimento finalizzato a differenziare ulteriormente e a elaborare criticamente gli schemi di significato preacquisiti che diamo per scontati, o l'apprendimento che avviene entro la struttura dei nostri schemi di riferimento preesistenti [...]. La seconda forma che può assumere l'apprendimento è l'*apprendimento di nuovi schemi di significato*, cioè la creazione di nuovi significati sufficientemente coerenti e compatibili con le prospettive di significato preesistenti in modo da integrarle efficacemente ampliandone la portata [...]. In questa forma di apprendimento, la nostra prospettiva di significato, pur estendendosi, non cambia radicalmente. La prospettiva prevalente viene rafforzata anziché negata, perché la comprensione di nuove aree di esperienza resa possibile dal nuovo schema di significato risolve le [eventuali] incongruenze o le anomalie esistenti nel vecchio sistema di riferimento [...]. Una terza forma di apprendimento è l'*apprendimento attraverso la trasformazione degli schemi di significato*. Mi riferisco all'apprendimento che comporta una

Giustamente chiamato da Duccio Demetrio “filosofo del corso della vita”,¹⁰¹ Jack Mezirow è, rispetto all’apprendimento adulto, un imprescindibile punto di riferimento e proprio in quanto “filosofo”, egli non intende la formazione degli adulti solo come esperienza istituzionalmente veicolata, ma vi include quella comprensione/trasformazione di sé che ciascun individuo sperimenta, anche in contesti privati, allorché si trovi a confrontarsi con uno dei tanti “dilemmi esistenziali della vita”, una di quelle “perturbazioni” che segnano le “fasi di significato”¹⁰² e ri-orientamento, suggerendo di affrontare le “apicalità dell’esistenza [...] con sentimento e ragione riflessiva”.¹⁰³

riflessione sui presupposti. Noi scopriamo che i nostri punti di vista o le nostre convinzioni sono ormai disfunzionali, e proviamo un crescente senso di inadeguatezza per i nostri vecchi approcci alla ricerca e alla comprensione dei significati [...]. *L’apprendimento attraverso la trasformazione della prospettiva* è la quarta forma che può assumere l’apprendimento: consiste nel prendere consapevolezza, attraverso la riflessione e la critica, dei presupposti specifici su cui si basa una prospettiva di significato distorta o incompleta, e nel trasformarla attraverso una riorganizzazione del significato. Questo è il tipo più significativo di apprendimento emancipativo. Inizia quando incontriamo delle esperienze, spesso in una situazione carica di valenze emotive, che non corrispondono alle nostre aspettative e quindi ci appaiono prive di significato; o quando riscontriamo un’anomalia a cui non si può dare coerenza mediante l’apprendimento secondo gli schemi preesistenti, né mediante l’apprendimento di nuovi schemi. L’illuminazione arriva solo attraverso una ridefinizione del problema. La ridefinizione si ottiene a sua volta rivalutando criticamente gli assunti che supportano lo schema di significato che viene messo in discussione. Queste trasformazioni epocali si associano spesso a una crisi esistenziale che ci obbliga a ridefinire le vecchie logiche” (ivi, pp. 95-96). Per approfondimenti sull’“apprendimento emancipativo” e sulle sue distinzioni da quello “strumentale” e “comunicativo”, cfr. pp. 75-91 e J. Habermas, *Conoscenza e interesse* (1971), trad. it., Laterza, Roma-Bari, 1973.

¹⁰¹ D. Demetrio, “Introduzione” a J. Mezirow, *Apprendimento e trasformazione*, cit., p. XIX.

¹⁰² Ivi, p. XVII.

¹⁰³ Ivi, p. XXI. Cfr. “Noi possiamo riflettere sul contenuto o sulla descrizione di un problema [...], sul *processo* o sul metodo del nostro *problem solving*, o sulle *premesse* su cui si fonda il problema [...]. L’azione meditata può coinvolgere [...] la riflessione; non sempre mettiamo in discussione i metodi con cui o le ragioni per cui facciamo una certa cosa, anche quando analizziamo accuratamente una situazione e agiamo in funzione di essa [...]. L’‘apprendimento trasformativo’ attiene sia alla trasformazione degli schemi di significato [...] sia alla trasformazione delle prospettive di significato [...]. L’apprendimento riflessivo comporta la conferma, l’ampliamento o la trasformazione delle modalità con cui si interpreta l’esperienza. L’apprendimento trasformativo dà origine a degli schemi di significato nuovi o trasformati; oppure, quando la riflessione si concentra sulle premesse, dà origine a delle prospettive di significato trasformate. L’educazione degli adulti non implica sempre necessariamente l’apprendimento riflessivo; tuttavia, promuovere l’apprendimento riflessivo e trasformativo dovrebbe essere il suo obiettivo primario” (J. Mezirow, *Apprendimento e trasformazione*, cit., pp. 117-118).

Un tale approccio alla formazione, “che non si limita a impartire apprendimenti per il tramite delle cosiddette didattiche brevi e *on-line*, costituisce un laboratorio di ‘adultoanalisi’ tra i più esemplari”;¹⁰⁴ anche mediante l’autobiografia, una sorta di “romanzo individuale di seconda formazione”, l’esperienza apprenditiva si riconnette, qui, alle dimensioni della “cura di sé”¹⁰⁵ e della costruzione di un “senso”.¹⁰⁶

Nulla di molto diverso da quella filosofia materiale della vita vissuta¹⁰⁷ di cui ai capitoli precedenti, se lo stesso Mezirow individua come

obiettivi fondamentali che [...] dovrebbero caratterizzare una filosofia di educazione degli adulti [...] [quelli di] aiutare i discenti a diventare autodiretti, autoriflessivi e razionali, e aiutarli a costruire delle comunità

¹⁰⁴ D. Demetrio, “Introduzione” a J. Mezirow, *Apprendimento e trasformazione*, cit., p. XVI.

¹⁰⁵ “[Gli] approcci (auto)biografici [...] [costituiscono] una nuova e diversa “didattica per l’età adulta”. In queste pratiche sono implementati in vario modo i criteri capisaldi della teoria adultistica dell’apprendimento: l’autonomia apprenditiva dell’adulto, la motivazione al cambiamento, la riappropriazione del potenziale formativo da parte del discente, la sua educabilità cognitiva e l’apprendere ad apprendere” (L. Formenti, *La formazione autobiografica*, cit., pp. 23-24).

¹⁰⁶ “La ricerca di senso è un’operazione non solo cognitiva ma esistenziale che caratterizza tutte le età della vita umana. Intorno a essa si articolano tutti i processi cognitivi, dall’interpretazione alla classificazione, dalla memoria all’immaginazione, dalla soluzione di problemi alla creazione di idee, oggetti, modi di essere. L’impossibilità di dare senso, anche parziale o temporaneo, agli eventi, alle comunicazioni, alle emozioni che viviamo è una delle situazioni di massima sofferenza per l’essere umano. Si verifica però, nel passaggio all’età adulta, una trasformazione curiosa di questa abilità: da un lato essa si arricchisce delle esperienze e conoscenze passate, ma dall’altro si isterilisce nel sempre più frequente ricorso ai *cliché*, agli stereotipi, ai modelli dati e sicurizzanti ai quali l’adulto si affeziona e si affida, *perché sa per esperienza che non lo fanno soffrire più di tanto*. Economicamente parlando, il senso immediato (il *buon* senso, il *senso comune*) è quello che costa meno. Diventa così apparentemente sensato, per l’adulto, ciò che non avrebbe alcun significato in termini di vissuti reali, ciò che in effetti gli impedisce l’accesso al sé autentico, ciò che impoverisce enormemente il numero e la qualità delle sue possibilità di crescita e di apprendimento. Ecco dunque la necessità, per dare senso rinnovato all’esistenza, sia di aprire lo scrigno dei ricordi, di tutto ciò che ‘aveva senso’ nel passato e che potrebbe aiutarci nel presente a ritrovarlo, sia di mettere in luce, per superarli, i modelli rigidi, opachi, precostituiti e mai seriamente messi in crisi nella traiettoria di formazione già percorsa” (L. Formenti, *La formazione autobiografica*, cit., pp. 134-139).

¹⁰⁷ Rispetto al portato trasformativo costitutivo dell’esercizio filosofico: “[II] pensare filosofico si configura come una forma di sospensione, come la creazione di uno spazio-tempo (sia concreto che logico) nel quale abitudini, routine, presupposti impliciti e pregiudizi sono sospesi per essere indagati criticamente ed eventualmente modificati” (R. Frega, “Che cos’è l’epistemologia delle pratiche?”, in C. Brentari, R. Màdera, S. Natoli e L. V. Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, cit., p. 220).

dialettiche in cui dette qualità vengano apprezzate e promosse.¹⁰⁸

Dal momento che “l’uomo e la donna adulti vivono un processo di continua costruzione di sé, delle proprie strategie di conoscenza, delle propensioni ad agire e pensare in un certo modo”,¹⁰⁹ Laura Formenti sottolinea come, in accordo con gli assunti costruttivisti, l’orientamento autobiografico sia particolarmente adatto a favorire “pratiche riflessive, narrative, reciprocativ” caratterizzate dalla fiducia nella competenza del soggetto di apprendimento, dal “riconoscimento dei processi di apprendimento intrinseci, auto-generati” e da una “circolarità [...] tra processi di costruzione di senso ed esperienza vissuta”.¹¹⁰ Invece che porsi come una pratica solipsistica ed egotista (come può comunemente essere fraintesa), l’autobiografia

si fonda sull’intersoggettività della storia di vita, sul suo essere generata entro (e tramite) una collettività, sempre su uno sfondo storico, culturale e sociale, tramite un linguaggio condiviso e co-costruito [...]. La costruzione-narrazione della storia di vita comporta una ridefinizione dei processi mnestici, introspettivi e interpretativi messi in atto dal soggetto narrante non più solo come “processi cognitivi” racchiusi entro i confini dell’Io, ma come pratiche sociali, linguistiche, trans-formative [...]. È evidente, a questo punto, che non si parla [...] di [una] soggettività in senso monadico, isolato, ma della coesistenza di soggettività interconnesse, della co-costruzione di una realtà condivisa attraverso l’accoppiamento dinamico di punti di vista e linguaggi [...], [di] un processo che implica più livelli interagenti e irriducibili, e che comprende al suo interno sia l’autonomia formatrice (la formazione come auto-formazione) dei singoli sia la dinamicità costruttiva (l’organizzazione come un dar forma) delle loro interconnessioni. La relazionalità della conoscenza si esprime nelle modalità di connessione dinamica, quindi in continua trans-formazione di soggetti, saperi, mondi.¹¹¹

¹⁰⁸ J. Mezirow, *Apprendimento e trasformazione*, cit., p. 216.

¹⁰⁹ L. Formenti, *La formazione autobiografica*, cit., p. 15.

¹¹⁰ Ivi, pp. 15-17.

¹¹¹ Ivi, pp. 22-35. Cfr.: “[...] effetto comune dell’autobiografia è l’esperienza di ‘connectedness’: ben lungi dall’essere un momento di autocompiacimento e di ripiegamento sterile su di sé, l’autobiografia può avere anzi l’effetto diametralmente opposto, generando in noi l’esperienza anti-solipsistica di far parte di un tutto, dalla nostra nascita fino alla morte. L’autobiografia rivela anche la natura dinamica e molteplice del tempo: il passato e il futuro sono portati alla nostra consapevolezza, dando così anche al presente una profondità e una prospettiva che possono risultare particolarmente formative in momenti di ‘stallo’, di assenza di progetto oppure di crisi esistenziale [...]” (ivi, pp. 116 e segg.). Emerge, tra i tratti

Del resto

[...] parlare per sé, prendere la parola per costruire un discorso su di sé [...] è [...] un modo di *essere per gli altri* [...]. Obiettivi dell'educazione in età adulta non potrebbero essere né un'autonomia intesa in senso assoluto, né la possibilità utopistica di scegliere a oltranza, ma la mobilitazione e l'apertura della "teoria personale di sé" verso nuove possibilità ai nuovi equilibri, realizzabili nella tensione ricorsiva tra etero- e auto-determinazione. Non si dà autonomia senza relativa eteronomia. Tali equilibri di auto/eteronomia, equilibri dinamici, delicati, sempre provvisori, sono ottenuti nella presa di parola grazie allo sforzo di esplicitare continuamente, proprio nella parola, le latenze, attraverso un lavoro basato su modalità di tipo riflessivo. La parola esprime, chiarifica, fa prender coscienza di tematiche vitali, di abitudini mentali e operative (*habitus*) date per scontate, di codici comportamentali ed esistenziali antichi, cui il soggetto si è mantenuto fedele, spesso anche dopo che erano cessate le condizioni della loro generazione o mantenimento. O addirittura quando tali codici diventavano fortemente anti-adattivi e generatori di *impasse* esistenziali.¹¹²

salienti dell'approccio autobiografico, la caratteristica della connettività: "Le storie di vita sono *coniugate* alla prima persona singolare e *coniugano o congiungono* al loro interno dei *modelli operativi* (le teorie, le azioni, le tecniche, le mode) [...]. La trama ha una funzione connettiva fra un avvenimento (o una serie di avvenimenti) e la storia [...]. Anche le 'molteplicità egoiche' e le molte appartenenze dell'essere umano beneficiano della connettività, intesa come processo che permette di costruire rappresentazioni integrate di sé, pur locali e provvisorie. Ogni attività metacognitiva, di autoconoscenza, di 'messa in forma' di sé attraverso un ritratto, una storia, una spiegazione, una micro-teoria è un modo per costruire la propria identità e unicità pur nella molteplicità, anzi [...] proprio grazie a essa. Ma la connettività del metodo biografico non si esercita solo a livello intrasoggettivo: essa esprime l'accoppiamento di ciascun soggetto complesso con una nicchia relazionale altrettanto ricca e complessa. Narrarsi significa creare, attraverso il linguaggio e in un universo di discorsi, rapporti tra sé e il mondo (fisico, sociale, virtuale), operare distinzioni, indicare certe realtà come 'nostre', rendendo così evidente – su un piano di descrizione – la nostra appartenenza a una realtà di sistemi intersecantisi [...]. All'operazione del connettere possono essere ricondotti anche i processi cognitivi di carattere abduktivo, quei processi di conoscenza che effettuano una sorta di 'estensione laterale' dei nostri modi di descrivere/spiegare la realtà. Processi tipicamente abduktivi sono la metafora, il racconto e l'interpretazione dei sogni, le parabole, le rappresentazioni allegoriche, artistiche, religiose, e in fondo ogni sistema di rappresentazione eidetico-simbolica di un territorio complesso. L'autobiografia implica, più che procedimenti logico-razionali o ipotetico-deduttivi, una sua logica che chiama in causa il processo abduktivo, poiché mette in atto processi di significazione su piani orizzontali, paralleli e distinti, usando liberamente anche punti di vista e linguaggi tra loro diversi" (ivi, pp. 147-151).

¹¹² Ivi, pp. 131-134. Come anche Mezirow afferma, "[...] gli altri fanno acuire il nostro

Così, attraverso il racconto co-costruito di sé,¹¹³ è possibile prendere consapevolezza dei propri modelli simbolici di attribuzione di significato,¹¹⁴ degli schemi su cui si fondano, delle prospettive che esprimono e trasformarle (se “inadeguate, false, distorte o limitate [...], incongruenti [con le nostre aspettative]”)¹¹⁵ alla luce di nuove esperienze significative: “l’apprendimento è un processo che consiste nel costruire e nell’interiorizzare un’interpretazione nuova o rivista del significato di un’esperienza, e che guiderà alla consapevolezza, al sentimento e all’azione”.¹¹⁶ Come direbbe altrimenti Gregory Bateson, è “un emendamento correttivo [...], un cambiamento nel modo di separare la sequenza dell’esperienza”,¹¹⁷ alla luce del quale “dal dilemma disorientante” si giunge a un nuovo concetto di sé “che consente una reintegrazione nel contesto della propria vita sulla base delle condizioni dettate da una nuova prospettiva”.¹¹⁸

In questo modo si fa “filosofia di sé”, teoria incarnata e vivente, costruendo e negoziando significati.¹¹⁹

dilemma disorientante, ci presentano delle prospettive alternative, ci forniscono un supporto per il cambiamento, contribuiscono a validare le prospettive modificate attraverso la dialettica razionale e ci impongono di gestire delle nuove relazioni nel contesto di una nuova prospettiva” (J. Mezirow, *Apprendimento e trasformazione*, cit., p. 190).

¹¹³ Per un approfondimento sulle assonanze tra l’autobiografia e l’approccio narratologico interno alla psicoanalisi cfr. G. Starace, *Il racconto della vita. Psicoanalisi e autobiografia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004 e D. Demetrio, *La scrittura clinica. Consulenza autobiografica e fragilità esistenziali*, Cortina, Milano, 2008.

¹¹⁴ “Noi impariamo a comprendere il mondo in maniera inconscia nell’infanzia, attraverso la socializzazione. Queste prospettive culturalmente determinate rimangono di solito inconse nell’età adulta, ma sono estremamente importanti nell’identificare il modo in cui interpretiamo l’esperienza [...]. Il significato è un’interpretazione; costruire un significato equivale a interpretare costruttivamente un’esperienza, a darle coerenza [...]. Noi interiorizziamo dei modelli simbolici attraverso il processo di socializzazione, e costruiamo delle proiezioni immaginative di questi modelli per poter percepire gli oggetti, gli eventi e gli stati psicologici” (J. Mezirow, *Apprendimento e trasformazione*, cit., p. 39).

¹¹⁵ J. Mezirow, *Apprendimento e trasformazione*, cit., pp. 65-66.

¹¹⁶ Ivi, p. 40.

¹¹⁷ G. Bateson, *Verso un’ecologia della mente*, cit., p. 293.

¹¹⁸ J. Mezirow, *Apprendimento e trasformazione*, cit., p. 189.

¹¹⁹ “Se la ricerca di senso si lega alla dimensione dell’esperienza, quindi è in larga misura pre-riflessiva, la costruzione di teorie richiede una prassi riflessiva, una distanziamento rispetto all’esperienza, e dunque l’attribuzione di significati e l’interpretazione. C’è una distinzione sottile, ma importante, tra senso, significato e interpretazione, termini spesso usati come intercambiabili. Il senso è in larga parte irriflesso, attinge ai vissuti e all’esperienza [...], è inerente al vivere [...]; il significato corrisponde invece a una

Come si è già detto, a Philo, col passaggio dalla propria autobiografia alla biografia di un'altra persona si fa al contempo teoria di sé e dell'altro;¹²⁰ d'altronde già nella stesura della propria storia di vita l'altro non è "osservatore neutro [...], [ma] opera sempre a partire dalla propria storia e dal proprio orizzonte di conoscenze e di interessi",¹²¹ all'interno di

un tipo particolare di relazione educativa, in cui una specifica modalità di interazione tra due soggetti adulti genera come effetto la costruzione di un sapere condiviso e/o la sua trasformazione.¹²²

C'è, poi, nelle pratiche filosofiche rinnovate, ancora uno *step*, quello dalla biografia al "capolavoro mitobiografico" che riconnette la vicenda individuale e la sua narrazione "con la storia della cultura di appartenenza, del tempo storico in cui si svolge, della lingua che è usata per raccontarla",¹²³ sulle tracce del mito che la abita. Un tale

inserimento dell'individuo nella collettività, non è però in forma di identificazione – il che equivarrebbe alla perdita della personalità stessa – ma come adattamento individuale che permetta al singolo di conservare la

ricostruzione *a posteriori* del senso delle nostre azioni, attraverso una loro descrizione di secondo ordine. Il *medium* in cui è costruito il significato è sempre un *medium* linguistico, una conversazione (anche interiore). La costruzione del significato è sempre retrospettiva, contiene elementi di giustificazione, è fortemente strutturante rispetto sia all'interno che all'esterno [...], ha una componente sociale molto evidente; opera selezioni e distinzioni sulle informazioni che siamo in grado di recepire. Costruire significati equivale a costruire mondi possibili nei quali esistere e agire, ricorsivamente [...]. Tale costruzione non è mai individualistica, ma è piuttosto una co-costruzione. L'interpretazione si riferisce a una realtà esplicitamente triangolare o triadica: ci sono due interagenti (ad esempio, un soggetto e un testo, due soggetti, un soggetto e una comunità) e c'è un mediatore (l'interprete) che ha il compito di tradurre le parole dell'uno nel linguaggio dell'altro. L'interpretazione è dunque primariamente una traduzione, che sottolinea il 'bisogno di capirsi', dunque il ruolo del linguaggio nel coordinare le nostre azioni e costruzioni teoriche [...]. Costruire teorie sulla propria vita implica e intreccia tra loro processi di senso, di significato e di interpretazione [...]; ogni storia narrata si propone anche come "teoria", organizzazione temporalizzata e *intenzionata* di eventi [...]" (L. Formenti, *La formazione autobiografica*, cit., pp. 139 e segg.).

¹²⁰ L' "altro da sé" (il formatore, l'analista, il compagno), ma anche l' "altro in sé", effetto delle necessarie mosse di distanziamento, decentramento, bi-localizzazione cognitiva che garantiscono l'effetto trasformativo.

¹²¹ L. Formenti, *La formazione autobiografica*, cit., p. 35.

¹²² Ivi, p. 28.

¹²³ Ivi, p. 25.

sua maggiore o minore differenziazione.¹²⁴

Infatti “l’iscrizione nel collettivo dà valore sistemico all’individuale, responsabilizza e insegna il limite”,¹²⁵ consentendo al singolo

di trascendersi, ossia di sentirsi parte di qualcosa molto più grande e molto più piccolo di sé. Il racconto di sé, dell’altro, con l’altro assume così anche una dimensione etica ed ecologica, se con progressive aperture la narrazione si apre dall’io (e dai piccoli noi qui intorno all’io) al mondo più esteso, che una volta visto diviene comunque parte della nostra responsabilità. È un percorso di responsabilizzazione faticoso, che si avvicina a quanto Bernhard dice a proposito del processo di individuazione junghiano, indicato come un processo di trasformazione dell’uomo e dell’umanità, come si è manifestato in ogni tempo in seno alle religioni, nei miti, nelle filosofie e nell’arte.¹²⁶

Alla luce di quanto scritto fin qui, non può certo sorprendere, allora, che Romano Màdera definisca l’analisi biografica a orientamento filosofico (ma la definizione può essere estesa anche a tutte le altre pratiche rinnovate e, a mio avviso, anche all’analisi tradizionale, soprattutto se condotta con gli opportuni “correttivi” derivanti dai più recenti approcci relazionali e narrativi)¹²⁷ come “un processo educativo (ovviamente reciproco) e di apprendimento”.¹²⁸

Anche questo aspetto era stato ammesso da Jung e, come molte delle sue idee meno comuni alle altre psicologia 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

¹²⁴ E. Bernhard, *Mitobiografia*, cit., pp. 151-152.

¹²⁵ C. Mirabelli, “Dall’autobiografia alla mitobiografia”, in C. Mirabelli, A. Prandin (a cura di), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, cit., p. 76.

¹²⁶ Ivi, p. 79.

¹²⁷ Come Mezirow ricorda, infatti, “[...] in quanto scienza critica, la terapia psicoanalitica trova la sua massima rilevanza per l’apprendimento autoriflessivo nello studio delle modalità con cui arriviamo a mettere in discussione quegli assunti psicologici repressi nell’infanzia, che influenzano le nostre modalità di interazione nell’età adulta” (J. Mezirow, *Apprendimento e trasformazione*, cit., pp. 90-91). Più avanti, lo stesso autore parlerà di “educazione finalizzata all’apprendimento trasformativo” in termini di pratica “etica” (ivi, p. 217), avvicinandosi, così, in maniera sorprendente, alle tesi esposte nel presente scritto.

¹²⁸ R. Màdera, *Una filosofia per l’anima*, cit., p. 265.

ricerca rivela e rielabora, non certo un sapere già confezionato.¹²⁹

E ancora

La dinamica pedagogica – e con ciò la differenza specifica della formazione che in essa si innesta – sta nello spostamento d’accento sull’autoeducazione dell’educatore, formula peraltro ben nota alla tradizione [...]. [La] cura di sé [...] [è] condizione necessaria per la cura dell’altro [...], [come testimonia la stessa] prescrizione [...] dell’analisi personale [...], iniziativa di Jung, accettata da Freud, che si impose ai futuri analisti [...]. L’autoeducazione dell’educatore è un aperto e impregiudicato processo etico che si nutre di una disciplina quotidiana, oppure diventa una facile formula di autogiustificazione: le pratiche filosofiche, in tutte le loro espressioni, vivono di questo impegno con se stessi come garanzia del rapporto con gli altri e con il mondo.¹³⁰

A Philo la dimensione comunitaria è fondamentale:

[oltre ad essere] una scuola di formazione per analisti, è una “comunità di ricerca di senso” individuale e collettivo verso uno stile di vita che regge alla prova dell’esistenza concreta: in ogni incontro, in ogni lezione, in ogni seminario, il dialogo che parte per ognuno dalla propria biografia, il confronto attraverso le cinque regole della comunicazione biografico-solidale, la pratica di esercizi di scrittura o corporei invitano ciascuno e permettono a ognuno di interrogare e mettere alla prova il proprio stile di vita, di verificarlo, di ampliarne la consapevolezza.¹³¹

Di fatto Philo è una comunità di pratiche¹³² in seno alla quale apprendimento e strutturazione condivisa delle identità dei singoli si fondano sulla “partecipazione attiva” e su un “processo di

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ Ivi, pp. 313-318.

¹³¹ L. Campanello, “Imparare a morire per imparare a vivere meglio”, in C. Mirabelli, A. Prandin (a cura di), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, cit., p. 126.

¹³² “[...] Costrutto, elaborato da Wenger e Lave, che negli ultimi anni sta conseguendo parecchio successo [...], un campo di traiettorie possibili dove si giocano possibili futuri e possibili passati [...]” (F. Trevisanello, *Il formatore irritable*, Guerini e Associati, Milano, 2012, pp. 166-170). Cfr. anche E. Wenger, *Comunità di pratica. Apprendimento, significato e identità* (1998), trad. it., Cortina, Milano, 2006. Le comunità di pratiche sono definibili come “gruppi di persone che hanno in comune un interesse, una passione per qualcosa, e che in base a questo interesse interagiscono con una certa regolarità per migliorare il loro modo di agire” (Alessandrini, 2007).

identificazione/appartenenza” e sono “frutto [di una] esperienza situata”.¹³³

D'altronde

è noto che l'esercizio della filosofia è, sin dalle sue origini, inseparabile dalla partecipazione a una comunità. Concepito come una modalità di costruzione e condivisione di valori e, più in generale, di una forma di vita, l'esercizio del pensare filosofico continua ancora oggi [...] a essere [...] un'attività da esercitare in comune, in cui il momento partecipativo ha un valore costitutivo [...]. L'attività di filosofare diventa in questo senso il fine e non il mezzo di una pratica di vita condivisa. È questo [...] il senso prevalente di tutte le pratiche filosofiche che, a diverso titolo, riprendono e cercano di far rivivere l'ideale antico della filosofia come modo di vita.¹³⁴

¹³³ F. Trevisanello, *Il formatore irritable*, cit., p. 166.

¹³⁴ R. Frega, “Che cos'è l'epistemologia delle pratiche?”, in C. Brentari, R. Mådera, S. Natoli e L. V. Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, cit., p. 220.

IV. Verso una filosofia del profondo

1. Un sapere misconosciuto

Il termine “filosofia del profondo”, che richiama la ben più nota locuzione psicologia del profondo, è relativamente poco diffuso e le sue differenti ed effettive accezioni sono ancora prive di una trattazione sistematica. È stato Giovanni Giulietti il primo a utilizzare, nel 1965, tale dicitura in un suo saggio¹ si tratta di un’analisi comparata del pensiero del celebre padre della fenomenologia e di quello del gnoseologo italiano, esponente della neoscolastica contemporanea. Accomunati da una forte tensione antintellettualistica, entrambi i pensatori, pur nelle rispettive specificità, sono alla ricerca della dimensione non mediata, preriflessiva ed autentica dell’esperienza conoscitiva ed esistenziale nella sua integralità.²

A proposito di Husserl, Giulietti cita Enzo Paci, che vede nel pensiero del filosofo moravo “[...] le anticipazioni di tante nuove dottrine filosofiche che alimentano il discorso filosofico attuale, dall’esistenzialismo alla psicoanalisi [...]”:³

Quella che crediamo la vita vera [...] è, invece, la vita nella quale il principio vivente è “coperto”, nascosto, obliato, “assonnato”, non sveglio, non presente a se stesso.⁴

Il “profondo” giace, in questo caso, oltre l’atto intellettuale logico; nell’illustrare le proprie idee lo stesso Zamboni scrive infatti:

¹ G. Giulietti, *La filosofia del profondo in Husserl e Zamboni: uno studio comparativo*. Treviso, Canova, 1965.

² A tal proposito può giovare sottolineare quanto l’oggetto della fenomenologia husserliana non sia tanto la coscienza in sé, quanto la mente nella sua globalità e le condizioni implicite che rendono possibile l’esperienza conoscitiva e, di conseguenza, l’azione (cfr. *L’inconscio tra fenomenologia e psicoanalisi - Intervista a Giovanni Stanghellini - XIII Giornate Psichiatriche Ascolane. Movimenti affettivi: dall’individuo alla comunità*, 16/18 maggio 2012; www.psychiatryonline.it/node/3110).

³ G. Giulietti, *La filosofia del profondo in Husserl e Zamboni*, cit., p. 45.

⁴ E. Paci, “Husserl sempre di nuovo”, in *Omaggio a Husserl*. Milano, Il Saggiatore, 1960.

La gnoseologia pura studia le funzioni conoscitive nella regione prelogica, anteriore alle formazioni spontanee del senso comune o della conoscenza volgare [...] alle nozioni di verità e di certezza e del loro criterio.⁵

Gli fa eco Giulietti:

[...] il gnoseologo cerca sotto ai concetti le esperienze e i dati immediati, di cui i primi sono l'espressione logica, il pensiero; esplora nel mondo prelogico di cui il mondo logico può darci, radicalmente, il coglimento, e ne fa l'inventario [...].⁶

In quest'accezione la "filosofia del profondo" potrebbe, allora, essere intesa come studio approfondito dell'attività conoscitiva umana nella sua globale pluridimensionalità.

Molto più di recente (2013) e da un differente punto di vista, la "filosofia del profondo" è stata definita da Matteo Ficara⁷ come un precipuo ambito degli studi filosofici che ha come suo oggetto il "non-manifesto, [...] ciò che [...] agisce senza agire".⁸ Il "profondo" cui Ficara fa esplicitamente riferimento è

quel luogo incerto (la "zona grigia") dove l'io individuale (che prenderà i nomi di "io-di-superficie", "coscienza" o "coscienza individuale", "anima") si con-fonde con quella "unità profonda delle cose", al limite dello smarrimento della propria individualità (che assumerà i nomi di "io-profondo", "coscienza collettiva", "Anima Mundi" o "Spirito").⁹

Essa si configura, così, olisticamente, come

il punto di saldatura tra la "mens" occidentale e la ricerca della "non-mente" orientale e si costruisce, infatti, sulla meditazione e sul pensiero razionale mescolati assieme. La non-mente è il vaso che riceve i contenuti del "profondo"; la mente ne vaglia il contenuto a posteriori e ne verifica l'effettiva manifestazione della forma (qualunque sia) nella contingenza.¹⁰

⁵ G. Zamboni, *Possibilità e legittimità della gnoseologia pura studiata in rapporto con la filosofia, la psicologia e la psicologia pura*, in "Rivista di filosofia neoscolastica", fasc. II-III, Milano, 1928, p. 4.

⁶ G. Giulietti, *La filosofia del profondo in Husserl e Zamboni*, cit., p. 55.

⁷ Filosofo e formatore. Cfr. www.matteoficara.it/home.

⁸ Cfr. www.matteoficara.it/categorie/post/filoso-fare/filosofia-del-profondo.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

La ricerca di ciò che non è visibile, ma è comunque proprio dell'essere umano, attingibile mediante il ricorso combinato al pensiero razionale e all'immaginazione simbolica, è quindi il cuore della proposta ficariana, fortemente influenzata dalle tradizioni spirituali iraniane come dalla filosofia medioevale italiana, dalla speculazione francese, dai testi di James Hillman e dallo studio della mitologia classica.

È però nel solco già tracciato da Moreno Montanari e Romano Màdera che si inserisce la mia personale concezione di "filosofia del profondo". I loro attenti studi sui testi di Pierre Hadot e Michel Foucault¹¹ ci riconsegnano un'immagine della filosofia antica tanto originaria quanto poco nota alla modernità: "tutt'altro che disinteressata contemplazione o pura spinta alla conoscenza per il solo amore della conoscenza, la filosofia antica, più che come esercizio speculativo"¹² si presentava, "almeno dai pitagorici allo stoicismo romano",¹³ come una pratica trasformativa e un' "arte di vivere"¹⁴ dalla "funzione etopoietica".¹⁵

Pur nelle rispettive specificità, infatti, va tanto ad Hadot quanto a Foucault l'indiscusso merito di avere recuperato all'oblio della storiografia filosofica quell'insieme di pratiche "destinate ad operare un cambiamento e una trasformazione nel soggetto che le praticava",¹⁶ "una trasformazione della visione del mondo e una metamorfosi della personalità",¹⁷ "condizione necessaria perché si possa avere accesso alla verità".¹⁸

La filosofia antica rivela, pertanto, una "portata profondamente psicagogica"¹⁹ attiva sia sul piano della razionalità che su quello del simbolico e dell'inconscio (nuovamente il "profondo"), di cui, molto prima della nascita della psicoanalisi, aveva fatto esperienza quale dimensione costitutiva dell'essere umano, elemento imprescindibile per la sua formazione e orizzonte di senso originario che informa "ciò che chiamiamo Reale".²⁰ A mero titolo di esempio, cito, presso gli stoici, il ricorso

¹¹ Cfr. M. Montanari, *Hadot e Foucault nello specchio dei greci. La filosofia antica come esercizio di trasformazione*, Mimesis, Milano - Udine, 2009.

¹² M. Montanari, *Hadot e Foucault. Per una filosofia del profondo*, cit., p. 35.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 31.

¹⁵ M. Montanari, *Hadot e Foucault. Per una filosofia del profondo*, cit., p. 35.

¹⁶ P. Hadot, *La filosofia come modo di vivere*, Aragno Editore, Torino, 2005, p. 65.

¹⁷ P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit. p. 30.

¹⁸ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano, 2003, p. 19.

¹⁹ M. Montanari, *Hadot e Foucault. Per una filosofia del profondo*, cit., p. 39.

²⁰ *Ivi*, p. 40.

all'analisi dei sogni e delle fantasie diurne e l'esercizio di "visualizzazioni guidate sotto forma di meditazioni"²¹ che anticipa la tecnica dell'immaginazione attiva junghiana.

Azzardo allora a immaginare Hadot e Foucault come figure "levatrici" di una "filosofia del profondo" che vede in Mådera, in Montanari e nel gruppo di Philo i suoi portavoce presso la contemporaneità.

Parte da qui, con il sostegno di Romano Mådera e Claudia Baracchi, il mio tentativo di inscrivere in una "filosofia del profondo" (che, come sin qui argomentato, viene da lontano e passa, tra i molti, attraverso Agostino, Ficino, Montaigne, Spinoza, Leibniz, Vico, Fichte, Schelling, Schopenhauer, Von Schubert, Troxler, Carus, Von Hartmann, Nietzsche, Bergson, Fechner, Bachofen e Marx)²² la teoresi psicoanalitica che da Freud arriva ai giorni nostri, evidenziandone la "filosoficità" che ne è tratto fondamentale e ineliminabile, a dispetto di tutte quelle visioni appiattite sul registro terapeutico che ne vorrebbero fare una mera pratica medico-sanitaria. L'auspicio - o forse la presunzione - è, infatti, tanto quello di poter contribuire a dare alle pratiche filosofiche rinnovate ulteriori spunti di riferimento teorici quanto quello di difendere la pratica analitica tradizionale e la sua natura di ricerca e formazione dalle molte forme di riduttivismo oggi imperanti.

Rispetto alle posizioni di Giulietti e Ficara precedentemente esposte non mancano, allora, nell'accezione che attribuisco al termine "filosofia del profondo", elementi di comunanza quanto di discontinuità. Il "profondo" è però il comune campo di interesse ed una forma di amore sapienziale nei suoi confronti è sottesa a tutte le visioni menzionate.

2. La filosofia negata. Freud e Jung.

Spesso è stato motivo di dibattito, tra coloro che si occupano di psicoanalisi, definire esattamente la natura, i limiti ed i precisi ambiti di applicazione di questa disciplina. In particolare si è molto discusso su quanto fosse corretta la posizione di chi, considerando preminenti gli aspetti clinici e terapeutici della psicoanalisi, pone in secondo piano il valore delle riflessioni e degli studi (sull'arte, l'etnologia, la sociologia o la religione) che sono solitamente raggruppati nel grande capitolo delle 'applicazioni della psicoanalisi'. Poiché Freud era medico ed iniziò le sue ricerche in un ambito

²¹ Ivi, p. 41.

²² Cfr. H. F. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio* (1974), trad. it., Boringhieri, Torino, 1976.

volto esplicitamente alla cura dei pazienti isterici, sono in molti a ritenere che questo dato basti di per sé a qualificare la psicoanalisi essenzialmente come psicopatologia e trattamento terapeutico [...]. Sottolineare l'importanza delle applicazioni della psicoanalisi a contesti differenti da quelli strettamente clinici e terapeutici porta con sé due conseguenze importanti: in primo luogo quello clinico-terapeutico diventa solo uno degli ambiti applicativi della psicoanalisi, intesa più genericamente come strumento di conoscenza della realtà; in secondo luogo, per quanto attiene specificamente all'ambito clinico, il momento conoscitivo risulta preponderante rispetto a quello trasformativo. In proposito va comunque precisato che, pur considerando la psicoanalisi essenzialmente uno strumento di conoscenza, se ne possono far derivare le sue potenzialità trasformative proprio dall'accresciuta consapevolezza che essa permette di ottenere non solo su se stessi, ma anche sulla realtà esterna nei suoi più svariati aspetti antropo-sociologici, religiosi o estetici. In quest'ottica, pertanto, gli scopi terapeutici e quelli conoscitivi risultano percepiti tutt'altro che disgiunti.²³

Per quanto sia ormai prassi diffusa riservare a fondatori e pionieri delle psicologie del profondo un posto in ogni buon manuale di storia della filosofia per la scuola secondaria superiore, resta di fatto preponderante, pressoché ovunque, una presentazione di tale ambito del sapere volta per lo più a evidenziarne la specifica natura terapeutica e le sue connessioni con medicina e psichiatria, né la comunità scientifica e accademica si adoperano largamente a modificare questa comune percezione tanto tra parecchi intellettuali quanto presso il grande pubblico. Gli stessi psicoanalisti, d'altronde, nella maggior parte dei casi, hanno da tempo eletto la pratica clinica a unica dimensione del loro agire professionale, rimanendo imprigionati in “una visione eccessivamente parcellare e piuttosto schematica della realtà individuale”²⁴ e “ostacolando la crescita di una disciplina perennemente sdraiata sul lettino”.²⁵ Sembra restare, volutamente in ombra, un fattore cruciale: la psicoanalisi si occupa di studiare la natura dell'animo umano prima ancora che di curarlo. Del resto, quale cura potrebbe mai giovare, se non presupponesse un'approfondita conoscenza del proprio “oggetto”?

Basterebbe allora ritornare a leggere con attenzione alcuni testi milari

²³ S. Zipparrì, cit., p. 18.

²⁴ R. Bodei, *Il dottor Freud e i nervi dell'anima. Filosofia e società a un secolo dalla nascita della psicoanalisi*, Donzelli, Roma, 2001, p. 14.

²⁵ S. Vegetti Finzi, *Storia della psicoanalisi*, Mondadori, Milano, 1990, p. 125.

per la storia della disciplina e dissipare ogni dubbio:

Psicoanalisi. Disciplina fondata da S. Freud in cui si possono distinguere tre livelli:

- 1) un metodo di indagine consistente essenzialmente nell'esplicitare il significato inconscio dei discorsi, delle azioni, delle produzioni immaginarie (sogni, fantasmi, deliri) di un soggetto. Questo metodo si fonda principalmente sulle libere associazioni del soggetto che sono la garanzia di validità dell'interpretazione [...];
- 2) un metodo psicoterapico fondato su tale indagine è specificato dall'interpretazione controllata della resistenza, del *transfert* e del desiderio [...];
- 3) un complesso di teorie psicologiche e psicopatologiche in cui sono sistematizzati i dati apportati dal metodo psicoanalitico di ricerca e di trattamento.²⁶

Il termine psicoanalisi si riferisce ad una teoria relativa alla struttura e alla funzione della personalità, alla applicazione di questa teoria ad altri ambiti di conoscenza e infine ad una specifica tecnica terapeutica. Il *corpus* concettuale è basato su – e derivato da – le fondamentali scoperte psicologiche di Sigmund Freud.²⁷

Se la psicoanalisi venisse dunque correttamente intesa *in primis* come metodo di indagine dei processi psichici, ben difficilmente si potrebbe negare che essa assolvà – pur se con strumenti differenti – l'antico compito che la "psicologia" già si poneva, in altri termini, prima ancora di costituirsi come "scienza positiva". E, parimenti, non si dovrebbero sottovalutare le importanti implicazioni etiche, sociali, gnoseologiche, epistemologiche e antropologiche dei capisaldi teorici del pensiero freudiano.

Come ben sintetizza Alvisè Sforza Tarabochia,²⁸ pur volendo mantenere in modo pervicace – anche se non senza sforzi e spaccature interne – uno stretto legame con l'ambito medico, la psicoanalisi è, in realtà, poco compatibile con un simile modello; essa non condivide infatti (se non in alcune sue forme degenerate, che pur non sono mancate) con la medicina la concezione di "cura" come "adeguamento a una proiezione ideale di

²⁶ J. Laplanche, J. B. Pontalis, voce "Psicoanalisi", in *Enciclopedia della Psicoanalisi* (1967), trad. it., Laterza, Roma-Bari, 1995.

²⁷ Art. 2 dell'atto costitutivo dell'*International Psychoanalytical Association* (Norimberga, 1910).

²⁸ A. Sforza Tarabochia, *La questione della cura fra psicoanalisi e consulenza filosofica*, in "Esercizi Filosofici", 4, 2009, pp. 86-92.

normalità” volto a debellare i sintomi e a promuovere “adattamento” e “integrazione” all’ideologia prevalente, bensì concepisce il sintomo come “la manifestazione differita e indiretta di una verità dolorosa, traumatica, anche solo scomoda” da cui il soggetto cerca di difendersi in modo fallimentare, e si impegna a far recuperare al soggetto l’accesso a questa stessa verità accordando proprio al sintomo il massimo valore.²⁹

In sostanza la psicoanalisi è un processo di ricerca ovvero una terapia della verità [...]. La guarigione, intesa come sparizione del sintomo è solo un effetto collaterale di questo ritrovamento della verità del soggetto [...]. La guarigione dunque altro non è se non la comprensione del proprio male.³⁰

Se si può parlare di una cura in psicoanalisi questa è una lenta acquisizione di consapevolezza della propria mancanza costitutiva. E se questa messa in discussione totale del soggetto elimina dei sintomi e il relativo malessere, questo effetto terapeutico è da considerarsi collaterale.³¹

Nel corso dell’esperienza analitica l’analizzante tende a fornire all’analista un testo da leggere, investendo la sua persona di proiezioni, nella speranza-convincimento che questi, dall’alto del suo sapere, possa venire a capo del significato della sofferenza di cui egli è portatore, mentre l’analista si schiva, lascia che l’analizzante inciampi e cada per poi accompagnarlo nella riappropriazione del suo stesso discorso, dal momento che “la verità è già tutta lì”.³²

Altrove Silvia Vegetti Finzi afferma:

Freud è consapevole che la grandezza della sua ‘scoperta’ non consiste tanto nella guarigione quanto nella verità [...]. In un certo senso la cura che procede attraverso la conoscenza di sé realizza la coincidenza platonica di verità e di bene, la convinzione che comunque il sapere sia di per sé stesso trasformativo.³³

²⁹ Peraltro sull’odierna medicina trovo illuminanti le parole che Meletis Meletiadis utilizza nel qualificarla come una “celata necrofilia [...] [che] ignora l’uomo parlante”, una pratica ben “poco riflessiva-curativa, ma solo correttiva [...]” (M. Meletiadis, “Aspetti comuni dei luoghi della filosofia, della teologia e degli atti psicoanalitici nella cura di sé”, in C. Brentari, R. Madera, S. Natoli e L. V. Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, cit., p. 105).

³⁰ A. Sforza Tarabochia, *La questione della cura fra psicoanalisi e consulenza filosofica*, in “Esercizi Filosofici”, 4, 2009, p. 88.

³¹ Ivi, p. 90.

³² Ivi.

³³ S. Vegetti Finzi, *Freud: dalla conoscenza delle passioni alla passione della conoscenza*,

Nel momento in cui non è più l'arto malato che fa problema, ma il soggetto che attraverso di esso si manifesta, la psicoanalisi si stacca dalla medicina – scienza del corpo – per farsi tendenzialmente 'scienza dell'uomo'.³⁴

Nel privare l'individuo della “residua illusione [...] di una signoria della sua interiorità, dimostrando che l'Io non è padrone neppure in casa propria”,³⁵ Freud compie, rispetto alla classica concezione dell'uomo, basata sul *cogito* cartesiano, un vero e proprio atto rivoluzionario tanto da meritare di essere annoverato da Ricoeur tra i “maestri del sospetto” insieme a Marx e Nietzsche (pensatore, quest'ultimo, a lui noto e di cui subisce indirettamente l'influenza nel formulare il concetto di *Es*).³⁶ Da vero “illuminista” egli esalta le capacità interpretative della ragione umana pur ponendola al contempo di fronte ai suoi stessi limiti; in lui l'inconscio – la cui esistenza era stata ipotizzata già dall'abate Lamy, cartesiano del Seicento,³⁷ e poi sostenuta da Leibniz e dai filosofi romantici³⁸ – trova quel genio capace di rendere conto della propria natura dinamica e di svelare i suoi occulti meccanismi di funzionamento.

“Accanto alla realtà obiettiva” Freud riconosce “una realtà psichica avente pari dignità e capacità di determinazione”.³⁹ Inoltre, nel suo pensiero

[...] il concetto di verità, connesso nella filosofia classica a quello di realtà, acquista un altro significato divenendo una qualificazione di ciò che è vissuto, anche inconsciamente, all'insaputa del soggetto. In questo senso la verità è ciò che non è immediatamente evidente, ma che può essere

in Ead. (a cura di), *Storia delle passioni*, Laterza, Roma - Bari, 1995, p. 257.

³⁴ Ead., *Storia della psicoanalisi*, cit., p. 5.

³⁵ Ivi, p. 10.

³⁶ Cfr. P. Ricoeur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud* (1965), trad. it., Il Saggiatore, Milano, 1966. Nella stessa opera Ricoeur non riconduce la psicoanalisi freudiana alla scienza, bensì ne rileva la costitutiva natura ermeneutica.

³⁷ Si deve tuttavia precisare a tal proposito che “la speculazione filosofica classica riconosce la presenza dell'inconscio, lo segnala sulle sue mappe, collocandolo, però, oltre le ‘colonne d'Ercole’ del suo sapere, fuori dal suo luminoso periplo d'indagine, nella zona inesplorata ed inesplorabile della sessualità e della morte” (S. Vegetti Finzi, *Storia della psicoanalisi*, cit. pp. 10-11).

³⁸ “Della *libido* certi testi freudiani ci offrono un'immagine inquietante, nella quale sembra per alcuni versi esprimersi la figura della volontà come l'aveva teorizzata in pagine celebri Arthur Schopenhauer, il grande filosofo tedesco che Freud amava e conosceva a fondo. Si tratta di una forza violenta e impetuosa, a-razionale e a-morale” (S. Moravia (a cura di), *Sigmund Freud. Filosofia e psicoanalisi*, Utet, Torino, 2008, p. XVII).

³⁹ S. Vegetti Finzi, *Storia della psicoanalisi*, cit. p. 38.

ricostruito a partire dalle sue manifestazioni sintomatiche. La verità è la posta del lavoro analitico.⁴⁰

Erede del pessimismo hobbesiano nei confronti della società, interpreta quest'ultima, alla luce delle proprie categorie concettuali, come una necessità che pure non si esime dall'esigere dall'individuo pesanti sacrifici in termini pulsionali, con l'amara consapevolezza che "il disagio è il segno ineliminabile dell'uomo"⁴¹ e, recidendo il nesso tra senso di colpa e agito effettivo, inaugura inedite piste di riflessione per la morale.⁴² Figlio della cultura materialistico-positivistica di fine Ottocento, concepisce la religione come quel complesso di illusioni funzionali all'appagamento dei bisogni e all'attenuazione delle angosce umane, credenze di cui – è convinto – l'uomo non avrà più bisogno con il progresso del sapere.

Seguendo un modello teorico già stoico e spinoziano e sfidando le posizioni organiciste della medicina del tempo, Freud studia i conflitti psichici nelle loro connessioni con il corpo⁴³ senza per questo ricondurli riduttivamente a esso e giunge a mettere a punto "un modello descrittivo ed eziologico del sintomo tanto potente da trascendere la particolarità del patologico per assumere il valore di paradigma esplicativo" di tutto il mentale; di fronte all'emergente significato implicito dei gesti quotidiani più semplici la stessa linea di demarcazione tra sanità e patologia sfuma e "il nuovo procedimento prende la 'via del largo'".⁴⁴

È però innegabilmente imputabile tanto al fondatore della psicoanalisi quanto ai suoi allievi più ortodossi una marcata diffidenza – quando non anche un'esplicita ostilità – nei confronti della filosofia, "ri(con)dotta di volta in volta a mera speculazione arbitraria, a pratica priva di convincenti principi metodici e riferimenti empirici, o magari a discorso ideologico-

⁴⁰ *Ibidem.*

⁴¹ *Ivi*, p. 97.

⁴² Alla domanda etica egli infatti risponde asserendo che si può essere "sani ma immorali" (S. Freud, *La morale sessuale 'civile' e il nervosismo moderno* (1908), trad. it., in *Id.*, *Opere*, vol. V, Boringhieri, Torino, 1978, p. 420).

⁴³ Eppure "la divaricazione anima-corpo si è riprodotta anche nella storia della formazione psicoanalitica [...] [e] la scuola reichiana, che individua la corporeità come fulcro della terapia, solleva per tutto il movimento psicoanalitico il problema di una più sottile ma ancora persistente dicotomia [...]. Ora penso [...] che una formazione analitica programmaticamente esonerata dall'esperienza del senso profondo di una postura corporea sia dimidiata" (R. Mådera, "Dalle origini di Philo uno sguardo sul metodo", in C. Mirabelli, A. Prandin (a cura di), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, cit., pp. 22-23).

⁴⁴ S. Vegetti Finzi, *Storia della psicoanalisi*, cit., p. 57.

morale volto essenzialmente ad accreditare determinati valori”.⁴⁵ La filosofia, con la sua tendenza a credere che “gli eventi reali del mondo seguano il corso che il nostro pensiero vuole assegnare loro” viene infatti valutata da Freud come una mera “intuizione” che si basa sulla “magia delle parole”⁴⁶ e a tal proposito non esita a riproporre la canzonatura che il poeta Heinrich Heine rivolge al filosofo che “con le sue pezze e le sue toppe / tura tutte le lacune nella struttura dell’universo”.⁴⁷

Freud non prende parte al dibattito culturale che si sviluppa nella seconda metà del XIX secolo intorno ai metodi, contenuti e fondamenti delle scienze umane (*Geistes-* o *Kulturwissenschaften*), poste a confronto con le scienze della natura (*Naturwissenschaften*), né cita nelle sue opere autori quali Dilthey, Rickert, Windelband, Simmel e Weber, che pure hanno affrontato tematiche centrali nel suo pensiero, come il rapporto natura-corpo/cultura-mente, le motivazioni soggiacenti all’agire umano, l’origine e la funzione del linguaggio e la nascita della società. Inoltre biasima l’illusione filosofica di poter fondare una *Weltanschauung*, una visione del mondo che dia ragione della totalità della realtà nella sua complessità. L’unica “visione del mondo” che accetta è quella scientifica, all’interno della quale ritiene si debba collocare la psicoanalisi al fine di salvarsi da ogni contaminazione con la “pratica della cura dell’anima” già propria della religione e della filosofia stessa (“compagne poco raccomandabili e prive di futuro”); ma la scienza è “una concezione del mondo” oppure dà luogo e partecipa “di diverse concezioni del mondo di per sé non pertinenti” a essa e che però ne costituiscono, di fatto, le “filosofie implicite”.⁴⁸

Attribuendo al metodo e all’impianto scientifico il primato ai fini dell’indagine psicoanalitica, il primo Freud rivela di aderire – consapevolmente o meno – alla concezione (filosofica!) del mondo e della conoscenza di matrice positivista. Del resto egli è conscio del fatto che in ambito psicologico “non si può avanzare di un passo se non speculando”.⁴⁹ La ricerca psicoanalitica, per quando empirica, necessita, per interpretare i dati raccolti, di principi generali di riferimento concettuale. Egli stesso avrebbe poi sperimentato in prima persona l’impossibilità di pervenire ad

⁴⁵ S. Moravia (a cura di), *Sigmund Freud*, cit., p. XXXIII.

⁴⁶ S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi. II serie di lezioni* (1932), trad. it., in Id., *Opere*, vol. 11, pp. 263 e 269.

⁴⁷ H. Heine, *Il libro dei canti: Il ritorno*, n. 58 (1827), trad. it., Einaudi, Torino, 1964; citato in S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., p. 265.

⁴⁸ R. Madera, *La carta del senso*, cit., pp. XI-XII.

⁴⁹ S. Freud, *Analisi terminabile e interminabile* (1937), trad. it., in Id., *Opere*, vol. 11, p. 508.

“una psicologia che sia una scienza naturale” capace di illustrare “i processi psichici come stati quantitativamente determinati di particelle materiali identificabili”, ovvero i “neuroni”, caratterizzati da stati di “eccitamento” e “resistenze”; quella “scienza economica della forza nervosa”⁵⁰ che si era dedicato ad abbozzare in età giovanile viene abbandonata, incompiuta come il manoscritto che ne avrebbe dovuto costituire il fondamento, lasciato inedito nelle mani dell’amico Wilhelm Fliess. La sua indagine razionale nei territori più nascosti della psiche continuerà, dopo aver riconosciuto l’irriducibilità dello psicologico al solo ambito organico-fisiologico; “la presenza ineliminabile di aspetti singolari e qualitativi”⁵¹ lo costringe di fatto a virare da un modello di scienza quantitativa ad una “scienza anomala”,⁵² “a statuto particolare”.⁵³

Freud non può e non vuole “separare gli affetti dalla conoscenza nella cura dell’anima”⁵⁴ e si ritrova così – pur con tutti i distinguo del caso – ancora erede del pensiero spinoziano (cfr. le *passiones* che, sublimato in *affecti*, liberano l’individuo dalla *tristitia* e ne alimentano l’intelligenza, potenziando la ragione).⁵⁵ Nondimeno è opportuno ricordare che Freud, oltre a essere un medico, aveva avuto anche una formazione letteraria e umanistica⁵⁶ ed è sempre stato ben consapevole che occuparsi delle sofferenze della psiche malata – e dedurre dallo studio di questa le strutture di quella sana – equivaleva a riprendere quella riflessione sull’anima che proprio la filosofia aveva interrotto. Non a caso Remo Bodei attesta che poco prima di morire Freud arriva a sostenere di poter individuare in Empedocle un proprio precursore,⁵⁷ mentre Francesco Saverio Trinca rileva che nel *Poscritto* all’*Autobiografia* del 1935 lo stesso scrive di

⁵⁰ S. Freud, *Progetto di una psicologia* (1895), trad. it., in *Opere*, vol. 2, p. 196.

⁵¹ S. Vegetti Finzi, *Storia della psicoanalisi*, cit., 54.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ivi*, p. 7.

⁵⁴ R. Bodei, *Il dottor Freud e i nervi dell’anima*, cit., p. 78.

⁵⁵ Studiando la dinamica delle passioni, il filosofo olandese Baruch Spinoza giunge a proporre “il primo grande modello di comprendere emotivo”, l’*amor intellectualis*, che “non è più né passione né pura razionalità”, ma “conoscenza e affettività fuse insieme” (R. Bodei, *Il dottor Freud e i nervi dell’anima*, cit., pp. 76-77).

⁵⁶ Freud conosceva, almeno in parte, il pensiero di Aristotele, Platone, Kant, Schopenhauer e Nietzsche oltre ad aver frequentato, in gioventù, le lezioni di Franz Brentano insieme a Husserl.

⁵⁷ Il “filosofo agrigentino del V secolo a. C.” avrebbe infatti “anticipato concetti simili ai suoi, come, ad esempio, quello relativo all’esistenza di un perenne ed irrisolvibile conflitto tra *philia* (amore, amicizia) e *neikos* (odio o contesa)” - cfr. R. Bodei, *Il dottor Freud e i nervi dell’anima*, cit., p. 97.

sentire di voler

tornare [...] a quel pensiero [...] che insieme con i motivi legati alla ricerca sulla cultura, sulla vicenda culturale del genere umano, ha costituito il suo primo interesse [...] come se fosse esistito nella sua storia intellettuale un lungo periodo di deviazione verso la medicina-scienza che alla fine riprende l'inizio non scientifico-medico.⁵⁸

Ancora Trincia:

Che cosa ritorna in Freud [...] se non la non nominata filosofia? E la collocazione dell'interesse per la filosofia in quel momento originario che si scopre come tale solo successivamente, non è forse per Freud il modo più sottile di indicare che il rapporto della psicoanalisi alla filosofia non è altra cosa rispetto al riconoscimento di una originaria coappartenenza reciproca?⁵⁹

Il *Poscritto* esplicita, d'altro canto, tutta l'ambiguità freudiana rispetto al rapporto della psicoanalisi con la filosofia, un'ambiguità tanto critica quanto produttiva se il ritorno al "mondo del pensiero" viene autoriflessivamente esibito e al contempo minimizzato.

A pochi anni dalla morte, Freud dichiara che tutto quello che ha scritto fino a *L'Io e l'Es* del 1922 rappresenta il suo non ampliabile contributo teorico alla psicoanalisi come scienza. Quel che segue, posto sotto il segno del recupero dell'interesse per la 'cultura' e per il libero pensiero, viene anzitutto marcato da una sorta di stigma della superfluità e dell'inferiorità assiologica: esso infatti avrebbe potuto essere non scritto o scritto da altri. È come se Freud dicesse di sé: sono esclusivamente lo scienziato della psicoanalisi. Il resto che pure ho scritto mi è alieno, sebbene io stesso lo abbia pensato e scritto. La mia stessa identità ne ricava una forzatura [...]. Sono stato un filosofo (o meglio un frequentatore del pensiero nella sua forma filosofica), sembra dire Freud [...], e ora torno ad esserlo, ma ciò non accade senza problemi per la mia identità di scienziato. La trasformazione è il frutto [...] di uno 'sviluppo regressivo'.⁶⁰

Eppure, al di là di tutte le cautele freudiane dovute alla paura di uno "snaturamento filosofico" della "scienza" psicoanalitica, emerge

⁵⁸ F. S. Trincia, in S. Pietroforte, *Filosofia e psicoanalisi. Possibilità e necessità di un dialogo*, in "Giornale di Filosofia Italiana" - maggio 2007, pp. 2-3.

⁵⁹ F. S. Trincia, *Un dialogo da riallacciare*, in "Reset", Luglio-Agosto 2006, n° 96, p. 68.

⁶⁰ Ivi, p. 67.

chiaramente come la natura del rapporto tra i due saperi sia segnata da una “preoccupante vicina lontananza”, da una originaria coappartenenza,⁶¹ come tra l’altro testimonia anche l’importanza che Freud assegna alla metapsicologia, edificio teorico basato sulla speculazione sovraempirica,⁶² inammissibile in qualunque altra supposta scienza della natura. Indubbiamente la psicoanalisi si differenzia dalla pura teoresi filosofica in quanto nasce come prassi medica oltre che come teoria, ma è lo stesso Freud a sottolineare quanto tale prassi non sia da declinarsi necessariamente come terapia, liberandola per primo dalla “galera terapeutica”:⁶³

Nell’indagine dei processi psichici e delle funzioni intellettuali, la psicoanalisi segue un suo metodo specifico. L’applicazione di tale metodo non è affatto confinata al campo dei disturbi psicologici.⁶⁴

Noi non desideriamo affatto che la psicoanalisi venga inghiottita dalla medicina e finisca col trovar posto nei trattati di psichiatria, al capitolo terapia [...]. L’uso terapeutico dell’analisi è soltanto una delle sue applicazioni e l’avvenire dimostrerà forse che non è la più importante.⁶⁵

La vocazione speculativa della psicoanalisi ha, infatti, da sempre avuto nondimeno bisogno, “per rispondere agli enigmi del mondo [...], di dialogare con la sofferenza concreta, con i problemi concreti dell’individuo”⁶⁶ come la filosofia moderna aveva, invece, smesso da tempo di fare. La diffidenza non è stata comunque unilaterale e anche da parte filosofica (per lo più quella istituzionale) non sono mancati

⁶¹ Sul tema Bodei riconosce a Freud il merito di “aver gettato un ponte tra le cosiddette ‘due culture’, quella umanistica e quella scientifica, considerate pregiudizialmente separate”; il suo intento era quello di tradurre nel più rigoroso e strutturato linguaggio scientifico “le intuizioni sporadiche che si riscontrano in ambito umanistico” (R. Bodei, *Il dottor Freud e i nervi dell’anima*, cit., pp. 97-98).

⁶² A tal proposito si rimanda a tutte le figure centrali della concezione freudiana della psiche (l’Es, l’Io, il Super-io, la coscienza, l’inconscio, la *libido*), alle stesse nozioni di colpa, censura, inibizione, resistenza, rimorso e alla teoria delle pulsioni che Freud stesso descrive in termini di “mitologia” per indicarne la “natura irriducibile ai dati fattuali della scienza” (S. Freud, *Introduzione alla psicoanalisi*, cit., p. 204). Cfr. S. Moravia (a cura di), *Sigmund Freud*, cit. p. XXXIV.

⁶³ S. Vegetti Finzi, *Storia della psicoanalisi*, cit., p. 9.

⁶⁴ S. Freud, *Bisogna insegnare la psicoanalisi nelle università?* (1918), trad. it., in *Opere*, vol. 9, p. 35.

⁶⁵ Id., *Il problema dell’analisi condotta da non medici*, cit., p. 413.

⁶⁶ F. S. Trincia, in S. Pietroforte, cit., p. 5.

disinteresse o disprezzo nei confronti della psicologia del profondo.

La realtà italiana detiene, in tal senso, il poco lusinghiero primato nella mancanza di confronto accademico; se, infatti, le comunità culturali di molti Paesi europei e americani hanno ospitato una ragguardevole tradizione di studi filosofici sulla psicoanalisi freudiana (basti pensare ai contributi di Ricoeur, Habermas, Dewey, Popper, Sartre, Merleau-Ponty, Adorno, Marcuse, Grünbaum, Wittgenstein, Jaspers e Derrida, solo per citarne alcuni), la convergenza dei veti cattolici e marxisti ha comportato, nel nostro Paese, la difficoltà di “pensare con psicoanalisi”.⁶⁷ Nondimeno rilevante è stato il ruolo delle patrie facoltà universitarie di filosofia, nella maggior parte dei casi inclini (salvo lodevoli eccezioni) alla rimozione del pensiero psicoanalitico dal loro ambito di competenza.

A giusta ragione, allora, Trincia può parlare di una “asimmetria tra la consapevolezza psicoanalitica [...] e la quasi totale cecità dei filosofi” rispetto a quella che, evocativamente, definisce *Unheimlichkeit*, la “spaesante e perturbante vicinanza distante”⁶⁸ tra i due ambiti conoscitivi. Una sorta di deficit della filosofia, insomma, forse dovuto alla “ferita narcisistica che la psicoanalisi gli ha inferto”.⁶⁹

Può apparire paradossale e in realtà non lo è, ma alla ‘apertura’ di Freud (e sia pure nel modo discreto e prudente, ma riflessivamente determinato, che si è detto) alla filosofia se non alla ‘filosoficità’ dell’argomentare, è corrisposta assai spesso una sorta di costitutiva cecità della filosofia, di molta filosofia anche recente, a fronte dell’esigenza di riconoscere lo spazio comune originario condiviso con la psicoanalisi. In molti casi i filosofi non hanno saputo vedere, e continuano a non poter ammettere, che il pensiero freudiano era ‘cosa loro’.⁷⁰

Diversamente da Freud, Carl Gustav Jung fa un uso esplicito del termine “filosofia”, ma lo impiega tanto per “prendere le distanze e negare ogni impegno filosofico” quanto “per affermare, all’opposto, un’affinità profonda fra l’analista moderno e il filosofo antico”.⁷¹

⁶⁷ F. S. Trincia, *Un dialogo da riallacciare*, cit., p. 66.

⁶⁸ Ivi, p. 69.

⁶⁹ Ivi, p. 70.

⁷⁰ Ivi, p. 69.

⁷¹ R. Màdera, *C.G. Jung come precursore di una filosofia per l’anima*, in AA.VV., *Il senso di psiche. Una filosofia per l’anima*, “Rivista di psicologia analitica”, 76/2007, n. s. n. 24, Vivarium, Milano. Recentemente il testo è stato ripubblicato in R. Màdera, *Una filosofia per l’anima*, cit., pp. 187-210.

Sembra dunque permanere, a prima vista, l'ambivalenza di fondo. Se infatti, da una parte, in una lettera a un giovane studioso Jung afferma di essere

soltanto uno psichiatra, perché la mia problematica essenziale, quella alla quale si rivolge ogni mia aspirazione, è il disturbo psichico [...]; non faccio filosofia, ma mi limito a pensare nell'ambito del compito specifico che mi sono posto: essere un vero psichiatra,⁷²

dall'altra

ha, inevitabilmente, in mente la filosofia come insegnamento universitario e scolastico, perché quella era, e, nella stragrande maggioranza dei casi, è e resta l'unica filosofia realmente praticata".⁷³

Del resto non si può non tenere in debita considerazione quanto lo stesso Jung scrive in diverse sue opere nel corso degli anni, laddove tratteggia della filosofia un'immagine tanto positiva da divenire quasi termine di paragone per la definizione ultima della sua psicologia del profondo:

Confrontarsi con la visione del mondo è un compito che la psicoterapia assegna immancabilmente a sé stessa, anche se non tutti i pazienti si spingono poi fino alle questioni fondamentali che esso comporta [...].⁷⁴

A questo punto va ammesso che noi psicoterapeuti dovremmo essere veri filosofi o medici filosofi; anzi, che già lo siamo anche se non vogliamo ammetterlo, poiché una differenza troppo grande divide ciò che facciamo da quello che all'università viene insegnato come filosofia.⁷⁵

Non pochi cosiddetti pazienti, pur non essendo affetti da una nevrosi clinicamente classificabile, consultano il terapeuta a causa di conflitti psichici e altre difficoltà della vita, sottoponendogli problemi la cui soluzione implica la discussione dei principi ultimi. Spesso queste persone sanno benissimo, mentre il nevrotico lo sa raramente, o non lo sa mai, che i loro conflitti riguardano il problema fondamentale del loro atteggiamento e che questo atteggiamento dipende da determinati principi o idee generali,

⁷² C.G. Jung (a cura di A. Jaffè), *Ricordi, sogni, riflessioni*, cit., pp. 435-436.

⁷³ R. Mådera, *C.G. Jung come precursore di una filosofia per l'anima*, cit.

⁷⁴ C.G. Jung, *Psicoterapia e concezione del mondo* (1942), trad. it., in *Opere*, vol. 16, Bollati Boringhieri, Torino, 1981, pp. 89-90.

⁷⁵ *Ibidem*.

insomma da certe convinzioni religiose, etiche o filosofiche. Grazie a questi casi, la psicoterapia si estende molto al di là dei limiti della medicina somatica e della psichiatria, sconfinando in ambiti un tempo riservati a sacerdoti e filosofi. Nella misura in cui questi ultimi non operano più o in cui viene loro negata dal pubblico la facoltà di operare, si vede quale lacuna lo psicoterapeuta sia talvolta chiamato a colmare, e fino a che punto la cura d'anime e la filosofia si siano allontanate dalla realtà della vita. Al pastore d'anime si rinfaccia che si sa già quello che stava per dire; al filosofo, che le sue parole non hanno mai utilità pratica. La cosa curiosa è che entrambi (a parte eccezioni rarissime) professano una decisa avversione per la psicologia [...].⁷⁶

Circa un terzo dei miei casi non soffre di una nevrosi clinicamente determinabile, bensì del fatto di non trovare senso e scopo alla vita. Non ho nulla in contrario a che questo stato sia definito nevrosi comune del nostro tempo [...].⁷⁷

Ora, quel che era prima un metodo di cura diventa un metodo di autoeducazione; con ciò l'orizzonte della nostra psicologia assume improvvisamente dimensioni insospettate. L'elemento cruciale non è più la laurea in medicina, ma la qualità umana del terapeuta. La svolta è importante perché mette tutto il bagaglio dell'arte psicoterapeutica (che, esercitandosi costantemente sul malato, si è sviluppata, raffinata, sistematizzata) al servizio dell'autoeducazione, dell'autoperfezionamento, permettendo alla psicologia analitica di spezzare le catene che fino ad oggi la vincolavano alla medicina [...] poiché nel momento in cui una psicologia in origine medica prende come oggetto lo stesso curante, cessa di essere semplicemente un metodo di cura per ammalati. Essa tratta ora le persone sane o almeno quelle che avanzano la pretesa morale alla salute psichica e la cui malattia è tutt'al più la sofferenza che tormenta tutti. Per questo la psicologia analitica può aspirare a divenire un bene comune [...] ma fra questa aspirazione e la realtà odierna esiste ancora un divario che nessun ponte ha ancora colmato: esso dev'essere costruito pietra su pietra [...].⁷⁸

Lo scopo principale della psicoterapia non è quello di portare il paziente a un impossibile stato di felicità, bensì di insegnargli a raggiungere stabilità e pazienza filosofica nel sopportare il dolore [...].⁷⁹

⁷⁶ C.G. Jung, *Questioni fondamentali di psicoterapia* (1951), trad. it., in *Opere*, vol. 16, p. 133.

⁷⁷ C.G. Jung, *Scopi della psicoterapia* (1929), cit., p. 50.

⁷⁸ C.G. Jung, *Problemi della psicoterapia moderna* (1929), trad. it., in *Opere*, vol. 16, pp. 83-84.

⁷⁹ C.G. Jung, *Psicoterapia e concezione del mondo*, cit., p. 92.

La psicologia analitica junghiana si presenta dunque, rispetto a buona parte del freudismo, meno restia al riconoscimento del legame identitario tra filosofia e psicoanalisi.

Confrontandosi con Jung [...] la psicoanalisi esce dal ghetto. Non solo da quello, storico, della cultura ebraica mitteleuropea, ma anche da quello, metaforico, della terapia ambulatoriale: due ambienti che sapevano di chiuso e che, ormai, le andavano un po' stretti.⁸⁰

Figlio dell'idealismo hegeliano (tanto quanto Freud lo era del criticismo kantiano), Jung difende l'autonomia del *Geist* dal tentato biologismo freudiano e relativizza criticamente la figura e il pensiero di quello che era stato il suo maestro:

Da tutto il pensiero di Freud ridonda dunque su di noi un terribile, pessimistico 'nient'altro che'. In esso non si apre mai uno spiraglio liberatorio su forze soccorritrici, risanatrici, che l'inconscio faccia giungere a beneficio del malato [...]. Simile posizione eminentemente negativa è peraltro indubbiamente giustificata di fronte alle inadeguatezze che la nevrosi origina in abbondanza. Il metodo psicologico di Freud è sempre stato un farmaco per materiale guasto e degenerato quale si trova soprattutto nei nevrotici. È strumento da maneggiarsi dal medico e diventa pericoloso e distruttivo, e nel migliore dei casi inservibile, se applicato a manifestazioni e necessità vitali naturali.⁸¹

Postulato della teoria junghiana è un'immagine dell'uomo come natura fondamentalmente sana, complesso di forze in espansione, contraddittorie e tensionali e quindi di difficile armonizzazione, e tuttavia costituzionalmente portatore di una capacità di compensazione e di riequilibrio implicita nella sua realtà inconscia.⁸²

Quasi a guisa del platonico mondo delle idee, Jung teorizza l'inconscio collettivo,⁸³ ne individua negli archetipi la struttura portante e trasforma la

⁸⁰ S. Vegetti Finzi, *Storia della psicoanalisi*, cit., p. 131.

⁸¹ C.G. Jung, *Sigmund Freud, Necrologio* (1939), in *Il contrasto tra Freud e Jung* (1939), trad. it., Boringhieri, Torino, 1975, pp. 252 e 254.

⁸² L. Aurigemma, *Introduzione a Il contrasto tra Freud e Jung*, cit., p. IX.

⁸³ "Gli archetipi sono immagini originarie che partecipano dell'istinto, del sentimento e del pensiero, pur conservando una loro autonomia; esse costituiscono la memoria dell'umanità che permane nell'inconscio. Si tratta però di un inconscio collettivo, una matrice comune a tutti i popoli, senza distinzioni di tempo e di luogo, un'immagine virtuale del mondo che si

libido marcatamente sessuale di Freud in un'energia vitale “che è anche sessuale [...], un'unica forza, simile all'*élan vital* di Bergson”; nel fare della psicoanalisi una “teoria della cultura” egli va oltre “l'universo eurocentrico freudiano”⁸⁴ lasciando che la tradizione di cui è depositario⁸⁵ si contamini fecondamente con antropologie e mitologie altre: l'alchimia medioevale e i testi biblici si intrecciano alla filosofia araba e al pensiero dell'estremo Oriente. La sua psicologia analitica – come lui stesso la denominerà – si distanzia sempre più dal positivismo e dal darwinismo e, riallacciandosi allo storicismo tedesco, si pone quale “scienza della cultura” atta più a comprendere (*Verstehen*) che a spiegare (*Erklären*). Anche la tensione verso il divino viene recuperata ed inserita in “una religione senza teologia, capace però di far proprie le esigenze di sacralità”⁸⁶ costitutive della natura umana.

Nonostante il persistere di una certa forma di duplicità di fondo nei confronti del filosofico, Romano Màdera rileva come Jung faccia “emergere la grande intuizione di un possibile rinnovamento della concezione filosofica proprio dall'interno dell'impresa di fondazione della psicologia analitica”,⁸⁷ rivelando, di fatto, tra le pieghe della sua pratica clinica, una filosofia implicita, “irrisolta perché contraddetta dal suo esplicito empirismo naturalistico verniciato di kantismo”⁸⁸ che pure cozza contro quel superamento della “psicologia medica”⁸⁹ da lui stesso invocato.

Il punto, a mio avviso, è proprio questo: per quanto ideata da medici psichiatri e ostinatamente orientata verso il modello delle scienze naturali, la psicoanalisi di fatto raccoglie, sin dalla sua nascita, l'importante eredità della filosofia antica, “una filosofia essenzialmente terapeutica come quella di Epicuro”,⁹⁰ rimasta a lungo nell'ombra – come argomenta Moreno Montanari riprendendo Hadot – a causa dell'utilizzo strumentale al

trasmette per eredità genetica. Componenti strutturali dell'inconscio collettivo, gli archetipi sono da intendersi come potenzialità espressive, forme vuote, nel senso gestaltistico del termine. Da un punto di vista funzionale, agiscono come impulsi naturali, istintuali, oppure come idee generali che preformano l'esperienza [...]. Si tratta di riconoscere che una realtà del mondo interiore ci preesiste, così come quella del mondo esteriore” (S. Vegetti Finzi, *Storia della psicoanalisi*, cit., pp. 136-137 e 140).

⁸⁴ Ivi, p. 135 e 140-141.

⁸⁵ Tra i suoi riferimenti culturali più importanti possiamo annoverare Fichte, Schiller, Goethe, Hesse, Nietzsche, Cassirer, la teologia protestante e la psichiatria di Janet.

⁸⁶ S. Vegetti Finzi, *Storia della psicoanalisi*, cit., p. 142.

⁸⁷ R. Màdera, *C.G. Jung come precursore di una filosofia per l'anima*, cit.

⁸⁸ Id., *Una filosofia per l'anima*, cit., p. 182.

⁸⁹ Cfr. C.G. Jung, *Opere*, vol. 16, cit., pp. 33, 93, 102, 105-106.

⁹⁰ R. Màdera., *C.G. Jung come precursore di una filosofia per l'anima*, cit.

consolidamento del proprio sistema teologico che il cristianesimo ha fatto dello stesso sapere filosofico, trasformandolo progressivamente in pura teoria priva di “base vivente”.⁹¹ E se ciò è stato possibile, è perché, come ampiamente testimoniato dai testi citati, essa stessa è una teoria e una prassi filosoficamente fondata.⁹²

Se questo può forse privarla dello *status* di “scienza”, come comunemente ancora oggi la si intende, in senso positivistico, di certo non ne mina la validità o l’efficacia terapeutica, né ne scalfisce minimamente la portata formativa, che anzi ne risulta rafforzata. Ritengo che essa legittimamente si situi a tutti gli effetti nel cuore della “psicologia”, se per psicologia ritorniamo propriamente ad intendere quella branca filosofica preposta alla conoscenza e alla pratica della “cura” esistenziale dell’animo umano.

3. La scuola “filosofica” junghiana

L’esistenza di una scuola junghiana è nota ai più; solitamente si indica con tale termine quell’insieme di seguaci e discepoli diretti di Carl Gustav Jung e dei loro stessi allievi cui va ascritto il merito di aver diffuso, rielaborato e arricchito le idee del celebre psichiatra svizzero. Tra essi annoveriamo Sabrina Spielrein, Toni Wolff, Jolande Jacobi, Ernst Bernhard, Aniela Jaffé, Erich Neumann, Marie Louise Von Franz, Mario Trevi, James Hillman, Silvia Montefoschi e Aldo Carotenuto, solo per nominarne alcuni.

Ma si può, in questo caso, parlare propriamente di una scuola “filosofica”?

A tutta prima sembrerebbe trattarsi più di una corrente psicologica, segnatamente psicoanalitica. Torna, qui, la questione – ad oggi ancora lungi dal poter essere considerata definita – dello statuto epistemologico della psicoanalisi. Ma dando per assodata l’originaria e costitutiva

⁹¹ M. Montanari, *Hadot e Foucault. Per una filosofia del profondo*, cit.

⁹² Non posso che concordare, allora, con Mâdera, quando scrive: “[...] [è] vano e sterile cercare di opporre filosofia e psicoanalisi: in questo modo non si fa altro [...] 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 un’autoreferenzialità [...] che [...] 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 [...], 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” (R. Mâdera, *Una filosofia per l’anima*, cit., p. 255).

filosoficità della psicologia del profondo, alla luce delle argomentazioni di cui alle pagine precedenti, azzardo la formulazione di una risposta positiva alla domanda lasciata precedentemente aperta; si può a giusta ragione – e forse, coraggiosamente, si deve – parlare di una scuola “filosofica” junghiana proprio a partire da quella relativa, prudente, problematica, ma fondamentale apertura alla filosofia di cui, superando le resistenze freudiane, lo stesso Jung, meno restio al riconoscimento di un legame identitario tra i due saperi, diede più volte prova, come ho riportato in un mio precedente lavoro.⁹³

Le intuizioni junghiane non vengono lasciate cadere nel vuoto da chi di Jung è successore ed erede, bensì vengono accolte, approfondite e riformulate, spesso in maniera originale, dai suoi epigoni tanto da distaccarsi, in taluni casi, anche nettamente dallo stesso solco della psicologia analitica del maestro. Sarebbe chiaramente un compito immane quello di tratteggiare nello spazio limitato qui a disposizione i contenuti e gli sviluppi del pensiero di un così folto ed eterogeneo gruppo di autori, evidenziandone la portata squisitamente filosofica e psicagogica.⁹⁴ Ci si limiterà pertanto a prendere in esame solo alcune delle teorizzazioni di tre esponenti di spicco dello junghismo che maggiormente si sono adoperati per sottrarre la psicoanalisi alla riduttiva e angusta esclusività applicativa dell’ambito delle patologie psichiche individuali, aprendole nuove strade: James Hillman, Erich Neumann e, sia pure per brevi cenni, Ernst Bernhard.

James Hillman

Allievo eretico e ribelle, James Hillman “ri-vede” completamente la psicologia junghiana dalle sue stesse fondamenta: se deve “curare”, essa non ha da occuparsi tanto delle nevrosi dei singoli quanto delle idee diffuse nella società postmoderna trasformandosi in quella “terapia della cultura”,⁹⁵ quella “psicologia archetipica” o “archetipale” di cui egli si fa promotore. In tal modo la psicologia del profondo va discostandosi definitivamente

⁹³ Cfr. A. I. Daddi, *La filosofia negata. Freud e Jung*, cit.

⁹⁴ Pur se non sono certo mancati anche “molti junghiani [che] hanno cercato di liberarsi delle conclusioni mitologizzanti di Jung per ritornare a una scienza molto inferma, che delle scienze naturali mantiene più che altro l’aura delle terminologie speciali e le mosse retoriche dell’argomentazione” (R. Màdera, *Una filosofia per l’anima*, cit., p. 172).

⁹⁵ “Compito della psicoterapia e di coloro che la praticano diventa perciò quello di riprendere il filone di ricerca individuato per primo da Freud: l’analisi della cultura con l’occhio del patologo” (J. Hillman, «*Anima Mundi*». *Il ritorno dell’anima nel mondo* (1982), trad. it. *L’anima del mondo e il pensiero del cuore*, Adelphi, Milano, 2002, p. 126).

tanto dal modello medicalizzato quanto dal rapporto duale terapeuta-paziente e affronta la sfida del recupero alla coscienza di quelle “forme universali a priori” della psiche umana che giacciono nell’inconscio collettivo, di cui già Jung aveva trattato, reintroducendo nella psicologia moderna un’idea antica,⁹⁶ e da cui l’uomo occidentale contemporaneo si è colpevolmente allontanato.⁹⁷

La terapia, o l’analisi, non è solo qualcosa che gli analisti fanno ai pazienti, essa è un processo che si svolge in modo intermittente nella nostra individuale esplorazione dell’anima, negli sforzi per capire le nostre complessità, negli attacchi critici, nelle prescrizioni e negli incoraggiamenti che rivolgiamo a noi stessi. Nella misura in cui siamo impegnati a fare anima, siamo tutti, ininterrottamente, in terapia. Ciò che voglio dire è che, se siamo tutti pazienti psicologici, siamo anche tutti psicoterapeuti. L’analisi viene fatta non solo dentro le cliniche, ma anche nell’immaginazione dell’anima. Ed è questo senso interiore della terapia che vi chiedo di tenere presente [...].⁹⁸

Dette forme primarie della psiche costituiscono la radice dei miti, rappresentazioni figurali in cui è convogliata e attraverso cui si manifesta l’energia psichica di ogni singolo. Allorché le espressioni di una tale energia entrino in contrasto con le richieste della realtà sociale in cui l’individuo è immerso, ecco che subentra la patologia clinica, sotto il segno della difficoltà adattativa; il suo esito, il più delle volte, è proprio la rimozione di quel “mito personale” che è fondamento della personalità e che può essere riconosciuto, recuperato e integrato, non senza fatica, attraverso il percorso d’analisi.⁹⁹

Fermamente convinto dell’irriducibilità dell’*anima* – nozione che riprende dai pensatori antichi e rinascimentali e che occupa un posto centrale nella sua teoresi¹⁰⁰ – al solo discorso psicologico di stampo

⁹⁶ Cfr. già Filone d’Alessandria (I secolo d.C.), che introduce in filosofia il termine archetipo.

⁹⁷ È qui scontato il riferimento agli archetipi che Hillman definisce come “i modelli più profondi del funzionamento psichico, come le radici dell’anima che governano le prospettive attraverso cui vediamo noi stessi e il mondo [...], le immagini assiomatiche a cui ritornano continuamente la vita psichica e le teorie che formuliamo su di essa” (J. Hillman, *Re-visione della psicologia* (1975), trad. it., Adelphi, Milano, 1983, pp. 19-20).

⁹⁸ J. Hillman, *Re-visione della psicologia*, cit., p. 19.

⁹⁹ Detto altrimenti, il lavoro psicoanalitico non si prefigge, per Hillman, alcuna “guarigione” che non sia quella della più propria scoperta e realizzazione di sé.

¹⁰⁰ “Per ‘anima’ io intendo, prima di tutto, più che una sostanza, una prospettiva, più che una

positivista,¹⁰¹ Hillman ricorre allora tanto al linguaggio poetico-letterario (cfr., in particolare, i ricorrenti ed espliciti riferimenti a Blake, Wordsworth, Keats e Coleridge) e delle arti figurative quanto a quello religioso e fiabesco, secondo lui maggiormente sintonici rispetto alle turbolenze dell' "avventura umana".¹⁰² Il richiamo a fiabe e poesia, del resto, non deve stupire se si tiene in considerazione l'importanza che l'immaginazione riveste nella speculazione hillmaniana:

Ogni cosa che sappiamo e sentiamo, ogni nostro enunciato ha una base fantastica, deriva cioè da immagini psichiche [...]; io uso l'espressione immagine fantastica in senso poetico, e considero le immagini come i dati basilari della vita psichica, aventi origine autonoma, ricchi di inventiva, spontanei, compiuti in se stessi e organizzati in configurazioni archetipiche. Le immagini fantastiche sono, a un tempo, le materie prime e i prodotti finiti della psiche, e costituiscono il modo privilegiato d'accesso alla conoscenza dell'anima [...]. Ciascun sentimento ed osservazione si manifesta come evento psichico innanzi tutto attraverso la formazione di un'immagine fantastica [...]. Ciò che propongo è sia una base poetica della mente sia una psicologia che abbia il suo punto di partenza non nella fisiologia del cervello, non nella struttura del linguaggio, non nell'organizzazione della società o nell'analisi del comportamento, bensì nei

cosa in sé, una visuale sulle cose. Questa prospettiva è riflessiva; essa media gli eventi e determina le differenze tra noi stessi e tutto ciò che accade. Tra noi e gli eventi, tra l'agente e l'azione, c'è un momento riflessivo - e fare anima significa differenziare questa zona intermedia [...]; l'anima possiede una elevatissima importanza nelle gerarchie dei valori umani, spesso anzi viene identificata con il principio vitale o con lo stesso principio divino. In un mio precedente tentativo di definizione, ho detto che il termine potrebbe indicare quella componente sconosciuta che rende possibile il significato, che trasforma gli eventi in esperienze, che viene comunicata nell'amore e che ha un'ansia religiosa [...]; per 'anima' io intendo la possibilità immaginativa insita nella nostra natura, il fare esperienza attraverso la speculazione riflessiva, il sogno, l'immagine e la *fantasia* - in breve, quella modalità che riconosce ogni realtà come primariamente simbolica o metaforica [...]. Dove c'è un nesso con l'anima, c'è psicologia; dove non c'è, meglio dare all'attività in corso il nome di statistica, antropologia fisica, giornalismo culturale o zootecnia" (J. Hillman, *Re-visione della psicologia*, cit., pp. 14-18).

¹⁰¹ Ad essa l'autore rimprovera di "ridurre a definizioni univoche la comprensione di fenomeni complessi", di frammentare "[...] quel *puzzle* che è l'individuo in fattori e tratti di personalità, in tipologie, in complessi e temperamenti, nel tentativo di rintracciare il segreto dell'individualità nei substrati della materia cerebrale e in geni egocentrici [...]" e di spiegare "[...] l'unicità di ciascuno ipotizzando una distribuzione statistica delle probabilità", quasi dimentica "del suo prefisso, la psiche, e della sua premessa, l'anima" (J. Hillman, *Il codice dell'anima* (1996), trad. it., Adelphi, Milano, 1997, pp. 25-27).

¹⁰² J. Hillman, *Re-visione della psicologia*, cit., p. 14.

processi dell'immaginazione.¹⁰³

L'anima [...] non è un'entità misurabile, non è una sostanza e non è una forza [...]. Non ha nulla di corporeo [...] e dunque la natura del *daimon* e il codice dell'anima non possono essere compresi con mezzi fisici, ma solo con un pensiero indagatore, un sentimento aperto al sacro, un'intuizione evocativa e un'immaginazione ardata.¹⁰⁴

Dunque miti, poesie e credenze religiose, si diceva, ma anche – e soprattutto – filosofia. Hillman riconosce apertamente il debito che la sua psicologia archetipica ha nei confronti di Jung e vede, a sua volta, in quest'ultimo

l'antenato più prossimo in una lunga linea che, attraverso Freud, Dilthey [...], Schelling, Vico, Ficino, Plotino e Platone risale fino a Eraclito - e che ha molte altre ramificazioni ancora tutte da esplorare.¹⁰⁵

Emerge qui chiaramente quanto Hillman sia un imprescindibile punto di riferimento per quella proposta di “filosofia del profondo” che ho avanzato. Non a caso Hillman arriva a sostenere che

tutta la psicologia del profondo è già riassunta in questo frammento eracliteo: “Per quanto tu cammini, e anche percorrendo ogni strada, non potrai raggiungere i confini dell'anima (*psyché*): tanto profonda (*bathun*) è la sua vera essenza (*logos*)”. Dacché Eraclito riuni in un'unica formulazione anima e profondo, la dimensione dell'anima è la profondità (non l'ampiezza o l'altezza) e la dimensione in cui procede il nostro viaggio d'anima è verso il basso.¹⁰⁶

È poi doveroso quanto meno accennare a quella che, nella sua impresa di redenzione della psicologia, Hillman denomina “teoria della ghianda”:

Ciascuno è responsabile di fronte a un'immagine innata, i cui contorni va riempiendo nella propria biografia [...]. Io dico che siamo stati derubati della nostra vera biografia - il destino iscritto nella ghianda - e che entriamo in analisi per riappropriarcene [...]; noi siamo vittime della psicologia accademica, della psicologia scienziata, financo della psicologia terapeutica,

¹⁰³ Ivi, pp. 16-17.

¹⁰⁴ J. Hillman, *Il codice dell'anima*, cit., p. 352.

¹⁰⁵ J. Hillman, *Re-visione della psicologia*, cit., p. 17.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

i cui paradigmi non spiegano e non affrontano in maniera soddisfacente – che è come dire ignorano – il senso della vocazione, quel mistero fondamentale che sta al centro di ogni vita umana [...]. Noi nasciamo con un carattere; che è dato; che è un dono, come nella fiaba, delle fate madrine al momento della nascita.¹⁰⁷

La ghianda altro non è che il *daimon* platonico,¹⁰⁸ Hillman rilegge infatti il celebre mito di Er contenuto nella *Repubblica* e lo ripropone, attualizzandolo:

Prima della nascita, l'anima di ciascuno di noi sceglie un'immagine o disegno che poi vivremo sulla terra, e riceve un compagno che ci guidi quassù, un *daimon*, che è unico e tipico nostro. Tuttavia, nel venire al mondo, dimentichiamo tutto questo e crediamo di esserci venuti vuoti. È il *daimon* che ricorda il contenuto della nostra immagine, gli elementi del disegno prescelto, è lui dunque il portatore del nostro destino. Secondo Plotino (205-270 d.C.), il maggiore dei filosofi neoplatonici, noi ci siamo scelti il corpo, i genitori, il luogo e la situazione di vita adatti all'anima e corrispondenti, come racconta il mito, alla sua necessità. Come a dire che la mia situazione di vita, compresi il mio corpo e i miei genitori che magari adesso vorrei ripudiare, è stata scelta direttamente dalla mia anima, e se ora la scelta mi sembra incomprensibile, è perché ho dimenticato.¹⁰⁹

Ne consegue l'invito a

[...] prestare particolare attenzione all'infanzia, per cogliere i primi segni del *daimon* all'opera, per afferrare le sue intenzioni e non bloccargli la strada.¹¹⁰

Si potrebbe quasi trattare di un breve manifesto fondativo di una "pedagogia del profondo".¹¹¹

È però, a mio avviso, in due dei tre saggi¹¹² contenuti nel volume

¹⁰⁷ J. Hillman, *Il codice dell'anima*, cit., pp. 19-22.

¹⁰⁸ Ma anche la causa formale aristotelica, l'idea germinale dei filosofi stoici e gnostici e la ragione seminale di Agostino.

¹⁰⁹ J. Hillman, *Il codice dell'anima*, cit., p. 23.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ Sulla rilevanza educativa del pensiero hillmaniano cfr. P. Mottana, *La "controeducazione" di James Hillman*, Milano, Ipoc, 2013, cui ho dedicato una breve recensione (A. I. Daddi, "Rivalutare l'infanzia. Su *La 'controeducazione' di James Hillman* di Paolo Mottana", *Pedagogika.it*, XVIII, 3, 2015d).

¹¹² Cfr. J. Hillman, *Plotino, Ficino e Vico precursori della psicologia archetipica*, pp. 11-40

L'anima del mondo e il pensiero del cuore che Hillman si sofferma, forse maggiormente, a sottolineare quella continuità che lega la filosofia antica e rinascimentale alla psicoanalisi freudiana prima, alla psicologia analitica junghiana poi, per arrivare fino alla stessa psicologia archetipica.

In "Plotino, Ficino e Vico precursori della psicologia archetipica" l'autore esordisce attestando come Jung, anche grazie alla lettura personale degli scritti di Friedrich Creuzer, allievo di Schiller, storiografo e curatore dei testi dei filosofi neoplatonici Proclo, Olimpiodoro e Plotino, esce "dalla prigione della caverna dell'ermeneutica fisicalista, che [...] rende cieco l'occhio psicologico".¹¹³ È tramite Creuzer, infatti, che Jung entra in contatto con la filosofia neoplatonica e con Plotino in particolare;¹¹⁴ lo psichiatra svizzero, a dire il vero, non citerà quasi mai direttamente il filosofo ellenistico, ma Hillman ci restituisce un quadro più completo delle profonde affinità tra i due, conducendoci ben oltre le apparentemente inconciliabili posizioni del "medico empirico" da un lato e del "grande nemico della materia"¹¹⁵ dall'altro.

Sappiamo già che il preteso "empirismo clinico"¹¹⁶ junghiano è spesso più dichiarato che reale e dobbiamo parimenti tener conto del fatto che le opere plotiniane per come ci sono pervenute scontano l'essere passate attraverso l'interpretazione parziale che di esse ha fornito la teologia cristiana: al di là delle reciproche specificità, pertanto, dobbiamo invece rilevare, con Hillman, che tanto in Jung quanto in Plotino l'interesse per l'anima - o la "realtà psichica" - occupa un posto centrale.

La nostra indagine ci obbliga a considerare fin dall'inizio la natura dell'Anima.¹¹⁷

(originariamente in AA. VV., *Jung e la cultura europea*, "Rivista di Psicologia Analitica", ottobre 1973, n. 8, Vivarium, Milano) e «*Anima Mundi*». *Il ritorno dell'anima nel mondo*, pp. 117-159 (originariamente *Anima Mundi: The Return of the Soul to the World*, Spring, Washington DC, 1982, pp. 71-93, riadattamento inglese di una conferenza precedentemente letta in italiano a Firenze nell'ottobre del 1981, qui ritradotta e ampliata).

¹¹³ J. Hillman, *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*, cit., p. 18.

¹¹⁴ A tal proposito ritengo, però, opportuno rimandare anche a quanto recentemente rilevato da Romano Màdera sulla possibile influenza di Pierre Hadot, attento studioso di Plotino e invitato da Henry Corbin per due volte agli incontri di Eranos, tanto su Jung quanto su Hillman. Cfr. R. Màdera, *L'anello mancante: da Jung a Hadot e viceversa*, in AA. VV., "Andare a fondo è il contrario di affondare. Spiritualità e psicologia del profondo", *Rivista di psicologia analitica*, 90/2014, n. s. n. 38.

¹¹⁵ J. Hillman, *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*, cit., p. 19.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ Plotino, *Enneadi*, I, 1, 2, Mondadori, Milano, 2002.

Hillman procede così a evidenziare i principali parallelismi tra la “psicologia” di Plotino (che sarebbe allora possibile annoverare tra i primi “scopritori dell’inconscio”), il pensiero junghiano e la psicologia archetipica:

- nelle *Enneadi* Plotino parla di ricordi inconsci della psiche, da lui concepita come una e universale e pertanto affine a quello che sarà poi l’inconscio collettivo junghiano e utilizza il termine *psiche* per riferirsi indistintamente tanto all’attività mentale dei singoli individui quanto a quell’*anima mundi* di cui ciascuno di essi è portatore;¹¹⁸
- tanto per Plotino quanto per Jung la psiche è strutturata in una molteplicità (“*pollà gàr hemeîs*” - “*infatti noi siamo molte cose*”)¹¹⁹ e, al suo interno, la coscienza è “mobile”, fluida e non necessariamente coincidente sempre con l’Io, che non ne costituisce il fulcro;¹²⁰
- in Plotino Hillman scopre un importante precursore quando, trattando dell’immaginazione, il filosofo asserisce che, funzionando a mo’ di specchio, una tale “facoltà dell’anima” (non riducibile alla mera fisiologia) rende possibile la riflessione della coscienza.¹²¹ La coscienza trova dunque nell’immaginazione il suo stesso fondamento “integralmente psichico”¹²² e, per entrambi gli autori, una “terapia” della prima implica di per sé una

¹¹⁸ La psicologia plotiniana è di evidente stampo platonico: non si parte, qui, aristotelicamente, dall’esame empirico di casi individuali né si situa la psiche in organi particolari, in linea con la moderna psicologia; analogamente, anche quella di Jung è una psicologia platonica, per quanto egli si sforzi “di puntellare dal basso la sua idea dell’impersonalità e universalità dei processi psichici fondamentali” - cfr. J. Hillman, *L’anima del mondo e il pensiero del cuore*, cit., p. 25.

¹¹⁹ Plotino, *Enneadi*, I, 1, 9, cit.

¹²⁰ Plotino “fu il primo a porre la fondamentale distinzione tra personalità totale (*psyche*) e coscienza egoica (*hemeîs*) [...] e sulla distinzione tra Psyche e Io si regge tutta la sua psicologia” - E. R. Dodds, *Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus*, in Id., *The Ancient Concept of Progress and Other Essays*, Oxford, Clarendon, 1973, p. 135.

¹²¹ Cfr. Plotino, *Enneadi*, I, 4, 10; IV, 3, 29, cit. È però opportuno specificare che in Plotino, qui diversamente che in Jung e Hillman, dall’immaginazione non dipendono anche i processi psichici superiori e quindi la *dianoia*, cioè il pensiero o la ragione discorsiva.

¹²² J. Hillman, *L’anima del mondo e il pensiero del cuore*, cit., p. 23. “La psicologia della coscienza di Plotino è pertanto un’autentica psicologia, e non una fisiologia camuffata in cui la coscienza è fatta derivare da processi cerebrali. Questa impostazione è tipica anche di Jung, il quale, se non ha mai sottolineato la separabilità della psiche dalla fisiologia, certamente non ne ha mai enfatizzato la connessione, anzi si sforza di evitare l’uso in psicologia di modelli organicistici” (*ibidem*).

“cura” della seconda;

- vi è, tra Plotino e Jung, una marcata affinità stilistica resa evidente da una comune visione dell’anima quale metafora primaria “sicché tutto ciò che viene detto è nello stesso tempo una affermazione dell’anima da parte dell’anima e insieme una affermazione sull’anima e intorno all’anima”.¹²³

Il quadro complessivo che l’analisi hillmaniana ci restituisce è allora proprio quello di una netta continuità teorica tra Plotino e Jung *in primis*, tanto da poter sostenere, non a torto, che

[...] le cose che sono state dette dal neoplatonismo (“quello strano miscuglio di pensiero e mistero, religione, magia e assurdità”) si ritrovano quasi con le stesse parole negli attacchi mossi a Jung.¹²⁴

E, conseguentemente, tra Plotino e Hillman stesso, secondo il quale, tra i maggiori meriti del maestro zurighese, vi è appunto quello di aver fatto compiere al neoplatonismo “un fondamentale passo ulteriore” nel connettere mito, percezione simbolica e psichiatria, fornendo in tal modo “un fondamento archetipico per la terapia delle nostre sofferenze psichiche”.¹²⁵

Ma l’itinerario filosofico che nel saggio citato parte da Plotino per giungere a Jung prevede altre due tappe intermedie fondamentali: nel suo viaggio mediterraneo a ritroso nel tempo Hillman si sofferma a “dialogare” anche con Marsilio Ficino e Giambattista Vico.

Ficino, che aveva mutuato dalla tradizione neoplatonica molti elementi del suo sistema, la modificò scientemente su un punto decisivo, la posizione centrale dell’anima umana.¹²⁶

La filosofia ficiniana, fondandosi sulla centralità dell’anima,¹²⁷ è a tutti gli effetti una filosofia psicologica: la priorità accordata alla realtà psichica è tale per cui tutte le cose devono essere considerate “alla luce del

¹²³ Ivi, pp. 26-27.

¹²⁴ Ivi, p. 26.

¹²⁵ Ivi, p. 28.

¹²⁶ P. O. Kristeseller, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, Edizioni di storia e di letteratura, 1956, p. 268.

¹²⁷ “[...] *humanae cogitationis domicilium anima ipsa est; animae domicilium spiritus; domicilium spiritus huius est corpus. Tres habitatores sunt, tria sunt domicilia. Quisque istorum [per lo Amore] naturali amisso exulat domicilio*” (M. Ficino, *Commento al Convivio*, VI, 9, SE, Milano, 2003).

significato e del valore che hanno per l'anima";¹²⁸ come avverrà anche in Jung, la "realtà dell'esistere umano" viene a coincidere con la "realtà dell'esistere psichico", l'unica "immediatamente manifesta" e attraverso cui è possibile conoscere, per mezzo di immagini. Compito della fantasia è, in entrambi i pensatori, quello di governare la coazione degli istinti naturali in favore dell'emersione del destino individuale o fato (cfr. il processo d'individuazione). Ed è sempre da Ficino che, in *Anima Mundi*, Hillman mutua una concezione della realtà psichica di chiara matrice platonica, diffusa presso le culture animistiche: il mondo intero "infuso di anima" si contrappone alla comune nozione di "un sistema di soggetti privati esperienti e di oggetti pubblici morti".¹²⁹

In una tale prospettiva, la realtà psichica cambia notevolmente aspetto rispetto alla visione che di essa offre la psicologia positiva con quella sua "clausura nell'io"¹³⁰ che eredita da Agostino, Cartesio e Kant:

Non solo animali e piante infusi d'anima [...] ma l'anima data con tutte le cose, le cose della natura, date da Dio, e le cose della strada, fatte dall'uomo.¹³¹

Decade nuovamente, in Hillman, la vecchia convinzione che le cose non abbiano vita, non possano esperire, non possiedano interiorità e profondità, non siano animate da altro che dalle proiezioni dei soggetti; al contrario, esse recuperano dal pensiero rinascimentale le capacità di sentire, ricordare, proiettare esse stesse sui soggetti e gli altri oggetti circostanti. L'interiorità che la psicologia del profondo ha, pertanto, tradizionalmente scandagliato risulta, da questo punto di vista, identificata con la sola esperienza soggettiva umana e riduttivamente confinata alle dimensioni dell'intra- e inter-personale tanto che ogni suo tentativo di "riappropriarsi della psiche del mondo" si è risolto in fallimentari "interpretazioni soggettivistiche" come se, in fondo, le cose esteriori non potessero "vivere" se non all'interno del "nostro soggetto interiore".¹³²

Sulla scorta di Ficino (ma facendo riferimento anche alla fisiologia antica e alla psicologia biblica), allora, Hillman avanza una proposta rivoluzionaria: "spostare insieme la sede dell'anima dal cervello al cuore, e

¹²⁸ J. Hillman, *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*, cit., p. 30. Cfr. *l'esse in anima* in C.G. Jung, *Opere*, 6, pp. 57, 62-63 e *Opere*, 11, p. 496.

¹²⁹ Ivi, p. 129.

¹³⁰ Ivi, p. 131.

¹³¹ Ivi, p. 130.

¹³² Ivi, p. 134.

il metodo della psicologia dall'interpretazione cognitiva alla sensibilità estetica".¹³³

Nella risposta estetica del cuore, l'atto di percepire il mondo con i sensi e l'atto di immaginare il mondo non sono separati, come accadrà nelle psicologie successive, derivate dalla Scolastica, da Cartesio e dall'empirismo inglese. Queste concezioni, scindendo la naturale attività del cuore in percezione dei dati, da un lato, e intuizione delle fantasie, dall'altro, contribuirono all'assassinio dell'anima del mondo, lasciandoci così immagini senza corpo e corpi senza immagini, una immaginazione soggettiva immateriale scissa dalla *res extensa* di un mondo di morti dati oggettivi. Invece, il modo di percepire del cuore è contemporaneamente un percepire con i sensi e un immaginare: per percepire in modo penetrante dobbiamo immaginare, e per immaginare in modo accurato dobbiamo percepire con i sensi [...]. Risvegliando il cuore che immagina e percepisce, si sposterebbe la psicologia stessa dalla riflessione mentale al riflesso cordiale.¹³⁴

L'*iter* hillmaniano nella storia della filosofia occidentale, qui riproposto per sommi capi, giunge a compimento con Giambattista Vico, lettore e profondo estimatore di Ficino.

Vico è stato considerato il progenitore di innumerevoli branche del pensiero moderno: la matematica, la linguistica, la sociologia. È stato accostato a Hegel, al marxismo, all'esistenzialismo, a Lévi-Strauss [...]. È facile cogliere la sua importanza generale come iniziatore del metodo umanistico, dell'antipositivismo e dell'anticartesianismo, nonché della psicologia della comprensione poi elaborata da Dilthey, Cassirer e Jaspers. In questo senso generale, Vico è un antenato anche dell'approccio junghiano, con il quale è facile cogliere inoltre molti punti di contatto specifici. Per esempio: Vico usa i termini *Anima* e *Animus*; presuppone, al pari di Jung, l'origine autoctona dei miti, la loro formazione indipendente [...]; afferma che l'evoluzione dell'umanità procede attraverso successivi stadi di coscienza [...].¹³⁵

Sulla scia della "enfasi ficiniana"¹³⁶ per la fantasia, si deve a Vico l'elaborazione di una teoria dei "caratteri poetici" o "universali

¹³³ Ivi, p. 137.

¹³⁴ Ivi, pp. 136-137.

¹³⁵ Ivi, pp. 34-35.

¹³⁶ Ivi, p. 35.

fantastici”¹³⁷ che prefigura la teoria junghiana degli archetipi: “gli universali fantastici sono [...] modalità di percezione del mondo”,¹³⁸ “categorie fondamentali per comprendere l’esistenza umana”,¹³⁹ vere e proprie strutture psichiche mediante le quali interpretiamo la realtà e alle quali rapportiamo “gli eventi della nostra storia personale”.¹⁴⁰

Nel pensiero neoplatonico, in particolare nell’elaborazione che ne fa Proclo, gli eventi possono essere riconosciuti per ciò che veramente ed essenzialmente sono [...] con il ricondurli alla loro vera causa nelle idee divine. Le «idee divine» diventano, in Vico, gli universali fantastici, o caratteri poetici, e, in Jung, gli archetipi.¹⁴¹

Gli stessi celebri ricorsi vichiani non vanno interpretati unicamente come cicliche ripetizioni di accadimenti, ma, analogamente alla “reversione” neoplatonica (*epistrophe*), anche – e soprattutto – come strumenti metodologici atti a comprendere il reale alla luce di quei miti (o archetipi) di cui gli “eventi storici del presente”¹⁴² sono manifestazione vivente e tanto i comportamenti (più o meno sintomatici) quanto le fantasie degli individui costituiscono “espressioni metaforiche”.¹⁴³ La “terapia archetipica” di cui Vico è antesignano consiste allora nel rivisitare le interpretazioni che i singoli formulano di queste immagini mitiche attraverso cui è possibile riconoscere se stessi.

Sono, poi, due pensatori ebrei tedeschi del calibro di Erich Neumann ed Ernst Bernhard a mostrarci, esplicitamente e come pochi altri, quanto la psicologia del profondo travalichi, se ben intesa, la dimensione medico-curativa e intercetti naturalmente le più rilevanti questioni morali¹⁴⁴ fino a spingersi in ambito teologico. Il quadro che ne emerge rispecchia fedelmente “l’implicita eticità della ricerca psicoanalitica”¹⁴⁵ e rende

¹³⁷ G. Vico, *Scienza Nuova*, I, II, 47-49; II, II, 1, Bompiani, Milano, 2012.

¹³⁸ J. Hillman, *L’anima del mondo e il pensiero del cuore*, cit., p. 36.

¹³⁹ Ivi, p. 180.

¹⁴⁰ Ivi, p. 38.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ Ivi, p. 39.

¹⁴⁴ Può essere utile ricordare, qui, con Romano Màdera la posizione etica di Jung, che di questi autori è riferimento privilegiato: “[...] una persona [può] ‘stare bene’ solo se ha compiuto un processo di individuazione [...] che [...] implica una dimensione trascendente [...] solo se in qualche modo è realizzata anche moralmente” (R. Màdera, *Una filosofia per l’anima*, cit., p. 255).

¹⁴⁵ R. Màdera, *Una filosofia per l’anima*, cit., p. 218.

entrambi dei fondamentali riferimenti per la proposta di una filosofia del profondo.

[Occorre] assumere in tutta la sua portata, apertamente, che si sia in un certo modo costretti a formulare una visione etica quando si parla di cura dell'anima. Già il fatto che si voglia curare un male appellandosi alla libertà dell'altro, e non si possa studiarlo e cambiarne lo stato senza accordo di due volontà, pone le psicoterapie nel campo dell'etica.¹⁴⁶

Erich Neumann

Nel pieno della Seconda Guerra Mondiale Erich Neumann scrive *Psicologia del profondo e nuova etica*, un piccolo capolavoro ad oggi ancora troppo spesso sottostimato, che viene pubblicato a Tel Aviv nel 1948, durante il conflitto tra Israele e quegli Stati arabi “che ne volevano impedire la nascita” prescindendo dal riconoscimento dell'ONU. In un mondo “sempre più unificato dall'economia [...] a costo di una geopolitica dilaniata [da] [...] guerre mondiali e locali che attraversano, una dopo l'altra, tutte le regioni del pianeta”, il brillante allievo di Jung si fa portavoce della crisi della “vecchia etica” e, partendo dal portato della psicologia analitica, traccia i lineamenti di un'etica ventura.¹⁴⁷ Si tratta, a mio parere, di un appello all'umanità che a distanza di oltre mezzo secolo è ancora lungi dall'essere stato raccolto e che continua ad incalzare l'uomo contemporaneo con la sua coerenza.

La “vecchia etica occidentale” di cui Neumann testimonia il crollo ha tra le sue fonti principali la tradizione ebraico-cristiana e la cultura greca, poggiando sul “modello ideale del santo o del saggio, del nobile o della persona buona, del devoto o di colui che obbedisce alle leggi, dell'eroe o dell'uomo che controlla le sue passioni [...], il *kalos kai agathos*”,¹⁴⁸ e il suo tratto essenziale sta nella “negazione del negativo” che ha luogo

¹⁴⁶ R. Mådera, “Un'etica che sa dell'anima e del mondo per l'era planetaria”, “Introduzione”, in E. Neumann, *Psicologia del profondo e nuova etica* (1948), Bergamo, Moretti & Vitali, 2005, p. 19. Il saggio introduttivo all'opera è stato recentemente ripubblicato in R. Mådera, *Una filosofia per l'anima*, cit., pp. 211-222.

¹⁴⁷ R. Mådera, *Una filosofia per l'anima*, cit., pp. 211-222. “[...] è l'etica del mondo patriarcale nel quale la figura del padre personale, come rappresentante della collettività e dei suoi valori, si impone all'io-infantile [...]. Il mondo patriarcale è caratterizzato [...] da un'infantilizzazione della responsabilità collettiva, impersonata dalle autorità”, ivi, p. 213.

¹⁴⁸ E. Neumann, *Psicologia del profondo e nuova etica*, cit., p. 34.

mediante due tra i più noti meccanismi di difesa studiati dalla psicoanalisi, la repressione e la rimozione. Per mezzo della “repressione” sistematica e intenzionale di ogni contenuto o moto psichico in contrasto con le norme socialmente condivise, la “formazione etica della personalità” procede basandosi su “una tendenza cosciente all’unilateralità” antropologica dagli “effetti psichici” altamente dannosi. Una simile repressione, agita volontariamente dall’Io, comporta, infatti, una rinuncia dolorosa a “componenti dissociate della personalità” che restano comunque presenti alla coscienza. Alternativamente, la “rimozione” sottrae inconsapevolmente al dominio della coscienza i contenuti psichici ritenuti inadeguati, contenuti che però rimangono attivi a livello inconscio “con risultati fatali sia per l’individuo che per la collettività”.¹⁴⁹

In entrambi i casi il singolo tende a raggiungere l’ “ideale etico” senza mai riuscirci pienamente e tale tentativo comporta nello stesso la creazione di due “sistemi psichici” paralleli:¹⁵⁰ l’Ombra, il sistema psichico inconscio,¹⁵¹ e la Persona, cioè una “personalità fittizia” prodotta dalla “coscienza morale”¹⁵² ai fini dell’ “adattamento alle esigenze del dato periodo storico, dell’ambiente e della comunità”.¹⁵³

La Persona è l’abito e il rivestimento, la corazza e l’uniforme dietro e dentro i quali l’individuo si nasconde spesso non solo davanti al mondo bensì anche davanti a se stesso. È l’atteggiamento, dietro cui resta invisibile ciò che è incontrollato e incontrollabile, la facciata accettabile che si lascia alle spalle il lato oscuro e strano, eccentrico, segreto e inquietante.¹⁵⁴

Le pratiche pedagogiche tradizionali sono, così, per lo più votate alla formazione di Persone, dal momento che la “sintonia coi valori della collettività” costituisce per l’Io garanzia di “approvazione morale”.¹⁵⁵

Accade pertanto che l’individuo medio, dotato di “una struttura psichica più primitiva” in cui le forze inconse sono più potenti, si conformi

¹⁴⁹ Ivi, pp. 34-36.

¹⁵⁰ Ivi, p. 37.

¹⁵¹ “Tutto ciò che schiva i riflettori dell’opinione pubblica si trasforma in Ombra, nella parte oscura della personalità che l’Io non conosce e non ri-conosce”, ivi, p. 40.

¹⁵² “Istanza del sistema psichico che cerca di indurre con le sue reazioni a tale consonanza”, ivi, p. 37.

¹⁵³ Ivi, p. 38.

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ Ivi, pp. 38-39. Si può intravedere, qui, nel pensiero di Neumann, un ulteriore elemento utile a definire, per antitesi, quella “pedagogia del profondo” che ho già menzionato trattando di Hillman.

all'“ideale etico richiesto” con grande sforzo e si identifichi inconsapevolmente con la Persona;¹⁵⁶ si tratta di una

identificazione ingiustificata [...] dell'Io con un valore sovraperonale che fa dimenticare all'individuo la sua Ombra, vale a dire la sua limitatezza creaturale e la sua corporeità.¹⁵⁷

E comporta, di fatto, la sua disumanizzazione. Parallelamente alla rimozione si manifesta, perciò, nella maggior parte dei casi, una “inflazione dell'Io”, uno “stato di possessione” che sfocia in un “restringimento della coscienza” in quanto “l'Io è invaso da un contenuto che è più grande, più forte e più carico di energia che non la coscienza”.¹⁵⁸

Vi sono, poi, particolari soggetti che, richiamandosi al costitutivo dualismo della “vecchia etica” (luce/tenebre, puro/impuro, bene/male, Dio/Diavolo) e al principio della “lotta tra gli opposti”, rinunciano coscientemente a una parte di sé e, attraverso il “sacrificio” e una “tendenza ascetica”, impediscono che l'inflazione dell'Io abbia luogo; “in un universo scisso dualisticamente”, per costoro “l'Io deve rappresentare il lato di luce”, ma dal momento che “il lato oscuro [...] continua a riemergere” e il bene non riesce mai ad avere definitivamente la meglio sul male, essi si ritrovano ingaggiati in una lotta perenne e possono finire con l'incarnare la “costellazione [psichica] opposta”, la “deflazione dell'Io”, ovvero l'identificazione dell'individuo con il male. Questa “si esprime in un senso sopraffacente del peccato”: l'autosvalutazione e il senso di inferiorità non lasciano “più [...] spazio per un'etica autentica” e portano a una profonda depressione; si tratta di un “atteggiamento estremo” a fianco del quale si trovano “altri gradi di consapevolezza del peccato”, gradi intermedi e meno dispera(n)ti, così come testimonia la possibilità di coesistenza – nella stessa psiche individuale – di una tanto radicale coscienza del male con la stessa inflazione dell'Io.¹⁵⁹

Così, se per mezzo della rimozione “i contenuti oscuri che sono fonte di sofferenza” vengono dissociati e resi inaccessibili alla coscienza, pur potendo riemergere in qualunque momento, anche sotto forma di sintomo psichico, attraverso la repressione una “autolimitazione volontaria della vita” lascia paradossalmente all'individuo la possibilità di vivere

¹⁵⁶ Ivi, p. 63.

¹⁵⁷ Ivi, p. 41.

¹⁵⁸ Ivi, pp. 41-42.

¹⁵⁹ Ivi, pp. 43-45.

un'esistenza "relativamente sana" a fronte di una "economia energetica" più favorevole; entrambe le "soluzioni", però, prevedono, di fatto, un "ristagno nell'inconscio dei contenuti repressi e rimossi" e pertanto sono, in realtà, pericolose per la collettività. Da un lato i contenuti inconsci rimossi, che non possono essere neppure parzialmente rielaborati, "non rimangono immutati nell'inconscio [...] ma si trasformano [...], diventano 'regressivi' e si rafforzano negativamente [...], diventano progressivamente cattivi e distruttivi"; dall'altro "i contenuti repressi continuano [...] a intervenire nella coscienza sotto forma di problema che disturba la coscienza stessa" e la quota di energia psichica che l'Io impiega per reprimere l'Ombra "agisce in parte come equivalente psichico per la mancata realizzazione dei contenuti repressi".¹⁶⁰ Così, se da una parte ci troviamo di fronte a una sofferenza inconscia, dall'altra abbiamo a che fare con una sofferenza cosciente e a entrambe è comune il senso di colpa.

La colpa è sempre quella di "non essere all'altezza dei valori [...] dichiarati guida" e assume la forma di "una insicurezza interiore" che, in chi rimuove, funge da "compensazione della presunzione della coscienza" e comporta "un senso di inferiorità inconscio [...] ipercompensato dalla tendenza all'autoaffermazione e [...] [da] una rimozione ancora più tenace".¹⁶¹

Sia che si rimuova o che si reprima "l'Ombra [...] non può essere accettata come parte negativa della propria struttura psichica" e, seguendo la logica del capro espiatorio, essa "viene proiettata [...], combattuta, punita e sterminata come 'nemico esterno'"; in tal modo vengono pericolosamente scaricate "le forze negative scisse", a detrimento dell'umanità intera.¹⁶² A essere presi di mira sono, in particolar modo, "gli estranei, i diversi",¹⁶³ tutte le minoranze – siano esse etniche, religiose, nazionali o sociali – ma anche i malati, ritenuti "moralmente inferiori"¹⁶⁴ in quanto incapaci di assoggettarsi alla Legge, e tutte quelle "personalità di spicco"¹⁶⁵ che, discostandosi dalla medietà, vivono in sé il "contrasto tra la

¹⁶⁰ Ivi, pp. 46-47.

¹⁶¹ Ivi, pp. 51-53.

¹⁶² Ivi, p. 48. "Il lato d'ombra rimosso e represso emerge violentemente, all'interno della comunità, nella ricerca del capro espiatorio, mentre nelle relazioni internazionali esso esplose in forme epidemiche di reazioni di massa ataviche, ossia nelle guerre", (ivi), p. 68.

¹⁶³ Ivi, p. 50. Cfr. anche R. Mådera, *Una filosofia per l'anima*, cit., p. 216: il "tentativo di risoluzione dell'etica dualistica patriarcale [...] funziona secondo il principio della doppia equazione: male uguale straniero, straniero uguale male".

¹⁶⁴ E. Neumann, *Psicologia del profondo e nuova etica*, cit., p. 51.

¹⁶⁵ Ivi, p. 52.

‘coscienza morale’ e la ‘voce interiore’”,¹⁶⁶ figure rivoluzionarie quali Socrate, Gesù, Lutero, Galileo, Marx e Lenin.

La frattura tra il mondo etico di valori proprio della coscienza e un mondo sotterraneo inconscio da reprimere e da rimuovere che nega quegli stessi valori, conduce l’umanità a nutrire sensi di colpa e ad accumulare nell’inconscio energie ormai ostili alla coscienza, energie che, manifestandosi con violenza repentina, trasformano il corso della storia in un terribile fiume di sangue.

La vecchia etica è responsabile non solo di aver negato il lato d’ombra, ma al tempo stesso di aver prodotto una scissione, che va assolutamente eliminata per il futuro benessere dell’umanità.

Il progresso dell’umanità dipenderà in non piccola parte da come quest’ultima riuscirà a impedire la scissione psichica della collettività.¹⁶⁷

Se attraverso gli strumenti teorici della psicologia del profondo Neumann può “liquidare” quella “etica illusoria che si riferisce solo all’agire dell’Io e della coscienza [...], [un’]etica parziale [che] non prende in considerazione [...] le tendenze e gli effetti inconsci”, è sempre per loro tramite che egli propone la “nuova etica integrale”. È alla psicoanalisi, infatti, che va attribuito il merito di aver posto “il mondo della coscienza [...] a confronto con la totalità della personalità e con il territorio sconfinato dell’inconscio”, imponendo all’individuo il riconoscimento dell’Ombra quale parte integrante di sé e la conseguente rinuncia alla “immagine idealizzata dell’Io”.¹⁶⁸ A partire da quel processo di riconoscimento e accettazione del proprio male personale che caratterizza ogni singolo percorso analitico, così, ci si può finalmente disporre ad accogliere l’imperfezione.

Ma di fronte alla “irruzione del lato oscuro” l’uomo contemporaneo può restare disorientato e tentare di fuggire la questione del male col condurre uno stile di vita utilitaristico e libertino oppure trincerarsi dietro instabili atteggiamenti unilaterali: alla tradizionale lotta dualistica tra gli opposti si sostituisce, così, un pessimismo monistico e una svalutazione di sé che sfociano nel nichilismo e in un riduzionismo materialistico; per contro, l’opzione alternativa risente dei “residui della vecchia etica” e prevede un’illusoria “anticipazione utopica di uno stato di redenzione [...] al di là

¹⁶⁶ Ivi, p. 39.

¹⁶⁷ Ivi, p. 55.

¹⁶⁸ Ivi, pp. 67, 70, 71.

degli opposti”¹⁶⁹ che, di fatto, si risolve in una tendenza alla deresponsabilizzazione individuale e in quella “*moral insanity*”, quello “stato di transizione privo di etica”¹⁷⁰ che caratterizza, per Neumann, i giorni nostri, allorché nessuno si batte per il bene se non per autoconservazione.¹⁷¹

Pare quasi che la coscienza umana, capace di dominare la “natura fisica”, sia incapace di “affrontare la natura psichica” e risolvere il “problema del male”;¹⁷² a questo proposito Neumann è, però, convinto che lo sviluppo etico sia strettamente collegato proprio al graduale sviluppo della coscienza, cui dedica un’altra importante opera,¹⁷³ e che l’evoluzione psichica del singolo individuo precorra sempre quella collettiva.

Pertanto la problematica morale che il singolo – l’individuo più sensibile, il creativo, il sofferente – avverte oggi, nel suo personale incontro col male che porta in sé, e le sue sofferte strategie di soluzione individuale della stessa, nel corso dell’*iter* analitico, non solo testimoniano l’impotenza della vecchia etica collettiva, preannunciandone il superamento sociale, ma fanno presagire la “salvezza possibile”.¹⁷⁴ L’accettazione dell’Ombra a livello individuale e la conseguente estensione della responsabilità all’inconscio personale sono le condizioni propedeutiche per una successiva responsabilità collettiva.

Il mio lato d’Ombra è parte ed esponente del lato d’Ombra dell’intera umanità, e se la mia Ombra è antisociale e avida, crudele e maligna, povera e miserabile, se mi accosta con l’aspetto di un mendicante, di un negro o di una bestia feroce, allora dietro alla riconciliazione con essa si cela la riconciliazione col “fratello oscuro” dell’umanità intera. Ciò significa che quando io l’accetto e in essa accetto anche me stesso, allora accetto anche

¹⁶⁹ Ivi, pp. 74, 78.

¹⁷⁰ Ivi, p. 28.

¹⁷¹ “[Neumann] vede il pericolo, a tutt’oggi dominante, di un puro e semplice rovesciamento. La negazione dei vecchi valori finisce per agire, in ultima istanza, proprio come la vecchia etica che intendeva negare: proprio perché vuole negarla, il rovesciamento negativo finisce per assomigliarle. Il capro espiatorio cambia soltanto di nome e di posizione: quello che era positivo diventa negativo e, con ciò, deve essere eliminato [...]. La nuova etica [...] mira invece a essere un’etica dell’intera personalità, e non di una sua parte, quale che essa sia. In questo si differenzia dalla reazione alla vecchia etica che è diventata un’etica del lato precedentemente relegato nell’ombra” (R. Màdera, *Una filosofia per l’anima*, cit., pp. 217-218).

¹⁷² E. Neumann, *Psicologia del profondo e nuova etica*, cit., p. 27.

¹⁷³ Cfr. E. Neumann, *Storia delle origini della coscienza* (1949), Roma, Astrolabio, 1978.

¹⁷⁴ R. Màdera, *Una filosofia per l’anima*, cit., p. 212.

quella parte dell'umanità che in quanto mia Ombra è "il mio prossimo".¹⁷⁵

Così, quanto maggiore sarà l'assimilazione dei contenuti inconsci – parziali, autonomi e non integrati – alla coscienza e la loro successiva rielaborazione consapevole, tanto maggiore sarà la stabilità individuale e collettiva ottenuta. Assimilazione e gestione responsabile del proprio male come compito evolutivo: è da qui che parte, dunque, la nuova etica neumanniana. Si tratta di un'etica "globale" in un duplice senso:

[...] anzitutto perché non considera soltanto la situazione etica dell'individuo da un punto di vista meramente individualistico, ma vi include anche l'effetto che l'atteggiamento individuale ha sulla collettività. In secondo luogo perché non è solo un'etica parziale della coscienza, ma tiene conto anche dell'effetto che l'atteggiamento cosciente esercita sull'inconscio. Ora la responsabilità dev'essere infatti assunta dalla personalità nel suo insieme e non solo dall'Io come centro della coscienza.¹⁷⁶

A una coscienza in costante contrapposizione coi contenuti inconsci si sostituisce, allora, una "federazione dei popoli della psiche"¹⁷⁷ che la coscienza avrà il compito di guidare verso

la conquista dell'autonomia, [...] [della] capacità [...] non solo di adottare i valori della collettività, ma anche di assicurare il soddisfacimento dei bisogni dell'individuo che si trovano in contrasto con i valori collettivi, e ciò significa fare del male.¹⁷⁸

Ciò che deve essere sacrificato è la pretesa di innocenza e l'unilateralità a essa legata. Naturalmente questo non significa affatto dar libero sfogo a ogni negatività, al contrario l'assunzione su di sé del negativo e il rapporto con l'intero dello psichismo conducono a circoscrivere e prevenire l'epidemia delle proiezioni incrociate e delle demonizzazioni reciproche.¹⁷⁹

È chiaramente un'etica più complessa, e se vogliamo anche più rischiosa, quella che comporta l'assunzione, "da parte di un Io responsabile", della propria voce interiore, quand'anche ciò significasse

¹⁷⁵ E. Neumann, *Psicologia del profondo e nuova etica*, cit., p. 85.

¹⁷⁶ Ivi, p. 83.

¹⁷⁷ R. Mådera, *Una filosofia per l'anima*, cit., p. 219.

¹⁷⁸ E. Neumann, *Psicologia del profondo e nuova etica*, cit., p. 93.

¹⁷⁹ R. Mådera, *Una filosofia per l'anima*, cit., p. 220.

giungere alla formulazione di “giudizi di valore” personali potenzialmente in contrasto con l’*ethos* collettivo: secondo il “principio gerarchico” della nuova etica, infatti, è impossibile codificare delle leggi generali “senza rispetto per la persona”; quando la voce interiore autonoma subentra al Super Io eteronomo, ciascun singolo individuo, a qualsiasi livello culturale o stadio di coscienza e grado di maturità etica si trovi, risponde alle indicazioni morali per lui più adeguate, secondo “un processo di continua autointerrogazione e di autocontrollo” dell’intera personalità.¹⁸⁰

[...] Mentre la vecchia [etica] finiva per agire le sue ombre sul collettivo, familiare o politico, senza sentirsene in alcun modo responsabile [...], la nuova etica proclama il principio della responsabilità collettiva di ogni comportamento del singolo [e] potrebbe perciò essere chiamata un’etica dell’interintradipendenza di tutti da tutti e da tutto.¹⁸¹

Contemporaneamente decade la validità di ogni strumento punitivo in quanto di per sé privo di una genuina portata trasformativa e capace di apportare solo cambiamenti parziali o illusori.

La presa di consapevolezza del male intercetta il desiderio di conoscenza e assurge a dovere morale facendo così della conoscenza un valore etico: “il dovere etico diventa allora l’ampliamento del divenire consapevoli, la verità con se stessi in relazione ai propri lati oscuri diventa ciò che è eticamente buono, al di là del contenuto”.¹⁸²

Riconoscere il proprio male è un “bene”. Essere troppo buoni - ossia trascendere i limiti del bene che è realmente disponibile e possibile - è invece un “male”. Il male che ciascuno compie in coscienza, vale a dire con piena consapevolezza della propria responsabilità, e a cui egli non si sottrae, è “bene” dal punto di vista morale. La rimozione del male, sempre accompagnata da una sopravvalutazione inflazionata di sé, è “male” anche se scaturisce da una “buona intenzione”, o dalla “buona volontà”.¹⁸³

“Bene” è ciò che porta alla completezza, “male” è ciò che porta alla dissociazione: l’integrazione è bene, la disgregazione è male. La vita, le tendenze costruttive e l’integrazione stanno dalla parte del bene, così come

¹⁸⁰ E. Neumann, *Psicologia del profondo e nuova etica*, cit., pp. 95, 97, 98, 107.

¹⁸¹ R. Mådera, *Una filosofia per l’anima*, cit., pp. 219-220. Per un approfondimento sul concetto di interintradipendenza cfr. R. Mådera, L. V. Tarca, *La filosofia come stile di vita*, cit.

¹⁸² Ivi, p. 221.

¹⁸³ E. Neumann, *Psicologia del profondo e nuova etica*, cit., p. 100.

la morte, la dissociazione e la disgregazione stanno dalla parte del male.¹⁸⁴

Rispetto alla vecchia etica, inoltre, la nuova etica, nell'accettare il negativo, discende agli inferi, valorizza la corporeità sottesa all'inconscio e recupera la dimensione naturale e terrena dell'umanità: si ha una "affermazione della totalità umana" rispetto alla quale l'Io retrocede al ruolo di "punto mediano della coscienza",¹⁸⁵ lasciando al Sé la centralità.

L'accettazione dell'Ombra comporta una crescita verso la profondità delle proprie radici, e con la perdita dell'illusione fatua di un Io ideale si acquisiscono [...] un radicamento e una stabilità del tutto nuovi.

La relazione vitale con l'Ombra porta l'Io a vivere la sua appartenenza alla specie umana e all'intima esperienza della sua storia, nel momento in cui scopre dentro di sé un gran numero di strutture psichiche preistoriche quali pulsioni, istinti, immagini primordiali, simboli, idee archetipiche e modelli primitivi di comportamento [...]. Allorché l'Io comprende di essere ancora legato all'uomo malvagio e più orrendo, all'uomo predatore e all'uomo scimmia che prova terrore nella giungla, la sua statura si accresce di un fattore decisivo, la cui assenza ha precipitato l'uomo moderno nella catastrofe del suo stato di dissociazione e di isolamento dell'Io, ossia il legame con la natura e con la Terra [...]. Solo l'assimilazione del lato primitivo della propria natura porta a stabilizzare il senso di appartenenza umana e di corresponsabilità collettiva.¹⁸⁶

Innegabilmente l'etica di Neumann è "un'etica individuale, un'etica di individuazione", ma, come si è già ampiamente cercato di argomentare ricorrendo il più possibile alle parole dell'autore stesso, non è un'etica individualistica: la stabilità psichica raggiunta dal singolo individuo, infatti, "è della massima rilevanza anche per la collettività".¹⁸⁷ non a caso la rinnovata familiarità del soggetto col negativo, "con gli aspetti [...] più bassi e infimi [...] della natura umana",¹⁸⁸ svolge una funzione purificante nei confronti della collettività e assume un'indubbia valenza preventiva e immunizzante che trova la sua più piena concretizzazione in quello che Neumann chiama il fenomeno della "sofferenza vicaria" (cfr. l'assunzione personale di una parte della responsabilità collettiva).

¹⁸⁴ Ivi, p. 110.

¹⁸⁵ Ivi, p. 102.

¹⁸⁶ Ivi, pp. 86-87.

¹⁸⁷ Ivi, p. 111.

¹⁸⁸ Ivi, p. 112.

A tutto ciò si aggiunga una rara “sensibilità ecologica”¹⁸⁹ strettamente interconnessa con il superamento di una visione meramente antropocentrica che, nell’affrontare il “problema morale” a differenti livelli, muove dal singolo alla collettività per arrivare, infine, alla stessa “immagine di Dio”, rendendo in tal modo possibile “non solo [...] una nuova esperienza etica, ma anche [...] una nuova esperienza religiosa”.¹⁹⁰ Persino il recupero dei tratti originari del Dio ebraico in tutta la loro ambivalenza pre-cristiana va, così, letto alla luce del passaggio dal “principio di perfezione” al “principio di completezza”.

Il “nuovo orientamento” richiede ad ognuno di noi di “andare al di là del bene e del male, come premessa di una vita autentica”.¹⁹¹

Neumann dichiara che lo scopo prevedibile dello sviluppo della coscienza umana è la costituzione di un’universale comunità dei liberi individui [...], l’utopia di una comunità di uomini liberi, aperta alla responsabilità dell’interdipendenza e consapevole di un comune destino della specie e del pianeta: un’utopia che sia profondamente inscritta in un comprendere unitario dell’intelletto, del cuore e della visione [...]. [A oggi] l’etica propriamente filosofica [non] ha [ancora] saputo ascoltare il suo discorso.¹⁹²

Ernst Bernhard

Ernst Bernhard è particolarmente noto, nel nostro Paese, in qualità di “padre nobile” della psicologia analitica italiana, che tuttavia egli ha sempre preferito definire “psicologia del processo d’individuazione”.¹⁹³ Allievo e collaboratore di Jung, ma anche profondamente influenzato dalle letture di Martin Buber e incline a una costante ricerca spirituale che affonda le sue radici nella cultura ebraica d’origine senza per questo aver timore di confrontarsi con la cristianità o con le religioni orientali, Bernhard dà della psicologia del suo maestro una lettura radicale in odore di “teosofia”.

Sebbene la psicologia analitica abbia “sottratto sentimenti e visioni religiose al riduzionismo tipico di Freud”,¹⁹⁴ Jung ha comunque mantenuto

¹⁸⁹ R. Mådera, *Una filosofia per l’anima*, cit., p. 219.

¹⁹⁰ E. Neumann, *Psicologia del profondo e nuova etica*, cit., p. 113.

¹⁹¹ Ivi, p. 114.

¹⁹² R. Mådera, *Una filosofia per l’anima*, cit., p. 222.

¹⁹³ H. Erba - Tissot, “Introduzione” a E. Bernhard, *Mitobiografia*, Milano, Adelphi, 1969, p. XXI.

¹⁹⁴ R. Mådera, *La spiritualità di Ernst Bernhard nel contesto della psicologia analitica*,

una posizione neo-kantiana rispetto a “troppo compromettenti asserzioni circa la realtà, tanto spirituale quanto mondana, di ciò che si trova testimoniato nell’esperienza psicologica”¹⁹⁵ al punto da attirarsi l’accusa di gnosi da parte di Buber.¹⁹⁶ Se, infatti, nonostante una reiterata professione di empirismo “si dichiara che Dio non esiste separato dall’uomo [...], questa è una dichiarazione sul trascendente, su ciò che non è e di conseguenza su ciò che è”¹⁹⁷ e si finisce per inciampare nel proprio stesso “dualismo epistemologico”, professando, di fatto, “una sorta di metafisica involontaria di impronta psicologista”.¹⁹⁸

Diversamente, Bernhard, restando “fedele alla sua tradizione hassidica”¹⁹⁹ secondo la quale “Dio è da vedere in ogni cosa e da raggiungere in ogni azione pura [e] tutto il mondo non è che una parola nella bocca di Dio”,²⁰⁰ capovolge la concezione junghiana di una “religiosità psicologica” in una “psicologia religiosa”.²⁰¹ lungi dall’essere un mondo a parte rispetto all’Alterità, la mente è la via “per incontrare l’altro e il divino, rintracciandone le orme nel più intimo sé”.²⁰² Così, portando alle estreme conseguenze il trascendimento junghiano della psiche individuale verso l’inconscio collettivo, il processo di individuazione bernhardiano assume i tratti di quel percorso conoscitivo che “può significare soltanto la conoscenza del posto e del compito che la ‘parte’ [l’individuo] ha nell’organismo dell’Uno”,²⁰³ si tratta di una psicologia che, evidentemente, non si esaurisce nella terapia del soggetto, pur partendo da essa, ma diventa professione di fede e attenta ricerca del “mitologema che

saggio originariamente pubblicato in AA.VV., *Maestri scomodi*, “Rivista di psicologia analitica”, 54/1996, n. s. n. 2, Vivarium, Milano e più recentemente riedito in R. Mådera, *Una filosofia per l’anima*, cit., p. 223.

¹⁹⁵ Ivi, p. 227.

¹⁹⁶ “Nella sua forma moderna la gnosi, secondo Buber, è una riduzione dell’alterità del Tu divino alla psicologia. Potremmo dire perciò che la spiritualità e la religiosità sarebbero dimensioni ‘soltanto’ psicologiche o, meglio, che noi possiamo affermare che la ‘realtà di Dio’ non può essere indipendente da quanto sperimentato psicologicamente”, R. Mådera, *Una filosofia per l’anima*, p. 237. Cfr. anche M. Buber, *L’eclissi di Dio* (1953), Milano, Mondadori, 1990; C. G. Jung “Risposta a Martin Buber”, in *Opere*, 11, Torino, Boringhieri, 1979; A. Petterlini, “Il contrasto tra M. Buber e C.G. Jung”, *Rivista di psicologia analitica*, 54/1996, n. s. n. 2.

¹⁹⁷ M. Buber, cit., p. 131.

¹⁹⁸ R. Mådera, *Una filosofia per l’anima*, cit., p. 228.

¹⁹⁹ H. Erba-Tissot, “Introduzione”, in E. Bernhard, *Mitobiografia*, cit., p. XXXVII.

²⁰⁰ Ivi, p. XIX-XX.

²⁰¹ R. Mådera, *Una filosofia per l’anima*, cit., p. 238.

²⁰² *Ibidem*.

²⁰³ E. Bernhard, *Mitobiografia*, cit., p. 57.

sta alla base del destino del singolo”,²⁰⁴ recuperando, per l’uomo occidentale contemporaneo, la “promessa del regno di Dio sulla Terra”.²⁰⁵

La mia evoluzione sfocia qui in una sintesi di ebraismo e protestantesimo, di Chiesa cattolica e ortodossa e delle religioni dell’Estremo Oriente. Questo processo che ha luogo nella mia psiche, è al tempo stesso il processo di evoluzione dell’umanità.²⁰⁶

Un sincretismo, quello di Bernhard, che è prima di tutto metodologico e che, a fronte della crisi morale della modernità, trova nella “apertura universalistica del mito a ogni percorso individuato [...] la possibilità di un nuovo fondamento della convivenza e della comunicazione”,²⁰⁷ lasciandoci in eredità una preziosa indicazione: quella di una “etica accontentistica della realizzazione di se stessi”,²⁰⁸ che trovi in ogni singola biografia la configurazione che le è più propria.

Emerge evidente, tanto in Neumann quanto in Bernhard, una spiccata dimensione etica che è propria della stessa psicologia del profondo, ma che continua a non essere sufficientemente riconosciuta dalla filosofia morale, ostinatamente miope; così “ogni discorso etico rimane dimidiato”.²⁰⁹

4. Linee di ricerca

Certamente si dovrebbe procedere, come prefissato, ben oltre lo junghismo (ma anche retrocedere a ben prima di Freud!), perché tanti restano gli autori e i temi su cui soffermarsi.

A questo proposito si potrebbe obiettare che la proposta formativa del gruppo di Philo, ispirata in gran parte ai testi di Màdera, non fa riferimento, nella pratica, “solo a [...] Freud e [...] Jung, [...] ma ripercorre l’insieme della storia e delle vicende”²¹⁰ del movimento psicoanalitico intrecciandolo alle pratiche filosofiche. È altrettanto vero, però, che manca ad oggi una trattazione puntuale sul portato filosofico delle altre “psicologie del

²⁰⁴ H. Erba - Tissot, “Introduzione” a E. Bernhard, *Mitobiografia*, cit., p. XXXIX.

²⁰⁵ R. Màdera, *Una filosofia per l’anima*, cit., p. 239.

²⁰⁶ E. Bernhard, *Mitobiografia*, cit., p. 166.

²⁰⁷ R. Màdera, *Una filosofia per l’anima*, cit., pp. 246-247.

²⁰⁸ E. Bernhard, *Mitobiografia*, cit., p. 63.

²⁰⁹ R. Màdera, *Una filosofia per l’anima*, cit., p. 267.

²¹⁰ N. Janigro, “Psicologie del profondo tra passato e futuro”, in C. Mirabelli, A. Prandin (a cura di), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, cit., p. 83.

profondo”²¹¹ che vada in maniera sistematica al di là della scuola junghiana e arrivi alla contemporaneità.²¹² Così come, invertendo, appunto, il senso di marcia lungo l’asse del tempo e seguendo le orme di Claudia Baracchi, si ritiene doveroso estendere la “rilettura del pensiero greco-romano”,²¹³ che Hadot e Foucault principalmente concentrano intorno alle “scuole tardo-antiche”,²¹⁴ ai “repertori precedenti [...] in particolare Platone e Aristotele, per non dire delle genealogie più antiche”,²¹⁵ straordinarie e inconsapevoli anticipatrici di quella psicoanalisi cui, in tal modo, si vorrebbe restituire lo statuto di “pratica di vita”.²¹⁶

Si immagina che una simile “filosofia del profondo” (che da Pitagora giunga a Fornari e oltre), più che come una particolare disciplina o un peculiare settore della riflessione accademica – ancora troppo spesso arroccata in un “isolamento (al contempo magnifico e miserrimo)”²¹⁷ –, possa porsi trasversalmente sia nei confronti della filosofia teoretica che della filosofia pratica, apportando contributi specifici tanto alla gnoseologia, quanto all’etica, alla logica, alla filosofia del linguaggio, all’estetica, alla filosofia politica, alla filosofia della religione e alla storia della filosofia ma anche alla filosofia dell’educazione, senza per questo identificarsi *in toto* con nessuna di esse, ma ricadendo, di volta in volta, nei loro rispettivi ambiti di indagine²¹⁸ e contribuendo a rimmetterli in “contatto con la vita e il mondo”.²¹⁹ Non è questa la sede appropriata per indulgiare in una troppo vasta indagine teoretica, che mi propongo di approfondire in futuro.

Ci si augura che i possibili risultati a venire di una simile ricerca teorica possano costituire un valido contributo al difficile processo di “ri-conoscimento” che una certa psicoanalisi ha intrapreso nei confronti della

²¹¹ *Ibidem*.

²¹² Alcuni abbozzi sono stati tracciati al riguardo in alcuni brevi saggi (cfr. A. I. Daddi, 2014, 2015b, 2015c, 2015e, cit.).

²¹³ C. Baracchi, “Il fantasma dell’anima e alcune storie”, in C. Mirabelli, A. Prandin (a cura di), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, cit., p. 111.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 109.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 110.

²¹⁶ M. Meletiadis, “Aspetti comuni dei luoghi della filosofia, della teologia e degli atti psicoanalitici nella cura di sé”, in C. Brentari, R. Mâdera, S. Natoli, L. V. Tarca, *Pratiche filosofiche e cura di sé*, cit., p. 104.

²¹⁷ C. Baracchi, “Il fantasma dell’anima e alcune storie”, in C. Mirabelli, A. Prandin (a cura di), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, cit., p. 107.

²¹⁸ Cfr. A. I. Daddi, “Prolegomeni ad una filosofia del profondo”, cit.

²¹⁹ C. Baracchi, “Il fantasma dell’anima e alcune storie”, in C. Mirabelli, A. Prandin (a cura di), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, cit., p. 107.

sua stessa, più propria natura e che da essi possa trarre un qualche vantaggio – oltre al gruppo di Philo – tutto il mondo della formazione alla “cura” (di sé e di sé per l’altro), ovvero quell’ampio numero di realtà formative alle professioni di aiuto che intrecciano, a vario titolo, dimensioni pedagogiche, filosofiche, analitiche e auto-biografiche, nella convinzione che un confronto dialogico tra differenti modelli e riferimenti non possa che costituire una preziosa occasione di arricchimento reciproco. I lavori sono in corso;²²⁰ lasciamo al tempo il compito di valutarne le evoluzioni.

²²⁰ Cfr., ad oggi, A. I. Daddi, *La filosofia negata. Freud e Jung*, cit.; Id., *La scuola ‘filosofica’ junghiana - James Hillman*, cit.; Id., *La scuola ‘filosofica’ junghiana - Neumann e Bernhard*, cit.

Conclusione

Un giorno, quando secondo l'opinione del mondo si è già educati da tempo, si scopre se stessi: allora comincia il compito del pensatore; allora è tempo di rivolgersi a lui non come ad un educatore, ma come ad uno che ha educato se stesso, che ha esperienza.¹

Una parte del viaggio si compie qui. Il cammino che dalla filosofia aveva preso le mosse alla filosofia ritorna. Forse, a dire il vero, nell'attraversare con passione i territori attigui della formazione e della cura, non se ne è mai del tutto allontanato.

Questo saggio, un misto di testimonianza personale, storie di vita² e argomentazione teorica sostenuta da riferimenti puntuali, si inserisce in un più complessivo sforzo di ricerca volto a restituire alla psicoanalisi la sua dimensione più propriamente pedagogica e andragogica, troppo spesso oscurata, evidenziandone la natura prettamente filosofica.

Nuove strade si intravedono *in itinere*, lungo il sentiero. Gli occhi, chiusi a riflettere e a provare a disegnare l'orizzonte che verrà, conservano la memoria dei tanti paesaggi accostati; nessuno di questi ha lasciato chi osservava uguale a prima.

Imperterrito, esploro gli "interstizi" e mi muovo "sui confini". Ormai mi è chiaro che si tratta di una costante del mio percorso. Non certo di poter giungere a conclusioni definitive, so di essermi comunque imbattuto in una miniera di spunti che meritano ulteriori, approfondite riflessioni.

Così, dopo aver sostato brevemente, grato per quello che è stato e fiducioso in quello che verrà, mi alzo e scendo nuovamente a valle, seguendo il richiamo dei treni che da qui posso vedere sfrecciare in lontananza, diretti oltre l'Appennino.

¹ F. Nietzsche, *Umano troppo umano* (1886), trad. it., Newton Compton, Roma, 1990, p. 398.

² La mia e quelle delle persone che ho incontrato lungo il percorso formativo intrapreso, con cui la prima si è significativamente intrecciata.

Restano pagine da scrivere, auspicabilmente sempre un po' più sagge delle precedenti, pagine che meritano di essere scritte e che ho il compito di non lasciare in bianco.

Allora riparto; il viaggio continua.

La metafora del Profondo di Laura Formenti

Intanto un mistico
Forse un aviatore
Inventò la commozione
Che rimise d'accordo tutti
I belli con i brutti
Con qualche danno per i brutti
Che si videro consegnare
Un pezzo di specchio
Così da potersi guardare
Com'è profondo il mare.
(Lucio Dalla, *Com'è profondo il mare*)

Se un libro è “un pezzo di specchio” nel quale guardarci, che cosa vedo “Io”, ora, in questo specchio? L'esercizio potrebbe essere uno dei tanti che si fanno a Philo, tra autobiografia, riflessione epistemologica, contestualizzazione sociologica e soprattutto libertà associativa, gioco, piacere estetico dell'esplorazione.

Viviamo in un mondo di metafore.¹ Anche quando la nostra mente è impegnata in un discorso strutturato, in un ragionamento logico, centrato sulle proposizioni, sono sempre le immagini a dominare. Perfino se non lo riconosciamo siamo fatti di metafore.² E le immagini nascono nel e dal corpo, sviluppando rizomi che poi affiorano nei nostri gesti, nelle conversazioni, nei silenzi, nei sogni. Leggendo questo libro denso di teoria, ricco come un arazzo, sono stata catturata (e dunque biograficamente interpellata) dalla parola/immagine del *profondo*, usata da Bleuler e poi da Jung per definire una psicologia che non ha paura di misurarsi con l'impossibilità di spiegare tutto. Il profondo può dunque caratterizzare una psicologia, ma anche – è la tesi di Andrea Ignazio Daddi – una filosofia,

¹ G. Lakoff, M. Johnson, *Metafora e vita quotidiana* (1980), trad. it., Bompiani, Milano, 1998.

² G. Bateson, “La metafora che noi siamo. Nove anni dopo” (1977), in G. Bateson, *Una sacra unità*. Adelphi, Milano, 1997, pp. 351-357.

una pedagogia, un'epistemologia, uno stile di vita centrato sul *non sapere*.

“La ragione deve ammettere la propria incompetenza”:³ l'essere umano (e dunque ciascuno di noi, anche tu che leggi) è incapace di definire quello che purtuttavia prova a nominare, in questo caso chiamandolo “il profondo”, con un nome dunque. Dotato pure di articolo determinativo. Un simbolo, esso stesso. O forse una costellazione di simboli. È profondo il mare, è profondo l'abisso del quale non vediamo la fine. È profondo lo sguardo dell'amato. È profondo questo testo, che scava, argomenta, connette. È profondo qualcosa che ci attrae e ci respinge, la notte, il buio che fa paura perché rappresenta l'ignoto. È profonda una voce che viene dal basso, dalle radici, come il tamtam della Terra. È profondo il legame tra gli amanti, tra madre e cucciolo, tra due veri amici. Per analogia, il profondo è un *qualcosa* che trascende tutti questi casi particolari e ci invita a posare il piede dove nemmeno gli angeli osano.⁴ Il passaggio dall'aggettivo al nome fa tutto (c'è un salto epistemologico in questa operazione apparentemente linguistica): dal caso singolo – *superficiale* – entriamo nel mondo del substrato, dell'inconscio come radice che precede la coscienza, appunto così come Jung lo intende, diversamente da Freud che insiste (troppo) sulla rimozione, e dunque ci consegna una rappresentazione dell'inconscio come conseguenza, come patologia, una Bestia da domare o da ammansire. L'Io non è contrapposto all'inconscio, ma ne è generato. La Bestia siamo noi. È dal profondo che tutti noi nasciamo. E il profondo, al solo nominarlo, già s'invera.

Il profondo non è un *luogo* psichico, né una sostanza, ma è una complessità, un modo dello *sguardo*, forse una *postura*, se la intendiamo come un reticolo intricato (*entangled*), incorporato (*embodied*) e situato (*embedded*) di “idee” – che Bateson chiama anche “trasformate di differenze”⁵ (come dire che rappresentazioni, azioni, emozioni, valori, gesti sono nomi diversi dello stesso processo). Nel profondo ci si immerge, ma si può anche contemplarlo dall'alto, lo si attraversa, ma lo si teme anche e quindi ci si tiene alla larga, oppure ...

³ C. G. Jung, *L'uomo e i suoi simboli* (1967), trad. it., Longanesi, Milano, 1980.

⁴ Il riferimento è a un verso di Alexander Pope (“Ché gli stolti si precipitano là dove gli angeli esitano a metter piede”), che ispirò il titolo di un libro di Bateson padre e figlia: G. Bateson, M. C. Bateson, *Dove gli angeli esitano. Verso un'epistemologia del sacro* (1979), trad. it., Adelphi, Milano, 1989. Cfr. anche A. Pope, *I principj del gusto ossia Saggio sulla critica* (1711), trad. it., Seminario di Padova, 1792.

⁵ G. Bateson, *Mente e natura. Un'unità necessaria* (1979), trad. it., Adelphi, Milano, 1984.

(e qui un paragone che mi è mancato).⁶

Per parlarne, mi sembra inevitabile usare altre metafore, ricorrere all'immaginazione, alla poesia e quindi ancora e sempre al corpo, nel quale tutte le parole sono radicate, innanzitutto come esperienza sensibile, percezione, movimento.⁷

*Ero come un chiodo piantato troppo in superficie nel muro.*⁸

Il linguaggio poetico, allusivo, abducente, più di ogni altro connette le parole d'uso ordinario con un mondo vasto, extra-ordinario, di significati e suoni. I poeti lo sanno bene:

*Poesia, mi confesso con te che sei la mia voce profonda.*⁹

Anche i sintomi sono metafore che raccontano qualcosa di noi; i miei sono vertigini e panico del volo. Quando morì mio padre si accentuarono e per qualche anno restarono a farmi compagnia, a ricordarmi quanto mi sentissi esposta, in pericolo, sull'orlo dell'abisso. A raccontarmi la storia che – da solo – il mio Io non riusciva a raccontarsi. Da loro ho imparato che il profondo è ciò che l'Io non può controllare, se non dialogandoci, e sempre solo parzialmente, provvisoriamente. Nel profondo non è l'Io a muoversi, ma sono *Anima*, *Animus*, l'Ombra, la Persona: figure. Relazionarci al profondo significa imparare a sostare sull'orlo dell'ignoto, dell'indicibile, del senza forma, con tutte le nostre emozioni, percezioni, idee e prospettive di significato. Questo apprendimento è difficile, richiede un'attenzione specifica, un investimento pedagogico, perché si tratta di un apprendimento trasformativo¹⁰ o di "livello 3":¹¹ tutti noi abbiamo imparato

⁶ Il verso è tratto dalla poesia "Disattenzione" di Wisława Szymborska (2005). Cfr. W. Szymborska, *La gioia di vivere. Tutte le poesie (1945-2009)*, trad. it., Adelphi, Milano, 2009.

⁷ Cfr. G. Lakoff, M. Johnson, *Metafora e vita quotidiana*, cit.

⁸ W. Szymborska, *La gioia di vivere.*, cit.

⁹ A. Pozzi, "Preghiera alla Poesia", in G. Bernabò e O. Dino (a cura di), *Poesia che mi guardi*, Sossella, Bologna, 2010.

¹⁰ J. Mezirow, *Apprendimento e trasformazione*, cit.

¹¹ Bateson elabora una gerarchia di livelli logici dell'apprendimento e della comunicazione: il livello 3 è quello più raro e difficile, poiché implica una messa in discussione delle prospettive di significato e in ultima analisi una ristrutturazione della personalità, oltre che dei riferimenti culturali dell'individuo. Cfr. G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, cit.

in precedenza – a scuola, in famiglia, nel bagno culturale – che “l’ignoto è sbagliato”, “l’incertezza va combattuta”, “esiste una Verità e un metodo (scientifico o esoterico che sia) per afferrarla”. Ecco dunque che l’analisi diventa molto altro, molto più di una cura, intesa come terapia che risolve problemi e guarisce dai sintomi. È una forma di ri-educazione che investe la totalità della persona, il senso stesso della sua esistenza. L’assenza di senso è molto più letale dell’assenza di sintomi.

Il profondo è dunque un “complesso di complessi”,

che opera a partire dai ricettacoli oscuri e silenziosi dei tessuti e degli scambi cellulari; quella conoscenza (quel dare e ricevere ordine) che organizza la struttura degli organismi individuali così come delle specie, adombrando infine l’ordine degli ordini, l’organismo totale – la sintassi delle sintassi – [la quale] è detta da una parola greca, che svela contemporaneamente i suoi aspetti embriologici e macrocosmici, un dispiegarsi individuale e corale. Questa parola è: *logos*.¹²

Claudia Baracchi ha indagato il legame sottile che unisce Platone e Bateson. Qual è il *pattern* che connette¹³ discorso, ragione e organismo? Questa domanda è al centro della ricerca batesoniana, della sistemica, ma Bateson aggira la parola *sistema*, preferendole una metafora, cioè la *Mente* con la ‘m’ maiuscola, che nella sua epistemologia si compone e interpenetra con la Natura. Sono parole gravide di connotazioni: nel linguaggio comune, plasmato dal dualismo, la metafora della *Mente* può suggerire una priorità degli aspetti intellettuali e cognitivi su quelli emozionali e corporei, ma questo non ha senso nel pensiero sistemico, dove la *Mente* conoscente è anche materiale, immaginale, incarnata nel corpo sensibile, nell’esperienza estetica e presentificata nelle interazioni che inverano la realtà: la *Mente* è *embodied* e *enacted*,¹⁴ come la conoscenza, che dà nome (*knowledge*) e si fa verbo (*knowing*).

Come si compone tutto questo con la psicoanalisi e con la metafora del profondo? Ho rifiutato per anni di misurarmi con il pensiero psicoanalitico e con la poesia, sentendoli troppo estranei a quella che Io pensavo di essere. Le ragioni di questi rifiuti (ora lo so) sono squisitamente biografiche,

¹² C. Baracchi, “The syntax of life: Gregory Bateson and the Platonic view”, in AA. VV., *Research in Phenomenology*, vol. 43, n. 2, Brill, Leiden-Boston, 2013, p. 211 - cfr. cfr. booksandjournals.brillonline.com

¹³ Cfr. G. Bateson, *Mente e natura*, cit.

¹⁴ Cfr. F. Varela, J. Thompson, E. Rosch, *La via di mezzo della conoscenza* (1991), trad. it., Feltrinelli, Milano, 1992.

radicate in una formazione *profondamente* materialista ed empiricista: “Io credo a quello che vedo, e vedo scuro intorno a me; il bianco è bianco, il nero è nero, nessuno m’imbrogia più”¹⁵, cantava Caterina Caselli nel 1968, quando ero una bambina. Pensare in bianco e nero, tagliare la realtà con la lama sottile della distinzione, ergersi a giudice, falsamente imparziale, portatore di Verità: quale adolescente non ha sognato almeno una volta questo sogno?

La “metafora che noi siamo”¹⁶ prende forma in un processo autopoietico (auto-generativo), che può avvenire solo mantenendo un costante e vitale accoppiamento strutturale con gli altri, con l’ambiente circostante, fisico e simbolico, con le organizzazioni e i gruppi di cui siamo parte, con lo *Zeitgeist*. Siamo epistemologie in divenire. Il concetto di *contesto*, cruciale per la sistemica, mi porta a leggere la narrazione autobiografica come una contestualizzazione del conoscente e del suo conoscere, dentro una storia/*history* fatta di infinite potenziali storie/*stories*. Quando sei nata? Quali forme, colori, suoni, parole, incontri ti hanno plasmata? Quali miti, visioni, valori fanno parte della tua generazione, della tua cultura, della *lingua madre* che struttura il tuo pensiero? (E qui ci starebbe bene una digressione sul verbo *essere*, che fonda il pensiero occidentale, il senso del tempo e il dualismo sostanza/accidente).¹⁷

La formazione (auto)biografica, che ho praticato per anni su di me, con gli altri, in contesti formativi e professionali, in ricerche sul campo, nel lavoro clinico, mi ha insegnato a interrogare i contesti che danno senso alle storie, alla mia storia. Le *learning biographies*¹⁸ sono storie di apprendimento individuali, ma sempre radicate nel collettivo, nello spirito del tempo, nei miti familiari, perfino nella trasformazione degli spazi fisici, che per ogni generazione è diversa. Nello scarto irriducibile tra *history e story* c’è tutto il progetto pedagogico del lavoro (auto)biografico, ma c’è anche spazio per la psicoanalisi, che oggi vedo come una pratica della relazione centrata sul racconto/intreccio di storie.

Ma tutto questo viene dopo, nella mia storia. Fu leggere Bateson, all’inizio degli anni Ottanta, lo *shock* che mi aprì gli occhi sui rischi

¹⁵ D. Pace, M. Panzeri, L. Pilat, “Sole spento”, in C. Caselli, *Sole spento/Il giorno*, CGD, 1967.

¹⁶ Cfr. G. Bateson, “La metafora che noi siamo. Nove anni dopo”, cit.

¹⁷ Cfr. A. Moro, *Breve storia del verbo essere*, Adelphi, Milano, 2010.

¹⁸ Cfr. P. Alheit, “Biographical learning: Reflections on transitional learning processes in late modern societies”, in *CBL Culture, Biography & Lifelong Learning*, vol. 1, n. 1, 2016, pp. 19-29 (www.cbll.org).

dell'epistemologia lineare, della finalità cosciente, delle polarizzazioni semantiche. L'ecologia delle idee di Bateson mette in luce la *hybris*, la "logica dell'alcolista" che attanaglia tutti noi, "un'epistemologia che, per quanto accettata nella cultura occidentale, non è accettabile per la teoria dei sistemi".¹⁹

Nella storia naturale dell'essere umano vivente, l'ontologia e l'epistemologia non possono essere separate. Le sue convinzioni (di solito inconse) sul mondo che lo circonda determineranno il suo modo di vederlo e di agirvi, e questo suo modo di sentire e di agire determinerà le sue convinzioni sulla natura del mondo. L'uomo vivente è quindi imprigionato in una trama di premesse epistemologiche e ontologiche che, a prescindere dalla loro verità e falsità ultima, assumono per lui carattere di parziale autoconvalida.²⁰

Le premesse dominanti, nella nostra cultura e dunque nelle nostre vite, si basano su una conoscenza categoriale, oggettivante, lineare, monologica, mentre Bateson ci invita alla saggezza sistemica, a un conoscere complesso, reticolare e processuale, polifonico e trasformativo. Se c'è una relazione di co-determinazione tra percettore e percepito, attraverso un percepire che è en-azione, costruzione di un mondo, allora scompare anche la distanza tra osservato e osservatore, tra soggetto e mondo. Anche la psicoanalisi contiene questa possibilità, soprattutto quando abbandona il gioco intellettuale – induttivo/deduttivo ed esplicativo, di derivazione positivista – per abbracciare l'immaginazione e l'abduzione (come fece Jung). La meta del conoscere non sono i "fatti", né le Leggi, ma il conoscere stesso, la trasformazione, il senso, inteso come *via*, direzione di realizzazione dell'umano.

L'essenza del lavoro psicoanalitico, filosofico, corporeo, ermeneutico, formativo ... è sempre la stessa: aprire possibilità ulteriori.

Come mostra Andrea Ignazio Daddi, per uscire dalle nostre prigioni epistemologiche autoconvalidanti è indispensabile passare attraverso la narrazione degli eventi, contesti, incontri, avversità, rifiuti, svolte, epifanie che ci hanno fatti diventare quello che siamo. Il primo livello del "prendersi cura" potrebbe essere – come avviene a Philo – la scrittura della propria autobiografia, in una forma che sarà inizialmente, quasi necessariamente,

¹⁹ G. Bateson, "La cibernetica dell'io": una teoria dell'alcolismo", in *Verso un'ecologia della mente*, cit., p. 339.

²⁰ *Ibid.*, p. 345.

“ingenua”,²¹ ovvero centrata sui contenuti, sui dettagli di una vita che si credeva ormai passata e che ridiventa presente nel dialogo con altri: un compagno di viaggio, una comunità di praticanti, un analista, un maestro, una guida spirituale (le vie della relazione trasformativa sono infinite). Bisogna però avere cura di non reificare la nostra storia: l'autobiografia diventa “più consapevole, si potrebbe dire di ‘secondo livello’ ”²² quando interroga le premesse, quando svela – a tratti – il *pattern* che connette. E poi, in un movimento a spirale, possiamo riscriverla, ri-presentarla e rappresentarla esteticamente, osservarla con le lenti del filosofo oppure danzarla, possiamo chiedere ad altri di esercitare il loro sguardo poetico su di essa, per aprire molteplici possibilità di senso e significato. Il premio di questo “lavoro” non è né la Salvezza né la Conoscenza, ma la Bellezza, intesa come riconnessione con il profondo.

Tutto questo richiede un'azione deliberata: prendersi cura del profondo – di noi, degli altri, del mondo, delle parole, delle idee, della vita – è una scelta, una “dieta quotidiana” che ci nutre, ad esempio attraverso il sentire del corpo, la meditazione, il canto, le pratiche filosofiche, gli esercizi spirituali, la preghiera, la scrittura di sé, la ricerca mitobiografica... il profondo non ha confini disciplinari, non distingue poesia e psicoanalisi, teoria e pratica, corpo e mente, cognizione ed emozione. Non è quello che fai, ma *come* lo fai, a fare la differenza. Ognuno ha il compito di trovare la propria via di saggezza, per poter stare sull'orlo dell'abisso e qualche volta inabissarsi.

Una parte di questo libro analizza l'esperienza di Philo, che per molti di noi è diventata un punto di riferimento. Non sono mai riuscita a sentirmi tanto “a casa” in un contesto che chiedesse così poco di appartenere. Se apparteniamo già al profondo, non possiamo appartenere a una comunità definita, dai chiari contorni, sia essa fatta di pochi o di molti. Non possiamo appartenere nemmeno a noi stessi, a ben guardare. La filosofia del profondo, così come Andrea Ignazio Daddi ce l'ha presentata, è un modo di pensare e di agire che ci libera perfino dal nostro stesso io, eppure ci vincola a una responsabilità verso le nostre stesse idee, cornici, azioni. Dove ci porterà tutto questo? La storia insegna che gli esperimenti umani, anche i più veri, buoni e belli, finiscono. Non è dell'umano il perdurare. Siamo nel flusso, e la filosofia (ma anche la poesia, il respiro, i simboli, l'analisi, e tutto il resto) ci aiuta a generare pensieri *profondi* e liberi, alti e

²¹ R. Mådera, *La carta del senso*, cit., p. 70.

²² *Ibidem*.

immensi, che prendono corpo nella voce autentica, non danno conforto, né spiegazione, fluiscono senza approdare in alcun porto sicuro, offrono dilemmi disorientanti, mettono in scacco la logica e la ragione. Nel nostro divenire umanescente procediamo a passi incerti, il tragitto ci è sconosciuto, i compagni di viaggio si alternano, i paesaggi mutano, ma la meta in fondo è la stessa. La metafora del profondo è il nostro destino.

Ringraziamenti

A Claudia Baracchi, Laura Formenti, Romano Màdera e Moreno Montanari. A Susanna Fresko e Chiara Mirabelli, per l'attenta revisione del testo. A Domitilla Melloni per la partecipe lettura.

A Matteo Ficara e Alessandro Volpone, per la disponibilità e la collaborazione. A tutti gli amici di Philo e dei Seminari Aperti di Pratiche Filosofiche, per avermi calorosamente accolto tra loro.

A Olga Rossi Cassottana e Maria Luisa Ghersi, per la stima, l'attenzione e per avermi 'indicato la via'.

Ad Alan Bainbridge, Daniele Baron, Serena Bignamini, Laura Candiotto, Pietro Condemi, Paolo Mottana, Andrea Muni, Antonio Palummieri, Lorena Panzeri, Rocco Filipponeri Pergola, Maria Piacente, Ivan Pozzoni, Stefania Ulivieri Stiozzi e Linden West, per la fiducia concessami in questi anni.

A Emanuela Sciutto, insostituibile compagna di "avventure" milanesi (e non). Senza di te tutto questo non sarebbe stato possibile.

Alla mia famiglia e ai miei affetti più cari.

Bibliografia

- Abbagnano N., *Storia della filosofia*, UTET, Torino, 1969
- Acone F., *L'ultima frontiera dell'educazione*, La Scuola, Brescia, 1986
- Adler A.:
- *La conoscenza dell'uomo* (1927), trad. it., Mondadori, Milano, 1954
 - *Il senso della vita* (1933), trad. it., De Agostini, Novara, 1990
- Adorno T. W., *Scritti sociologici* (1972), trad. it., Einaudi, Torino, 1976
- Agostino, *Le confessioni*, Mondadori, Milano, 1992
- Aite P., *Paesaggi della psiche. Il gioco della sabbia nell'analisi junghiana*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002
- Alberti S.:
- "Pratiche filosofiche e scuola superiore", in AA. VV., *Adulità*, n. 27, 2008, Guerini e Associati, Milano
 - *Pratiche filosofiche a scuola. La classe, l'ascolto, il racconto autobiografico, il pensare simbolico*, Ipoc, Milano, 2009
- Alessandrini G., *Comunità di pratica e società della conoscenza*, Carocci, Roma, 2007
- Alheit P., "Biographical learning: Reflections on transitional learning processes in late modern societies", in *CBL Culture, Biography & Lifelong Learning*, vol. 1, n. 1, 2016, pp. 19-29.
- Althusser L.:
- *Sulla psicanalisi. Freud e Lacan* (1976-1993), trad. it., Cortina, Milano, 1994
 - *Sulla filosofia* (1994), trad. it., Unicopli, Milano, 2001
- Ancona L., "Presentazione", in S. Zipparrì, *Nel nome del Padre e di Edipo. Appunti di psicoanalisi e religione per il nuovo millennio*, Armando, Roma, 2000
- Aouillé S., Bruno P., Chaumon F., Lérès G., Plon M., Porge E., *Manifesto per la psicanalisi*, trad. it., Edizioni ETS, Pisa, 2011
- Arendt H., *La vita della mente* (1978), trad. it., Il Mulino, Bologna, 1987
- Aristotele, *Etica Nicomachea; Metafisica; Poetica; Retorica*, in Id., *Opere*, Laterza, Roma-Bari, 1973
- Arrigoni M. P., Barbieri G., *Narrazione e psicoanalisi. Un approccio*

- semiologico*, Cortina, Milano, 1998
- Attias-Donfut C., *Sociologie des générations, l’empreinte du temps*, PUF, Paris, 1988
- Aurigemma L., “Introduzione” a C. G. Jung, *Il contrasto tra Freud e Jung*, (1939), trad. it., Boringhieri, Torino, 1975
- Avanzini G., *L’education des adultes*, Anthropos, Paris, 1996
- Bainbridge A., West L. (Eds.), *Psychoanalysis and Education. Minding a gap*, Karnac, London, 2012 (traduzione italiana in corso per Ipoc)
- Bachofen J. J., *Il matriarcato. Ricerca sulla ginecocrazia nel mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici* (1861), trad. it., Einaudi, Torino 1988
- Ballabio A., Contri G. B., Contri M. D., *La questione laica. Ragione legislatrice freudiana e ordini civili*, Sic-Sipiel, Milano, 1991
- Baracchi C.:
- “The syntax of life: Gregory Bateson and the Platonic view”, in AA. VV., *Research in Phenomenology*, 43,2, Brill, Leiden-Boston, 2013
 - *L’architettura dell’umano. Aristotele e l’etica come filosofia prima*, Vita e Pensiero, Milano, 2014a
 - “Rizomi greci. Antichi tracciati, sentieri geo-psichici, vie di terra e di cielo tra Oriente e Occidente”, in S. Consigliere, P. Coppo (a cura di), *Rizomi greci*, Colibrì Edizioni, Milano, 2014b
 - “Il fantasma dell’anima e alcune storie”, in C. Mirabelli, A. Prandin (a cura di), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, Ipoc, Milano, 2015a
 - “La filosofia, il mito, la cura. Antiche vie di sapienza tra Occidente e Oriente”, Seminario c/o Associazione Start, Firenze, 2015b
- Baranger W., Baranger M., *La psicoanalisi come campo bipersonale* (1969), trad. it., Cortina, Milano, 1990
- Barbetta P., Casadio L., Giuliani M., *Margini. Tra sistemica e psicoanalisi*, Antigone, Torino, 2012
- Bateson G.:
- *Verso un’ecologia della mente* (1972), trad. it., Adelphi, Milano, 2004
 - *Mente e natura. Un’unità necessaria* (1979), trad. it., Adelphi, Milano, 1984
 - “La metafora che noi siamo. Nove anni dopo” (1977), in G. Bateson, *Una sacra unità*. Adelphi, Milano, 1997
 - *Una sacra unità*. Adelphi, Milano, 1997
- Bateson G., Bateson M. C., *Dove gli angeli esitano. Verso un’epistemologia del sacro* (1979), trad. it., Adelphi, Milano, 1989
- Beebe B., Lachmann F., *Infant research e trattamento degli adulti* (2002),

- Cortina, Milano, 2003
- Bergson H., *Saggio sui dati immediati della coscienza* (1889), trad. it., Cortina, Milano, 2002
- Bernabò G., Dino O. (a cura di), *Poesia che mi guardi*, Sossella, Bologna, 2010.
- Bernhard E., *Mitobiografia*, Adelphi, Milano, 1969
- Bertolini P.:
- *Pedagogia e scienze umane*, CLUEB, Bologna, 1983
 - *L'esistere pedagogico*, La Nuova Italia, Firenze, 1988
 - *Pedagogia fenomenologica. Genesi, sviluppo, orizzonti*, La Nuova Italia-Rcs, Milano, 2001
- Bion W. R.:
- *Apprendere dall'esperienza* (1962), trad. it., Armando, Roma, 1972
 - *Attenzione e interpretazione* (1970), trad. it., Armando, Roma, 1973
- Binswanger L., *Per un'antropologia fenomenologica* (1947), trad. it., Feltrinelli, Milano, 1970
- Bodei R., *Il dottor Freud e i nervi dell'anima. Filosofia e società a un secolo dalla nascita della psicoanalisi*, Donzelli, Roma, 2001
- Boutinet J. P., *Psychologie de la vie adulte*, PUF, Paris, 1995
- Brentari C., Màdera R., Natoli S., Tarca L. V. (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, Bruno Mondadori, Milano, 2006
- Brezinka W., *Metateoria dell'educazione* (1978), trad. it., Armando, Roma, 1980
- Bruzzone D., *Autotrascendenza e formazione*, Vita e Pensiero, Milano, 2001
- Buber M., *L'eclissi di Dio* (1952), trad. it., Mondadori, Milano, 1990
- Cambi F.:
- *Manuale di filosofia dell'educazione*, Laterza, Roma - Bari, 2001
 - "Il filosofo dell'educazione", in A. Rezzara (a cura di), *Dalla scienza pedagogica alla clinica della formazione. Sul pensiero e l'opera di Riccardo Massa*, FrancoAngeli, Milano, 2004
 - *Introduzione alla filosofia dell'educazione*, Laterza, Roma-Bari, 2008
- Campanello L.:
- *Non ci lasceremo mai? L'esercizio filosofico della morte tra autobiografia e filosofia*, Unicopli, Milano, 2005
 - "La cura di sé a fine vita", in AA. VV., *Adulthood*, n. 27, 2008, Guerini e Associati, Milano
- Campanello L., Sala G., "La dimensione spirituale e religiosa alla fine della vita", in M. Costantini, C. Borreani, S. Gubrich (a cura di), *Migliorare*

- la qualità delle cure di fine vita - Un cambiamento possibile e necessario*, Erikson, Trento, 2008
- Camus A., *Il mito di Sisifo* (1942), trad. it., Bompiani, Milano, 1998
- Carotenuto A., *La strategia di Peter Pan*, Bompiani, Milano, 1995
- Carus C. G., *Psyche: Zur Entwicklungsgeschichte der Seele* (1846), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975
- Cassin B., Apter E., Lezra J., Wood M. (a cura di), *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 2014
- Catucci S., “Le cose stesse: appunti su un’autocritica trascendentale della fenomenologia”, *Leitmotiv*, 3, 2003
- Cicerone M. T., *De natura deorum*
- Contri G. B., *Libertà di psicologia*, Sic Edizioni, Milano, 1999
- Consigliere S., Coppo P. (a cura di), *Rizomi greci*, Colibrì Edizioni, Milano, 2014
- Costantini M., C. Borreani, S. Gubrich (a cura di), *Migliorare la qualità delle cure di fine vita - Un cambiamento possibile e necessario*, Erikson, Trento, 2008
- Cozzolino D. D., “Origine e sviluppo del concetto di anormalità in Michel Foucault”, in *Pedagogica.org - Laboratorio Montessori*, ISSN 1974-8787, Ottobre 2012
- Creuzer F., *Simbolica e mitologia (1810-1837)*, Editori Riuniti, Roma, 2004
- Daddi A. I.:
- *Ricerca bibliografica finalizzata all'interpretazione del rapporto pedagogia-psicoanalisi* - Prova Finale di Laurea, non pubblicata
 - “Per una pedagogia psicoanalitica: destino di un’utopia e nuovi ambiti di sperimentazione. Considerazioni ed ipotesi sui rapporti tra pedagogia e psicoanalisi”, in AA. VV., *International Journal of Psychoanalysis and Education* - IJPE vol. III, n. 2, Dicembre 2011, APRE, Roma, 2011
 - “La filosofia negata. Freud e Jung”, in I. Pozzoni (a cura di), *Schegge di filosofia moderna XII*, deComporre Edizioni, Gaeta, 2014
 - “Dalla scuole filosofiche antiche al dopo Freud e ritorno. In viaggio con Romano Madera verso una psicoanalisi come pratica biografica (auto)formativa, ricerca di senso e stile di vita”, in I. Pozzoni (a cura di), *Frammenti di filosofia contemporanea IV*, Limina Mentis, Monza, 2015a
 - “Prolegomeni ad una filosofia del profondo”, in AA. VV., *Filosofia e nuovi sentieri*, 26/4/15, 2015b - cfr. www.filosofiaenuovisentieri.it/2015/04/26

- “La scuola ‘filosofica’ junghiana - James Hillman”, in I. Pozzoni (a cura di), *Frammenti di filosofia contemporanea VIII*, Limina Mentis, Monza, 2015c
 - “Su ‘La «controeducazione» di James Hillman’ di Paolo Mottana”, in AA. VV., *Pedagogika.it*, XVIII, 3 - 2015d, Stripes, Milano
 - “La scuola ‘filosofica’ junghiana - Neumann e Bernhard”, in I. Pozzoni (a cura di), *Frammenti di filosofia contemporanea X*, Limina Mentis, Monza, 2015e
 - “Sàndor Ferenczi ‘educatore’: eredità pedagogica e sensibilità clinica (di S. Ulivieri Stiozzi)”, in AA. VV., *International Journal of Psychoanalysis and Education - IJPE* vol. VII, n. 2, Dicembre 2015, APRE, Roma, 2015f
 - “ ‘Educare ad educare’. Storie di vita, fiabe per adulti e ‘pedagogia psicoanalitica’ in azione”, in AA. VV., *International Journal of Psychoanalysis and Education - IJPE* vol. VIII, n. 1, Giugno 2016, APRE, Roma, 2016a
- De Carli G., Màdera R., *La bambina nella campana di vetro e le belve feroci*, Vivarium, Milano, 2008
- De Sanctis O., “Psicoanalisi e pedagogia: un rapporto mancato o un rapporto sotteso?”, in A. Porcheddu (a cura di), *Gli incontri mancati. Materiali per la formazione del pedagogo*, Unicopli, Milano, 1990
- Deleuze G., Guattari F., *L’Anti-Edipo* (1975), trad. it., Einaudi, Torino, 1975
- Demetrio D.:
- “Adulità”, in AA. VV., *Adulità*, n. 1, marzo 1995, Guerini e Associati, Milano, 1995a
 - *Raccontarsi. L’autobiografia come cura di sé*, Raffaello Cortina, Milano, 1995b
 - *Manuale di educazione degli adulti*, Laterza, Roma - Bari, 1997
 - *Elogio dell’immaturità. Poetica dell’età irraggiungibile*, Cortina, Milano, 1998
 - *L’educazione interiore. Introduzione alla pedagogia introspettiva*, La Nuova Italia-Rcs, Milano, 2000
 - “Introduzione” a J. Mezirow, *Apprendimento e trasformazione* (1991), trad. it., Cortina, Milano, 2003a
 - *Filosofia dell’educazione ed età adulta. Simbologie, miti e immagini di sé*, UTET, Torino, 2003b
 - *La scrittura clinica. Consulenza autobiografica e fragilità esistenziali*, Cortina, Milano, 2008

Derrida J.:

- *La scrittura e la differenza* (1967), trad. it., Einaudi, Torino, 1991
- *Essere giusti con Freud. La storia della follia nell'età della psicoanalisi* (1992), trad. it., Cortina, Milano, 1994

Descartes R.:

- *I principi della filosofia* (1644), trad. it., Laterza, Roma-Bari, 2000
- *Le passioni dell'anima* (1649), trad. it., Bompiani, Milano, 2003
- *Tutte le lettere* (1619-1650), trad. it., Bompiani, Milano, 2009

Dilthey W., *Introduzione alle scienze dello spirito* (1922), trad. it., La Nuova Italia, Firenze, 1974

Dodds E. R., *The Ancient Concept of Progress and Other Essays*, Clarendon, Oxford, 1973

Donfrancesco A., Venier M. A., *Il gesto che racconta. Setting analitico e gioco della sabbia*, Magi, Roma, 2007

Eibl-Eibesfeldt I., *Etologia umana* (1989), trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1993

Ellenberger H. F., *La scoperta dell'inconscio* (1974), trad. it., Boringhieri, Torino, 1976

Epicuro, *Lettera a Menecleo*, in Id., *Opere, frammenti e testimonianze*, Laterza, Roma-Bari, 2003

Erba-Tissot H., "Introduzione" a E. Bernhard, *Mitobiografia*, Adelphi, Milano, 1969

Erikson E. H.:

- *Infanzia e società* (1950), trad. it., Armando, Roma, 1982
- *Gioventù e crisi di identità* (1968), trad. it., Armando, Roma, 1995
- *I giocattoli del bambino e le ragioni dell'adulto* (1977), trad. it., Armando, Roma, 1981
- *L'adulto. Una prospettiva interculturale* (1978), trad. it., Armando, Roma, 1981
- *Coinvolgimenti vitali nella terza età* (1986), trad. it., Armando, Roma, 1997
- *I cicli della vita* (1987), trad. it., Armando, Roma, 1999

Fechner G. T.:

- *Il libretto della vita dopo la morte* (1836), trad. it., Adelphi, Milano, 2014
- *Nanna o l'anima delle piante* (1848), trad. it., Adelphi, Milano, 2008
- *Anatomia comparata degli angeli* (1825), trad. it., Guaraldi, Rimini, 2014

Ferenczi S., *Opere*, Cortina, Milano, 1989-2009

Ferro A.:

- *Nella stanza d'analisi*, Cortina, Milano, 1996
- *La psicoanalisi come letteratura e terapia*, Cortina, Milano, 1998
- *Evitare le emozioni. Vivere le emozioni*, Cortina, Milano, 2008
- Fichte J. G., *Dottrina della scienza* (1811), trad. it., Guerini e Associati, Milano, 1999
- Ficino M., *Commento al Convivio*, SE, Milano, 2003
- Flores d'Arcais G., *Discorso educativo e discorso pedagogico*, Liviana, Padova, 1972
- Formenti L.
 - *La formazione autobiografica. Confronti tra modelli e riflessioni tra teoria e prassi*, Guerini e Associati, Milano, 1998
 - (a cura di) *Il diciottesimo cammello. Cornici sistemiche per il counselling*, Cortina, Milano, 2008
 - (a cura di) *Attraversare la cura. Relazioni, contesti e pratiche della scrittura di sé*, Erickson, Trento, 2009
- Formenti L., Prandin A., "Al di là delle intenzioni: divenire sistemici a Philo", in C. Mirabelli, A. Prandin (a cura di), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, Ipoc, Milano, 2015
- Fornari F.:
 - *Genitalità e cultura*, Feltrinelli, Milano, 1975
 - *Simbolo e codice*, Feltrinelli, Milano, 1976
 - *Coinema e icona*, Il Saggiatore, Milano, 1979
 - *Il codice vivente*, Boringhieri, Torino, 1981
 - *La riscoperta dell'anima*, Laterza, Roma-Bari, 1984
- Foucault M.:
 - *Storia della follia nell'età classica* (1961), trad. it., Rizzoli, Milano, 1963
 - *Nascita della clinica. Il ruolo della medicina nella costituzione delle scienze umane* (1963), trad. it., Einaudi, Torino, 1969
 - *L'archeologia del sapere* (1969), trad. it., Rizzoli, Milano, 1999
 - *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France* (1981-1982), trad. it., Feltrinelli, Milano, 2003
 - "Tecnologie del sé" (1982), in L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton (a cura di), *Un seminario con Michel Foucault* (1988), trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1992
 - *La cura di sé* (1984), trad. it., Feltrinelli, Milano, 1985
- Frabboni F., Pinto Minerva F., Trebisacce G., "Prefazione" a D. Demetrio, *Manuale di educazione degli adulti*, Laterza, Roma-Bari, 1997
- Frega R., "Che cos'è l'epistemologia delle pratiche?", in C. Brentari, R. Màdera, S. Natoli e L. V. Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di*

- sé, Bruno Mondadori, Milano, 2006
- Freud S., (Opere, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1967-1980):
- *Studi sull'isteria* (1895), vol. 1
 - *Progetto di una psicologia* (1895), vol. 2
 - *La morale sessuale 'civile' e il nervosismo moderno* (1908), vol. 5
 - *Cinque conferenze sulla psicoanalisi* (1909), vol. 6
 - *Considerazioni attuali sulla guerra e sulla morte* (1915), vol. 8
 - *Una difficoltà sul cammino della psicoanalisi* (1917), vol. 8
 - *Bisogna insegnare la psicoanalisi nelle università?* (1918), vol. 9
 - *Il problema dell'analisi condotta da non medici. Conversazione con un interlocutore imparziale* (1927), vol. 10
 - *Il disagio della civiltà* (1929), vol. 10
 - *Introduzione alla psicoanalisi. II serie di lezioni* (1932), vol. 11
 - *Analisi terminabile e interminabile* (1937), vol. 11
- Freud S., *La questione dell'analisi laica. Conversazioni con un imparziale* (1927), trad. it., Mimesis, Milano-Udine, 2012
- Fromm E.:
- *Fuga dalla libertà* (1941), trad. it., Edizioni di Comunità, Milano, 1963
 - *Dalla parte dell'uomo* (1947), trad. it., Astrolabio, Roma, 1971
 - *Anatomia della distruttività umana* (1973), trad. it., Mondadori, Milano, 1975
 - *Avere o essere?* (1976), trad. it., Mondadori, Milano, 1977
- Gadamer H. G., *Verità e metodo* (1960), trad. it., Bompiani, Milano, 1983
- Galimberti U.:
- *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano, 1999
 - *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli, Milano, 2005
- Gamelli I.:
- *I laboratori del corpo*, Cortina, Milano, 2009
 - *Pedagogia del corpo*, Cortina, Milano, 2011a
 - *Sensibili al corpo*, Cortina, Milano, 2011b
 - "La postura dell'analista: consapevolezza corporea come pratica filosofica", in C. Mirabelli, A. Prandin (a cura di), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, Ipoc, Milano, 2015
- Giulietti G., *La filosofia del profondo in Husserl e Zamboni: uno studio comparativo*. Canova, Treviso, 1965
- Habermas J., *Conoscenza e interesse* (1971), trad. it., Laterza, Roma-Bari, 1973

Hadot P.:

- *La cittadella interiore* (1992), trad. it., Vita e Pensiero, Milano, 1996
- *Che cos'è la filosofia antica?* (1995), trad. it., Einaudi, Torino, 1998
- *La filosofia come modo di vivere* (2001), trad. it., Aragno Editore, Torino, 2005
- *Esercizi spirituali e filosofia antica* (2002), trad. it., Einaudi, Torino, 2005

Heidegger M.:

- *Essere e tempo* (1927), trad. it., Longanesi, Milano, 1976
- *Introduzione alla metafisica* (1935-1953), trad. it., Mursia, Milano, 1968

Heine H., *Il libro dei canti* (1827), trad. it., Einaudi, Torino, 1964

Hillman J.:

- "Plotino, Ficino e Vico precursori della psicologia archetipica", in AA. VV., *Jung e la cultura europea*, "Rivista di Psicologia Analitica", ottobre 1973, n. 8, Vivarium, Milano
- *Re-visione della psicologia* (1975), trad. it., Adelphi, Milano, 1983
- *Anima Mundi: The Return of the Soul to the World*, Spring, Washington DC, 1982
- *L'anima del mondo e il pensiero del cuore* (1982), trad. it., Adelphi, Milano, 2002
- *Il codice dell'anima* (1996), trad. it., Adelphi, Milano, 1997

Hopcke R. H., *Nulla succede per caso. Le coincidenze che cambiano la nostra vita* (1997), trad. it., Mondadori, Milano, 1998

Horkheimer M., *Teoria critica* (1968), trad. it., Einaudi, Torino, 1974

Horney K.:

- *Nuove vie della psicoanalisi* (1939), trad. it., Bompiani, Milano, 1950
- *Autoanalisi* (1942), trad. it., Astrolabio, Roma, 1950

Husserl E.:

- *Ricerche logiche* (1901), trad. it., Il Saggiatore, Milano, 1968
- *Logische Untersuchungen, Zweiter Teil*, Max Niemeyer, Halle, 1901
- *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (1912-1928), trad. it., Einaudi, Torino, 1976

International Psychoanalytical Association, *Atto Costitutivo*, Norimberga, 1910

Iori V.:

- *Essere per l'educazione*, La Nuova Italia, Firenze, 1988
- *Filosofia dell'educazione. Per una ricerca di senso nell'agire educativo*, Guerini e Associati, Milano, 2000

Izzo D., *L'educazione tra filosofia e scienza*, Armando, Roma, 1988

- Jaeger W., *Paideia. La formazione dell'uomo greco* (1934), trad. it., Bompiani, Milano, 2003
- Janigro N., "Psicologie del profondo tra passato e futuro", in C. Mirabelli, A. Prandin (a cura di), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, Ipc, Milano, 2015
- Jaspers K.:
- *Psicopatologia generale* (1913), trad. it., Il Pensiero Scientifico, Roma, 1964
 - *Orientazione filosofica del mondo* (1932), trad. it., Mursia, Milano, 1977
 - *Chiarificazione dell'esistenza* (1932-1956), trad. it., UTET, Torino, 1978
 - *Cifre della trascendenza* (1970), trad. it., Mariotti, Genova, 1983
- Jedlowski P., "Intanto, Philo", in C. Mirabelli, A. Prandin (a cura di), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, Ipc, Milano, 2015
- Jung C. G., (*Opere*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1970-1981):
- *Il valore terapeutico dell'abreazione* (1921-1928), vol. 16
 - *Tipi psicologici* (1925), vol. 6
 - *Problemi della psicoterapia moderna* (1929), vol. 16
 - *Scopi della psicoterapia* (1929), vol. 16
 - *Che cos'è la psicoterapia?* (1935), vol. 16
 - *Principi di psicoterapia pratica* (1935), vol. 16
 - *Psicoterapia e concezione del mondo* (1942), vol. 16
 - *Questioni fondamentali di psicoterapia* (1951), vol. 16
 - *Risposta a Martin Buber* (1952), vol. 11
 - *Commento psicologico al "Libro tibetano della grande liberazione"* (1954), vol. 11
- Jung C. G.:
- *Septem Sermones ad Mortuos* (1916), in Id. (a cura di A. Jaffè), *Ricordi, sogni, riflessioni* (1961-1962), trad. it., Rizzoli, Milano, 1978
 - *Sigmund Freud, Necrologio* (1939), in *Il contrasto tra Freud e Jung* (1939), trad. it., Boringhieri, Torino, 1975
 - *Il contrasto tra Freud e Jung* (1939), trad. it., Boringhieri, Torino, 1975
 - (a cura di A. Jaffè), *Ricordi, sogni, riflessioni* (1961-1962), trad. it., Rizzoli, Milano, 1978
 - *L'uomo e i suoi simboli* (1967), trad. it., Longanesi, Milano, 1980
- Kierkegaard S., *Diario del seduttore* (1843), trad. it., Rizzoli, Milano, 1974
- Knolews M., *Quando l'adulto impara* (1973), trad. it., Franco Angeli, Milano, 1993
- Kristeseller P. O., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Edizioni di

storia e di letteratura, Roma, 1956

Lacan J.:

- *Scritti* (1966), trad. it., Einaudi, Torino, 1974
- *Seminario VII. L'etica della psicoanalisi* (1986), trad. it., Einaudi, Torino, 1994

Lakoff G., Johnson M., *Metafora e vita quotidiana* (1980), trad. it., Bompiani, Milano, 1998

Lapassade G., *Il mito dell'adulto* (1963), trad. it., Guaraldi, Rimini, 1975

Laplanche J., Pontalis J. B., *Enciclopedia della Psicoanalisi* (1967), trad. it., Laterza, Roma - Bari, 1995

Leibnitz G., *Monadologia* (1720), trad. it., Milano, Bompiani, 2001

Lopez D.:

- *Analisi del carattere ed emancipazione: Marx, Freud, Reich*, Jaca Books, Milano, 1970
- *E Zarathustra parlò ancora. La psicoanalisi della genialità*, Essai, Genova, 1973
- *La trama profonda*, Coliseum, Milano, 1986
- *La via nella selva*, Cortina, Milano, 1987

Lo Russo M., "Pratiche di esercizi spirituali: la Compagnia di ognuno", in C. Brentari, R. Madera, S. Natoli e L. V. Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, Bruno Mondadori, Milano, 2006

Madera R.:

- "Il gioco della sabbia come gioco del mondo", in AA. VV., *Sognando con le mani*, "Rivista di psicologia analitica", 50/1994, Vivarium, Milano
- "La spiritualità di Ernst Bernhard nel contesto della psicologia analitica", in AA.VV., *Maestri scomodi*, "Rivista di psicologia analitica", 54/1996, n. s. n. 2, Vivarium, Milano
- "Non dovevo nascere belva, mamma, io ero un fiore", in AA. VV., *Vitalità del negativo*, "Rivista di psicologia analitica", n.s. n. 5, 57/1998, Vivarium, Milano
- "A partire dalla pratica analitica del gioco della sabbia: una riconsiderazione della meta psicologia", in F. Castellana, A. Malinconico (a cura di), *Giochi antichi, parole nuove*, Vivarium, Milano, 2002
- "Un'etica che sa dell'anima e del mondo per l'era planetaria", "Introduzione" a E. Neumann, *Psicologia del profondo e nuova etica* (1948), trad. it., Moretti & Vitali, Bergamo, 2005
- "C.G. Jung come precursore di una filosofia per l'anima", in AA.VV., *Il senso di psiche. Una filosofia per l'anima*, "Rivista di psicologia

- analitica”, 76/2007, n. s. n. 24, Vivarium, Milano
- Màdera R. (segue):
- “La bambina nella campana di vetro e le belve feroci della simbiosi e dell’isolamento”, in G. De Carli, R. Màdera, *La bambina nella campana di vetro e le belve feroci*, Vivarium, Milano, 2008
 - “Le pratiche filosofiche in-contro al mondo”, in AA. VV., *FilosoFare, cura e orientamento al valore*, Liguori, Napoli, 2009
 - *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*, Cortina, Milano, 2012a
 - “Il senso nascosto”, in AA. VV., *Newton*, ottobre 2012, RCS, Milano, 2012b
 - *Una filosofia per l’anima. All’incrocio di psicologia analitica e pratiche filosofiche*, Ipc, Milano, 2013
 - “L’anello mancante: da Jung a Hadot e viceversa”, in AA. VV., *Andare a fondo è il contrario di affondare. Spiritualità e psicologia del profondo*, “Rivista di psicologia analitica”, 90/2014, n. s. n. 38, Magi Edizioni, Roma
 - “Dalle origini di Philo uno sguardo sul metodo”, in C. Mirabelli, A. Prandin (a cura di), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, Ipc, Milano, 2015
- Màdera R. (a cura di), “Le pratiche filosofiche come pratiche formative”, in AA. VV., *Adulità*, n. 27, 2008, Guerini e Associati, Milano
- Màdera R., Vero Tarca L. V., *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano, 2003
- Magherini G., *Chi ucciderà la psicoanalisi?*, Ponte alle Grazie, Milano, 1996
- Mantegazza R., *Filosofia dell’educazione*, Bruno Mondadori, Milano, 1998
- Marcel G., *Homo viator* (1944), trad. it., Borla, Roma, 1967
- Marco Aurelio, *Ricordi*, trad. it., Rizzoli, Milano, 1997
- Marcuse H.:
- *Eros e civiltà* (1955), trad. it., Einaudi, Torino, 1964;
 - *L’uomo a una dimensione* (1964), trad. it., Einaudi, Torino, 1967
- Martin L. H., Gutman H., Hutton P. H. (a cura di), *Un seminario con Michel Foucault* (1988), trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1992
- Marx K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it., Einaudi, Torino, 1980
- Marx K., Engels F., *Manifesto del Partito Comunista* (1848), trad. it., Rizzoli, Milano, 1998
- Massa R.:

- *La scienza pedagogica*, La Nuova Italia, Firenze, 1975
- *Istituzioni di pedagogia e scienze dell'educazione*, Laterza, Roma-Bari, 1990
- "Introduzione" a R. Mantegazza, *Filosofia dell'educazione*, Bruno Mondadori, Milano, 1998
- Matte Blanco I., *L'inconscio come insiemi infiniti. Saggio sulla bi-logica* (1975), trad. it., Einaudi, Torino, 1981
- Meletiadis M., "Aspetti comuni dei luoghi della filosofia, della teologia e degli atti psicoanalitici nella cura di sé", in C. Brentari, R. Màdera, S. Natoli, L. V. Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, Bruno Mondadori, Milano, 2006
- Merleau-Ponty M., *L'occhio e lo spirito* (1989), trad. it., SE, Milano, 1996
- Mezirow J., *Apprendimento e trasformazione* (1991), trad. it., Cortina, Milano, 2003
- Mialaret, G. (a cura di), *Introduzione alle scienze dell'educazione* (1985), trad. it., Laterza, Roma-Bari, 1989
- Mirabelli C., Prandin A. (a cura di), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, Ipoc, Milano, 2015
- Montaigne M., *Saggi* (1580), trad. it., Mondadori, Milano, 1995
- Montanari M.:
 - "Hadot e Foucault. Per una filosofia del profondo", in AA.VV., *Il senso di psiche. Una filosofia per l'anima*, "Rivista di psicologia analitica", 76/2007, n. s. n. 24, Vivarium, Milano
 - *Hadot e Foucault nello specchio dei greci. La filosofia antica come esercizio di trasformazione*, Mimesis, Milano-Udine, 2009
- Moravia S. (a cura di), *Sigmund Freud. Filosofia e psicoanalisi*, Utet, Torino, 2008
- Moro A., *Breve storia del verbo essere*, Adelphi, Milano, 2010
- Morpurgo E., Egidi V. (a cura di), *Psicoanalisi e narrazione: le strategie nascoste della parola*, Il Lavoro Editoriale, Ancona, 1987
- Mortari L., *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina, Milano, 2015
- Mottana P.:
 - *Formazione e affetti. Il contributo della psicoanalisi allo studio e alla elaborazione dei processi di apprendimento*, Armando, Roma, 1993
 - *La «controeducazione» di James Hillman*, Ipoc, Milano, 2013
- Mounier E., *Le personnalisme*, PUF, Paris, 1949
- Neri Pollastri:
 - *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Apogeo, Milano, 2004

- “La consulenza filosofica come ‘pura’ filosofia”, in C. Brentari, R. Màdera, S. Natoli e L. V. Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, Bruno Mondadori, Milano, 2006
- *Consulente filosofico cercasi*, Apogeo, Milano, 2007
- Natoli S.:
 - *L’esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano, 1986
 - *Guida alla formazione del carattere*, Morcelliana, Brescia, 2006a
 - “Prefazione” a Brentari C., Màdera R., Natoli S., Tarca L. V. (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, Bruno Mondadori, Milano, 2006b
- Neumann E.:
 - *Psicologia del profondo e nuova etica* (1948), trad. it., Moretti & Vitali, Bergamo, 2005
 - *Storia delle origini della coscienza* (1949), trad. it., Astrolabio, Roma, 1978
- Nietzsche F. W.:
 - *La nascita della tragedia* (1872), trad. it., Adelphi, Milano, 1977
 - *Così parlò Zarathustra* (1885), trad. it., Adelphi, Milano, 1988
 - *Umano troppo umano* (1886), trad. it., Newton Compton, Roma, 1990
 - *Genealogia della morale* (1887), trad. it., Adelphi, Milano, 1984
- Paci E., “Husserl sempre di nuovo”, in Id. (a cura di), *Omaggio a Husserl*. Il Saggiatore, Milano, 1960
- Paci E. (a cura di), *Omaggio a Husserl*. Il Saggiatore, Milano, 1960
- Palmieri C.:
 - *La cura educativa. Riflessioni ed esperienze tra le pieghe dell’educare*, FrancoAngeli, Milano, 2000
 - “La cura nell’esperienza educativa”, in A. Rezzara, S. Ulivieri Stiozzi (a cura di), *Formazione clinica e risorse umane*, FrancoAngeli, Milano, 2004
- Pankow G., *L’uomo e la sua psicosi* (1969), trad. it., Feltrinelli, Milano, 1977
- Papadopoulos R., *Manuale di psicologia junghiana* (2006), trad. it., Moretti & Vitali, Bergamo, 2009
- Perrella E.:
 - *Psicanalisi e diritto. La formazione degli analisti e la regolamentazione giuridica delle psicoterapie*, Edizioni Biblioteca dell’Immagine, Pordenone, 1995
 - *Dietro il divano. Lettera-manuale per giovani analisti (se ce ne sono ancora)*, Ipc, Milano, 2014

- (a cura di), *Professione psicanalisi. La psicanalisi in Italia e il pasticcio giuridico sulle psicoterapie*, Aracne, Roma, 2014
- Petterlini A., “Il contrasto tra M. Buber e C.G. Jung”, in AA.VV., *Maestri scomodi*, “Rivista di psicologia analitica”, 54/1996, n. s. n. 2, Vivarium, Milano
- Pietroforte S., “Filosofia e psicoanalisi. Possibilità e necessità di un dialogo”, in AA. VV., *Giornale di Filosofia Italiana* - maggio 2007, Facoltà di Filosofia - Università degli Studi di Roma “La Sapienza”
- Platone, *Apologia di Socrate; Fedro; Lettera VII; Repubblica; Simposio; Timeo*, in Id., *Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano, 1997
- Plotino, *Enneadi*, Mondadori, Milano, 2002
- Plutarco, *Sulla serenità dell'anima*, Archinto, Milano, 2004
- Pope A., *I principj del gusto ossia Saggio sulla critica* (1711), trad. it., Seminario di Padova, 1792.
- Porcheddu A. (a cura di), *Gli incontri mancati. Materiali per la formazione del pedagoga*, Unicopli, Milano, 1990
- Pozzi A., “Pregghiera alla Poesia”, in Bernabò G., Dino O. (a cura di), *Poesia che mi guardi*, Sossella, Bologna, 2010.
- Pozzoni I.:
 - (a cura di) *Schegge di filosofia moderna XII*, deComporre Edizioni, Gaeta, 2014
 - (a cura di) *Frammenti di filosofia contemporanea IV*, Limina Mentis, Monza, 2015a
 - (a cura di) *Frammenti di filosofia contemporanea VIII*, Limina Mentis, Monza, 2015b
 - (a cura di) *Frammenti di filosofia contemporanea X*, Limina Mentis, Monza, 2015c
- Ravasi Bellocchio L., *Come una pietra leggera. Giochi di sabbia che curano*, Skira, Milano, 2013
- Reale G. (a cura di), *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Bompiani, Milano, 2006
- Reboul O., “La filosofia dell'educazione”, in G. Mialaret (a cura di), *Introduzione alle scienze dell'educazione*, Laterza, Roma-Bari, 1989
- Reich W., *La rivoluzione sessuale* (1930-1936), trad. it., Feltrinelli, Milano, 1963
- Ricoeur P., *Dell'interpretazione. Saggio su Freud* (1965), trad. it., Il Saggiatore, Milano, 1966
- Rezzara A., (a cura di), *Dalla scienza pedagogica alla clinica della formazione. Sul pensiero e l'opera di Riccardo Massa*, FrancoAngeli,

- Milano, 2004
- Rezzara A., Ulivieri Stiozzi S. (a cura di), *Formazione clinica e risorse umane*, FrancoAngeli, Milano, 2004
- Riva M. G.:
- “Storia della pedagogia”, in R. Massa, *Istituzioni di pedagogia e scienze dell’educazione*, Laterza, Roma-Bari, 1990
 - *Studio “clinico” sulla formazione*, FrancoAngeli, Milano, 2000
 - “Psicoanalisi come scienza della formazione”, in AA. VV., *Rivista Italiana di Gruppoanalisi*, vol. XX, 2006, n. 2, FrancoAngeli, Milano
- Rossi Cassottana O., “Proposte di riflessione sulla ricerca qualitativa in pedagogia”, in AA. VV., *Cultura, ricerca e formazione pedagogica – Atti del Convegno della Società Italiana di Pedagogia*, Rimini 1-3 giugno 1995, Laterza, Roma-Bari
- Rousseau J. J., *Confessioni* (1782-1789), trad. it., Rizzoli, Milano, 1988
- Roveda P., *Il transfert nell’attività educativa*. Vita e Pensiero, Milano, 1979
- Saitta G., *L’illuminismo della sofistica*, Rusconi, Milano, 1938
- Sander L., *Sistemi viventi. L’emergere della persona attraverso l’evoluzione della consapevolezza* (2007), trad. it., Cortina, Milano, 2007
- Sartre J. P.:
- “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl, l’intentionalité”, *La nouvelle revue française* 304/1939
 - *L’essere e il nulla* (1943), trad. it., Il Saggiatore, Milano, 1964
 - *L’esistenzialismo è un umanesimo* (1946), trad. it., Mursia, Milano, 1963-1971
- Schelling F. W.:
- *Filosofia della natura e dell’identità* (1797), trad. it., Guerini e Associati, 2002
 - *L’anima del mondo* (1798), trad. it., Mimesis, Milano, 2014.
- Schleiermacher F., *Monologhi* (1800), trad. it., Diabasis, Reggio Emilia, 2011
- Schopenhauer A.:
- *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1819), trad. it., Mondadori, Milano, 1989
 - *Parerga e paralipomena* (1851), trad. it., Adelphi, Milano, 1999
- Schubert G. H., *Die Symbolik des Traumes* (1814), Cambridge University Press, Cambridge, 2011
- Selvini Palazzoli M., Boscolo L., Cecchin G., Prata G., *Paradosso e controparadosso*, Cortina, Milano, 1975

- Sforza Tarabochia A., “La questione della cura fra psicoanalisi e consulenza filosofica”, in AA. VV., *Esercizi Filosofici*, 4, 2009, Dipartimento di Studi Umanistici, Università degli Studi di Trieste
- Sossi U., “Con arte e intuizione: la (tras)formazione dell’analista filosofo”, in C. Mirabelli, A. Prandin (a cura di), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, Ipoc, Milano, 2015
- Spinoza B., *Etica* (1677), trad. it., Armando, Roma, 2008
- Starace G.:
- *Le storie, la storia. Psicoanalisi e mutamento*, Marsilio, Venezia, 1989
 - *Il racconto della vita. Psicoanalisi e autobiografia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004
- Stern D. N.:
- *Le prime relazioni sociali: il bambino e la madre* (1977), trad. it., Armando, Roma, 1982
 - *Il mondo interpersonale del bambino* (1985), trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1987
- Storolow R., Atwood G., *I contesti dell’essere* (1992), trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1995
- Szyborska W., *La gioia di vivere. Tutte le poesie (1945-2009)*, trad. it., Adelphi, Milano, 2009.
- Tarca L. V., “Pratiche filosofiche e cura di noi”, in C. Brentari, R. Màdera, S. Natoli e L. V. Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, Bruno Mondadori, Milano, 2006
- Thompson C., *Psicoanalisi interpersonale* (1938), trad. it., Boringhieri, Torino, 1972
- Trevisanello F., *Il formatore irritabile*, Guerini e Associati, Milano, 2012.
- Trincia F. S., “Un dialogo da riallacciare”, in AA. VV., *Reset*, Luglio-Agosto 2006, n° 96, RCS, Milano
- Troxler I. P. V.:
- *Blicke in das Wesen des Menschen* (1812), Vdm Verlag Müller, Saarbrücken, 2007
 - *Naturlehre des menschlichen Erkennes oder Metaphysik* (1828), Vdm Verlag Müller, Saarbrücken, 2007
- Ulivieri Stiozzi S., *Sàndor Ferenczi “educatore”. Eredità pedagogica e sensibilità clinica*, FrancoAngeli, Milano, 2014
- Varela F., Thompson J., Rosch E., *La via di mezzo della conoscenza* (1991), trad. it., Feltrinelli, Milano, 1992.

Vegetti Finzi S.:

- *Storia della psicoanalisi*, Mondadori, Milano, 1990

- (a cura di), *Storia delle passioni*, Laterza, Roma-Bari, 1995

Vegetti Finzi S. (a cura di), *Storia delle passioni*, Laterza, Roma-Bari, 1995

Vico G., *Scienza Nuova (1725-1730-1744)*, Bompiani, Milano, 2012

Visalberghi A., *Pedagogia e scienze dell'educazione*, Mondadori, Milano, 1978

Volpone A., "Le pratiche filosofiche da un punto di vista epistemologico: filosofia del *synphilosophiein*", in C. Brentari, R. Màdera, S. Natoli e L. V. Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, Bruno Mondadori, Milano, 2006

Von Hartmann E., *Filosofia dell'inconscio* (1869), trad. it., Tipografia dell'Opinione, Roma, 1876

Weil S., *La rivelazione greca* (1936-1943), trad. it., Adelphi, Milano, 2014.

Wenger E., *Comunità di pratica. Apprendimento, significato e identità* (1998), trad. it., Cortina, Milano, 2006

Winnicott D. W.:

- *Sviluppo affettivo e ambiente* (1965), trad. it., Armando, Roma, 1970

- *Gioco e realtà* (1971), trad. it., Armando, Roma, 1979

Wittgenstein L.:

- *Ricerche filosofiche* (1953), trad. it., Einaudi, Torino, 1967

- *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa* (1966), trad. it., Feltrinelli, Milano, 1982

Zamboni G., "Possibilità e legittimità della gnoseologia pura studiata in rapporto con la filosofia, la psicologia e la psicologia pura", in AA. VV., *Rivista di filosofia neoscolastica*, fasc. II-III, Milano, 1928

Zambrano M., *Verso un sapere dell'anima* (1950), trad. it., Cortina, Milano, 1996

Zavalloni R.:

- *Educazione e personalità: principi di psicoterapia educativa*, Vita e Pensiero, Milano, 1968

- *La terapia non direttiva nell'educazione*, Armando, Roma, 1975

Zipparri S., *Nel nome del Padre e di Edipo. Appunti di psicoanalisi e religione per il nuovo millennio*, Armando, Roma, 2000

Zoja L., *Al di là delle intenzioni. Etica e analisi*, Bollati Boringhieri, Torino, 2011

Sitografia

www.scuolaphilo.it
www.formazione.unimib.it
www.dialogicodialettica.it
www.filosofare.org/crif/vecchiaversione/Pf/index
www.montclair.edu
www.phronesis-cf.com
www.sicof.it
www.associazionestart.org/elefante-bianco
www.paedagogica.org
www.filosofiaenuovisentieri.it
www.associazionelai.wordpress.com
www.pedagogiadelcorpo.it
www.sabof.it
www.respratica.wordpress.com
www.smallfamilies.it
www.bambinisenzasbarre.org
www.legislature.camera.it
www.coopiweb.it
www.lai-group.org
www.psychiatryonline.it
www.matteoficara.it
booksandjournals.brillonline.com
www.cbll.org

Discografia

Caselli C., *Sole spento/Il giorno*, CGD, 1967
Dalla L.:
- “Com’è profondo il mare”, in Id., *Com’è profondo il mare*, RCA Italiana, 1977
- *Com’è profondo il mare*, RCA Italiana, 1977
Pace D., Panzeri M., Pilat L., “Sole spento”, in C. Caselli, *Sole spento/Il giorno*, CGD, 1967

