

Comporre la propria storia

di *Moreno Montanari*

Analista biografico ad orientamento filosofico, socio fondatore di Sabof.
Docente di Philo - scuola di pratiche filosofiche.

Sommario

L'articolo sonda la prospettiva mitobiografica come espressione complessa e sistemica di composizione della propria storia personale. Il passaggio dalla dimensione biografica a quella mitobiografica rivela infatti le diverse trame che, su più piani, innervano la vita e si pone come sua privilegiata chiave ermeneutica.

Parole chiave

Mitobiografia, biografia, trascendenza, complessità, sistema.

Summary

The essay explores the myth-biography as a complex and systemic expression for telling about his own personal story. As a matter of fact, the passage from biographical to myth-biographical dimension reveals those different textures which, on various levels, weave life; it sets itself as the privileged hermeneutic key for life.

Keywords

Myth/biography, biography, transcendence, complexity, system.

“Proprio in questo modo sono costruite le vite umane [...] come una composizione musicale. L'uomo, spinto dal senso di bellezza, trasforma un avvenimento casuale [...] in un motivo che va poi ad iscriversi nella composizione della sua vita. Ad esso ritorna, lo ripete, lo varia, lo sviluppa, lo traspone, come fa il compositore con i temi della sua sonata. [...] L'uomo senza saperlo compone la propria vita secondo le leggi della bellezza persino nei momenti di più profondo smarrimento.”

Milan Kundera, *L'insostenibile leggerezza dell'essere*.

Una biografia non è solo una vicenda personale

Rileggo oggi, a distanza di trenta anni dalla prima volta, questo passo del più celebre romanzo di Milan Kundera e la trovo assolutamente consonante a quanto sempre più spesso mi pare di ravvisare nelle diverse narrazioni biografiche delle persone che decidono di ricercare, nella stanza dell'analisi filosofica, un senso capace di comporre la

loro storia. Una storia che, ecco la dimensione complessa e sistemica del mio approccio, non si appiattisce sulla sola dimensione individuale – quella che per brevità e semplificazione potremmo definire la biografia personale – ma s’inscrive in un contesto che, sotto diversi aspetti, la trascende. Se si considera, come propongo di fare, la realtà come un insieme vivo di relazioni e le singole esistenze come lo specifico modo che ciascuno di noi ha di prendervi parte, contribuendo a tesserne l’ordito che ci preesiste e ci sopravviverà, ma che senza di noi sarebbe inevitabilmente diverso, ciascuna vicenda biografica si rivela irriducibilmente inserita in una dimensione più ampia che la filosofia tantrica chiama “la trama della tessitura del mondo” (*Tantra*) e che con Gregory Bateson potremmo considerare come una “struttura che connette” (G. Bateson, 1979, pag. 21). Inquadrata in questa prospettiva sistemica, ogni singola biografia si rivela non tanto frutto di relazioni estrinseche quanto, più radicalmente, essa stessa relazione intrinseca, parte essenziale di questa struttura connettiva che chiamiamo vita e alla quale siamo legati da un ciclo ricorsivo.

Il riconoscimento di questa condizione – esito di un buon esame di realtà – si rivela decisivo per intaccare la tanto infondata, quanto diffusa percezione di vivere un’esistenza completamente irrelata, sradicata da tutto e tutti. Un primo possibile passo verso questa consapevolezza ci è offerto dal riconoscimento che la nostra vicenda individuale affonda le sue radici in quelle della nostra famiglia di origine dalla quale ereditiamo aspetti biologici - tratti somatici, geni e dna - culturali e psicologici - condizionamenti ambientali che costituiranno a lungo il paradigma di riferimento, fosse pure per opposizione, del nostro modo di aprirci al mondo ed intessere relazioni, sul quale premono diverse generazioni - aspetto, questo, che appare con particolare evidenza dalla ricostruzione e dall’analisi delle costellazioni familiari. Ma ancora più significativa è la presa di coscienza che quello familiare non è che il primo di una più vasta serie di cerchi concentrici all’interno dei quali prendono forma, tutt’altro che passivamente, la nostra storia e la nostra identità, perché nessuna famiglia, d’origine o elettiva che sia, è una monade chiusa in se stessa, astratta dal contesto storico e culturale della sua epoca. Ne consegue che ogni biografia nasce da questa intessitura ed opera quella che, per usare una bella definizione di Romano Màdera, chiameremo “*una composizione di materiali in parte già presenti (gli sfondi di precomprensione del mondo che derivano dalla natura, dai modelli culturali, dall’epoca, dalla posizione sociale e di genere, dalla formazione), in parte da scegliere fra le varianti possibili di ciò che è già dato, in parte da inventare*” (R. Màdera, 2013, pag. 96). Si comprende così che per quanto la struttura connettiva nella quale, direbbe M. Heidegger, ci scopriamo *gettati*, sia un dato sostanziale della nostra condizione, essa non dirige né modella in maniera deterministica il nostro modo di essere perché “*l’esperienza [biografica] è strutturata attraverso un’interazione alla quale il singolo contribuisce moltissimo con il suo temperamento, con gli eventi e i processi fisici, con la sua reattività fisiologica, con i suoi caratteristici schemi di regolazione e sensibilità*” (S. A. Mitchell, 1988, pag. 6). Insomma, per quanto scritta a più mani, la storia di ciascun individuo prende forma dalla sua specifica capacità di comporla. In questo senso, come ha splendidamente colto la poetessa Anne Michaels: “*Noi non discendiamo, ma affioriamo dalle nostre storie*” (A. Michaels, 2001, pag. 9) perché, per quanto rilevanti possano essere gli eventi che hanno segnato la nostra vita e le diverse eredità che l’hanno condizionata, la nostra storia non sarà la semplice sommativa di ciò che ci è capitato di vivere e sperimentare, in parte deliberatamente, in altra parte no, ma prenderà piuttosto forma dal senso che avremo saputo darle, dal modo in cui saremo stati capaci di elaborare ciò che ci è successo sul piano simbolico e personale.

Nella prospettiva dell'identità biografica ciò significa, per usare ancora una bella e suggestiva formula di Màdera, dare vita ad una *“geometria variabile di senso intessuta narrativamente”*, che potrà realizzarsi tanto più autenticamente quanto meno eluderà la comprensione e la cura della sua componente sovraperonale, riconoscendosi anche come un *“nuovo modo di darsi dell'intero”* e assumendo la responsabilità personale di indicare *“una rotta alle prove dell'esperienza [...] escogitando il modo di farle coesistere il più possibile armonicamente”* (R. Màdera, 2013, pag. 96). In questa ricerca di armonicità tra il particolare e l' universale scorgiamo uno dei tratti filosofici più caratterizzanti dell'*analisi biografica ad orientamento filosofico* per la quale, come spiega bene Claudia Baracchi, il *“particolare”* va inteso *“come ciò che (radicalmente singolare, non già predeterminato concettualmente) nella sua emergenza sconvolge ogni pre-concetto”* e *“l'universale come lo sguardo capiente che vede secondo il tutto (il Katholou greco), cioè coglie ogni cosa nei suoi raccordi con ogni altra, comprendendola in un gioco di interdipendenza e mutua determinazione”* (C. Baracchi, 2015, pag. 112).

In questo articolo vorrei declinare tale interazione osservandola da una prospettiva molto particolare che, con Ernst Bernhard, chiamerò *“mitobiografica”*. Secondo Bernhard – allievo ebreo-berlinese di Jung e fondatore della scuola junghiana in Italia - al cuore di ogni esperienza biografica si troverebbe un *“mitologema”*, cioè un aspetto di un mito che, consapevolmente o meno, opererebbe come cornice di senso capace di strutturare, in chiave narrativa, un variegato agglomerato di contenuti psichici, immagini, ricordi ed esperienze biografiche, che trascendono la mera dimensione personale e la iscrivono in una narrazione più grande. In ogni biografia, insomma, premerebbero *“componenti della coscienza e dell'inconscio collettivo, motivi di famiglia, di stirpe, di razza e di civiltà, cosiddetti elementi karmici, ecc., in breve, fattori psichici che provengono da una radice non personale”* e che traggono origine da un particolare *“mito”* che li innerva (E. Bernhard, 1992, pag. 190.)

Naturalmente nessuna biografia si esaurisce nella mera riproposizione del mitologema di cui sarebbe eco - pena l'inflazione dell'ego - ma si pone piuttosto in un rapporto dialettico con esso secondo dinamiche che Bernhard assimila a quelle che organizzano la relazione psichica tra l'Io e il Sé (Ibid., pag. 230). In questo specifico rapporto, prosegue l'analista junghiano, l'individuo sperimenta, da una parte, *“che il mito è vivo e che procede con lui”* e, dall'altra, che *“l'intervento della coscienza, il suo dialogo con il mito, lo trasforma”*. (ibid., pag. 231). Ecco qui rivelato il carattere ricorsivo tra l'universalità del mito e la particolarità della singola vicenda biografica che lo abita e ne è abitata. Le dinamiche di questa specifica dialettica sono state più analiticamente spiegate da Romano Màdera che in essa distingue due specifici movimenti, particolarmente fecondi per la formazione della propria identità biografica: da una parte si dà *“un'amplificazione concentrica che riporta l'esperienza biografica nella sua singolarità, nella sua momentaneità, a motivi generalmente validi in una cultura, o, persino, a culture di altri contesti, riconoscendosi in schemi di comportamento espressi in immagini e racconti che, evidentemente, traggono la loro universalità e costanza millenaria dalla loro radice filogenetica ereditata”*, dall'altra, vi è un *“contromovimento di bilanciamento”* con il quale si dirige l'attenzione alle specifiche circostanze biografiche che aggiornano, rivedono e trasformano, come *variazioni sul tema*, il mito che le innerva, ma che in esse *“sperimenta i suoi potenziali sviluppi”*. (R. Màdera, 2003, pag. 85.)

Da questo doppio movimento il soggetto impara che la propria identità e la propria autenticità non si realizzano per sottrazione dalle molte eredità che, su più piani e in forme diverse, contribuiscono a comporla, ma per la sua capacità di integrarle in chiave

individuativa. “Non però” – chiarisce Bernhard – “in forma d’identificazione – il che equivarrebbe alla perdita della personalità stessa – ma come adattamento individuale che permetta al singolo di conservare la sua maggiore o minore differenziazione. È anzi proprio la tendenza all’individuazione che opera un equilibrio tra i due fattori” in proporzione alla capacità del singolo di riconoscere, integrare e rielaborare “tutti gli elementi e tutti gli strati che troviamo in noi – siano essi alti o bassi – nel loro ordinamento armonioso intorno a un centro, il Sé”. (E. Bernhard, op. cit., pag. 152). Nella prospettiva individuativa mitobiografica *comporre la propria storia* non significa né differenziarsi completamente dalla narrazione della quale ci scopriamo intessuti, né aderirvi integralmente in maniera impersonale, ma riconoscere che l’io non è l’unico autore “della nostra vita e delle sue iscrizioni, viceversa: è la vita che inscrivendosi iscrive l’io e, dispiegandosi, riscrive la vita. Per questo l’io può trovare veramente se stesso, il suo vero sé, rintracciando le in-scrizioni che lo hanno formato, pensandosi e sentendosi come *puntuazione dell’intero*” (R. Mådera, 2012, pag. 71). Questa presa di coscienza non deve limitarsi a giustapporre o sommare le storie di cui la singola esistenza si riconosce intessuta, ma si gioca tutta sulla capacità di armonizzarle, reinterpretandole come si dice, per tornare alla metafora musicale di Kundera, di un musicista o un direttore d’orchestra che pur eseguendo un brano classico, al quale rimangono fedeli, ne rinnovano il senso in forme inaudite nelle quali è possibile riconoscere la loro personale espressione. Questa operazione – di *variazioni sul tema* – può apportare evoluzioni di senso così significative che possono non solo rinnovare il mito, ma operare persino quella che Bernhard non esita a definire una vera e propria “*demitizzazione*” in virtù della quale, pur restando “*il fondamento dell’esistenza umana*”, il mito non viene più avvertito come “*un destino cieco e inesorabile*” (E. Bernhard, op. cit., pag. 152) al quale sembrerebbe impossibile sottrarsi, ma compreso come orizzonte di senso a tonalità affettiva e archetipica capace, se consapevolmente scelto ed elaborato, di intradare verso il proprio personale processo d’individuazione. Rintracciamo in questa situazione un’esperienza privilegiata di senso nella quale non solo il soggetto si riconosce come iscritto in una dimensione che lo trascende, ma sceglie di fondare, proprio in questo movimento di trascendenza della propria centratura egoica, la costruzione e la realizzazione della propria identità in forma non più tautologica, spingendola oltre i rischi di una sterile *ipseità* (M. Montanari, 2013; P. Ricoeur, 1983; M. Zambrano, 1986). In questo movimento di apertura alla trascendenza, che si rivela immanente all’esistenza e si palesa come capacità di stabilire delle connessioni con qualcosa di più grande dell’io, grazie ad un personale movimento di espansione e coappartenenza del soggetto che si scopre parte del più vasto ordito di tutto ciò che esiste, l’individuo impara, da una parte, a ridimensionare l’importanza dell’io, che smette di considerarsi centro del proprio mondo e, dall’altra, realizza finalmente il suo naturale desiderio di sentirsi parte di una vicenda e di una narrazione più grandi di sé.

Ne *L’insostenibile leggerezza dell’essere*, questo desiderio assume in Tereza la forma del destino che le si rivela attraverso quella che le sembra essere una serie di significative coincidenze nelle quali scorge una segreta affinità elettiva con Tomas, lo sconosciuto che sta improvvisamente monopolizzando la sua attenzione (era seduto sulla stessa panchina sulla quale si era seduta lei il giorno prima, entrambi con un libro in grembo – “*segno di riconoscimento della confraternita segreta*” - ; mentre la chiamò al tavolo per ordinare qualcosa, la radio suonò Beethoven, autore che Tereza legava all’immagine del mondo che agognava; quando le chiese di mettere tutto nel suo conto, lei notò che il numero della sua stanza era lo stesso della casa in cui aveva vissuto con i propri genitori ed era anche l’ora esatta in cui avrebbe staccato dal lavoro, ecc). Tereza

“in quell’istante capì (gli uccelli delle coincidenze si erano posati sulle sue spalle) che quello sconosciuto le era destinato” (M. Kundera, 1984, pag. 58).

Per quanto assurdo possa sembrare, la composizione della nostra narrazione biografica si gioca proprio in questa capacità di ricercare ed intessere un filo conduttore che, per quanto fantasioso, si riveli in grado di collegare i singoli eventi significativi della nostra vita in una composizione armoniosa secondo quelle che Kundera chiama *“le leggi della bellezza”* destata, in questo caso, dalle coincidenze. Certo: il rischio, impossibile da non correre, è sempre quello di raccontarsela; tuttavia, senza entrare nella validità dei criteri di significazione propri di Tereza, (sulla funzione significante delle coincidenze cfr. S. Freud, 1919 e C. G. Jung, 1952) scorgiamo in questo movimento di *composizione della propria storia*, a partire da episodi che appaiono significativi perché sembrano inscrivere quanto accade in un disegno capace di comporli armoniosamente, una modalità tipica di composizione della propria storia. Può darsi, come ipotizza Màdera, che in esso non si debba scorgere altro che *“il bisogno umano di mitizzare, per salvarsi dalla minaccia del nulla”*, ovvero, *“dal sentimento annichilente di rimanere una quantità trascurabile dell’esistente”* che verrebbe ribilanciato dall’impressione *“di affacciarsi ad una realtà che ci eccede da ogni lato, ma che insieme ci contiene”* (R. Màdera, 2012, pag. 71) ; ma si tratterebbe, non di meno di un bisogno profondamente umano, perché se l’uomo è un animale razionale non lo è certo perché si comporta razionalmente, ma perché per vivere ha bisogno di scorgere una ragione in ciò che accade, se possibile, riconnettendo tutto in uno sguardo d’insieme, in una specifica, e più o meno strutturata, visione del mondo. Se questa costruzione di senso non avviene su basi logico-scientifiche la si può correttamente ascrivere al “mito” considerato come forma di spiegazione di eventi in senso semiotico-narrativo che diviene idea guida del quotidiano, ma nella prospettiva junghiana esso è anche sempre manifestazione archetipica dell’inconscio, elemento strutturante della psiche, che *“traduce idee universali e in perenne e continuo rinnovamento nell’umanità”* (C. G Jung, 1912-1952; per una griglia analitica delle possibili interpretazioni e declinazioni del concetto di mito in senso antropologico, filosofico, letterario e psicoanalitico, si veda il bel saggio di Ileana Chirassi Colombo, 2005, pp. 128-130). Per la composizione della propria storia non ha alcuna importanza che il mito sia fondato o meno, verosimile o assurdo, ma che sia avvertito come espressione significativa del nostro più autentico modo di essere o, per lo meno, espressione rivelativa di una parte di noi che chiede di essere vista, riconosciuta ed integrata.

Per tornare alle potenzialità individuative della comprensione della propria mitobiografia e valutare in che modo esse intervengano non solo sull’idea che l’individuo ha di se stesso e sulla sua personale visione del mondo, ma riorganizzino l’intera rete di relazioni che la intessono, farò riferimento, in forma breve e necessariamente approssimativa, ad alcuni specifici momenti del percorso di analisi filosofica, durato poco più di due anni, di una persona che chiamerò Milena. (M. Montanari, 2014, pp.179 – 192).

La storia di Milena

Milena è una donna di quarantaquattro anni, si veste in maniera elegante e seducente: indossa camicie con generose scollature, scarpe di vernice a tacco alto, gonne corte, spesso *tailleurs*, si trucca in maniera pronunciata, insomma, chiede di essere vista, probabilmente per compensare la scarsità di attenzioni affettive di cui lamenta l’assenza

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

L'amore, pur sincero, che Milena prova per i suoi cari sembra riguardare più il suo ideale dell'io che i sentimenti nei loro confronti e, ad ogni modo, appare fortemente condizionato da uno spropositato principio di prestazione che assume la forma di una “cura inautentica” (M. Heidegger, 1927, pp. 157-158) che sottrae spazio agli altri, li espelle dalle loro vite, li fa sentire incapaci e, in forma inconsapevole e dissimulata, crea una dipendenza nei suoi confronti che trova forse nella loro scarsa disponibilità alla collaborazione, l'unica forma di difesa nei confronti di una madre fagocitante, e la sola modalità di affermazione di uno spazio autonomo e personale. A questa modalità di cura Milena affianca anche una particolare concezione dell'idea di amore sacrificale, attivando, direbbe Nietzsche, due dinamiche che pongono gli altri in una ricattatoria condizione di debito infinito (F. Nietzsche, 1887). Milena parla spesso d'amore, specie del fatto che non si sente adeguatamente ricambiata dalle persone che ama; le chiedo allora se ci sia - facendo magari riferimento ad un libro, ad una canzone o ad un film - una definizione d'amore nella quale sente di potersi riconoscere; mi cita sicura la celebre massima di *Love Story*: *“amare significa non dover mai dire mi dispiace”* e ne dà una lettura supererogatoria in odore di delirio di onnipotenza: se ami davvero una persona e sei disposta a fare tutto per il suo bene, saprai essere in grado di non deluderla mai; se sei costretto a scusarti, non hai fatto abbastanza, non hai saputo amare. Nonostante si professi convintamente cattolica, Milena ignora completamente l'insegnamento evangelico del Cristo che, rivolgendosi ad una peccatrice, dice *“le sono perdonati i molti peccati perché ha tanto amato, invece colui al quale si perdona poco, poco ha amato”* (Luca, 7,47) e tende a legare l'amore al principio del merito - *“non meritano il mio amore, oppure, non merito questo”*, le capita spesso di dire - e all'ideale dell'infallibilità-onnipotenza.

L'idea dell'amore sacrificale è mitobiograficamente radicata nella maniera nella quale ha recepito il messaggio cristiano e trova un cruciale punto d'innesto nel modo in cui sua madre, alla quale Milena era simbioticamente legata, reagì al dolore per un tumore alle ossa che, negli ultimi due anni di vita, la costrinse a letto. Quando i dolori si facevano particolarmente acuti, la donna si rivolgeva a Dio pregandolo, non di farli

cessare o di farla morire per non soffrire ulteriormente, ma di accogliere la sua personale passione come un sacrificio volontario in cambio della promessa di risparmiarlo, in futuro, ai suoi familiari - come se ogni famiglia avesse un monte-sofferenze prestabilito di cui rendere conto ad un Dio vampiro, del quale lei si offriva volontariamente di farsi carico per intero, cumulando anche le quote destinate ai figli.

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

Mi parve via via sempre più evidente che il convincimento di doversi dedicare agli altri sino a sacrificare la propria vita, come Milena stava in qualche modo facendo, rispondeva più ad un’istanza morale imparentata con questa vicenda, che ad un autentico moto dell’anima e, dunque, non le procurava alcuna gratificazione, se non quella, inconsapevole, del godimento masochistico. Nei panni della *Grande Madre mediterranea*, così ben descritti da Bernhard, (Id, 1992, pp.168-179.) Milena si rivolgeva spesso a ciascuno dei suoi uomini con l’espressione “*poverino*” – il padre, vedovo, aveva un figlio “*complicato*” ed era rimasto zoppo per una poliomielite in tarda giovinezza; il fratello era da sempre depresso ed aveva sposato un’arpia; il compagno, che aveva conosciuto quando dormiva in un’auto, era stato costretto ad emigrare dall’Argentina fuggendo da una storia di grande povertà, finanziaria ed affettiva, ed era solo al mondo; il figlio aveva dovuto subire, sin da quand’era piccolo, troppe angherie delle quali Milena si sentiva responsabile – le liti con il padre prima, le tensioni in famiglia poi, i costanti sbalzi d’umore della madre per i quali, già a sedici anni, Milena era stata mandata in terapia a curarsi “*l’esaurimento nervoso*” - ma alla compassione si aggiungeva il lamento per il loro comportamento che viveva indossando, a sua volta, i panni della vittima.

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

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

Arrivati a casa, il padre ha un improvviso peggioramento e vomita sangue. Milena mi racconta di “*essere andata in panico*”, tuttavia resta iperefficiente: soccorre il padre e lo mette a letto; chiama l’ambulanza e spiega che cos’è successo; telefona alla ragazza del figlio, che sta male, perché non resti solo e non si spaventi; chiama il proprio compagno

perché l'aiuti; pulisce casa, anche dal sangue, cosicché gli infermieri non debbano trovarla sporca. È talmente agitata che quando arriva il personale paramedico uno di loro, dopo averle ripetutamente chiesto di calmarsi, le dà uno schiaffo e le intima di chiudersi in una stanza per non ostacolare le operazioni di soccorso. Il compagno, appena arrivato, dà ragione al personale paramedico perché Milena è davvero sconvolta. Tuttavia sale in macchina e segue l'ambulanza che porta il padre in ospedale dove si ritrova sola perché il compagno è rimasto a casa per tenere compagnia al figlio.

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

Dopo un po', tuttavia, incrocia lo sguardo del padre che le sorride amorevolmente con un'intensità ed un'autenticità propria di quei momenti in cui ci si sente nudi di fronte alla vita e alla possibilità della morte. Lei gli restituisce lo stesso sguardo e viene attraversata da un'improvvisa commovente felicità: in silenzio, padre e figlia si rallegrano di essersi ritrovati e riconosciuti; sanno che non si perderanno più. La gioia che li pervade non nega affatto la gravità della situazione ma, in qualche modo, la trasvaluta, riconoscendosi più forte del male. In quella situazione Milena pensa al fratello, ed è colta da una sincera compassione nei suoi confronti: è per il suo bene che le dispiace che non possa trovarsi lì a condividere con lei l'intensità e, mi dirà, – per quanto paradossale possa sembrare – la bellezza di quei momenti nei quali sente di riconciliarsi con tutto e con tutti, e spera che non se ne abbia a pentire. Lei invece c'è, e non vorrebbe essere in nessun altro posto al mondo. Scopre così, per usare le parole di María Zambrano, che talvolta *“l'amore, che è desiderio di paradiso, obbliga a scendere agli inferi. Come se nella confusa condizione umana si trovasse un residuo di paradiso, un paradiso non distrutto, che si trova a sua volta nell'inferno”* (M. Zambrano, 1955, pag. 285).

Conclusioni

Nella restituzione che le farò a termine del suo racconto, dirò a Milena che in quell'occasione ha sperimentato la trascendenza del negativo grazie alla trascendenza dell'ego (R. Màdera, 2012 e M. Montanari, 2013). Dopo averle spiegato che cosa intendo con queste espressioni, le chiedo se ha l'impressione di averle vissute altre volte e, ricevuta una risposta positiva, l'invito a ripensare a quale sentimento le associa. Il risultato, seppure con una veemenza ed una drammaticità minori rispetto al recente episodio del padre, è sempre lo stesso: in ogni situazione di trascendenza Milena racconta di essersi sentita pervasa da una sorta di insolita gratitudine che pone in secondo piano ogni motivo di scontento. Come coglie perfettamente María Zambrano:

“Questi momenti straordinari hanno la virtù di far sparire all'improvviso tutto ciò che la persona che li vive riteneva importante, e così il solco dei suoi pensieri resta come annegato in un mare che lo invade. Quando si è usciti da questa situazione si è differenti da prima, si è in un certo senso «altro». Altro che è, senza dubbio, più «se stesso», più autenticamente se stesso di prima. La parola giusta è quella di iniziato; di colui che ha attraversato alcune situazioni di estremo dolore, di estrema difficoltà o di fortuna estrema, ha sofferto un'iniziazione” (M. Zambrano, 1986, pp. 110-112).

Per quanto straordinari, nel senso di capaci di sovvertire l'abituale modalità di percepire e concepire se stessi ed il mondo, simili momenti sono alla portata di tutti; la questione che, come analisti filosofi, ci sta a cuore è come provare a stabilizzare gli effetti trasformativi e rivitalizzanti dell'*insight* che veicolano perché, come ciascuno di noi avrà sperimentato, per quanto intensa e chiara possa essere la verità di senso che sperimentiamo in certi momenti che possono realmente determinare una conversione ed un'iniziazione ad un diverso modo di aprirsi al mondo e alla vita, prima o poi l'esistenza ci risucchia nelle dinamiche della sua inerzia e diventa difficilissimo restare sintonizzati con la tonalità emotiva e la visione del mondo proprie della nostra personalissima illuminazione. L'analisi filosofica si propone di tesaurizzare queste esperienze e di tenere vivo il ricordo delle possibilità in esse espresse e la consapevolezza che esse hanno fatto sorgere in chi le ha vissute, utilizzandole in analisi come si farebbe con un sogno guida. Come si evince anche dal caso di Milena, questo convincimento non ci porta a forzare gli analizzanti verso l'adozione di questo punto di vista; il nostro intervento formativo, rispetto a questo aspetto, si limita a favorire la comprensione della fecondità di simili esperienze quando l'analizzante autonomamente le sperimenta e le riconosce come cariche di significato.

Tuttavia, il punto di vista che l'individuo guadagna quando trascende la propria centratura egoica non viene né proposto né, tanto meno, perseguito come la prospettiva corretta da adottare in ogni circostanza per inquadrare la realtà. La trascendenza dell'ego non costituisce, infatti, il punto esatto sulla realtà da adottare stabilmente, ma lo strumento principe per permettere al soggetto di non rattrappirsi in un'unica modalità di apertura al mondo che tende sempre più ad assumere forme narcisistiche. Un ulteriore cenno all'evoluzione dell'analisi di Milena può esserci d'aiuto.

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

Il giorno dopo il padre fu dimesso. Naturalmente Milena andò a prenderlo: era così visibilmente contenta che tutto si fosse risolto per il meglio e che potesse finalmente riportarlo a casa che gli infermieri, vedendola, dissero al padre: “*Ha visto come le vuole bene sua figlia!? È proprio fortunato!*” Al che il padre rispose: “*E voi non avete ancora visto il maschio!*”.

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

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

Il cambio di prospettiva (teologica, potremmo dire) permise a Milena di vivere una diversa modalità di realizzarsi dentro il mito cristiano, aprendogli un nuovo orizzonte di senso e di possibilità d'esistenza come accade, secondo Richard Rorty, ogni volta che si cambia paradigma o, come preferiva esprimersi lui, vocabolario (R. Rorty, 1991), rinnovando, non solo la sua visione del mondo e, almeno parzialmente, il suo modo di relazionarsi con gli altri, ma il mito stesso che l'abitava e nel quale Milena voleva continuare a muoversi. In questo modo, non solo Milena smise – seppure non del tutto – di riconoscersi in un mito che non era suo ma della madre, ma demistificandolo, gli diede nuova linfa vitale, rinnovandone il significato secondo criteri più autenticamente suoi e maggiormente consonanti al suo tempo, rispetto a quello della madre. È questo, del resto, spiega Jung, l'unico modo in cui ci si può prendere cura del mito che ci sta a cuore: “Un mito [...] è destinato a morire se la verità vivente che esso contiene inizia ad essere oggetto di fede. Perciò è necessario, di tanto in tanto, rinnovare la sua vita con una nuova interpretazione. Il che significa riadattarlo al mutevole spirito dei tempi. [...] Il mito deve essere nuovamente raccontato in un nuovo linguaggio spirituale, perchè neanche oggi si può mettere il vino nuovo in otri vecchi” (C. G. Jung, 1912, pp. 426-27).

Bibliografia

- C. Baracchi, 2015. “Il fantasma dell'anima e alcune sue storie”, in C. Mirabelli e A. Grandini (a cura di), *Philo. Una nuova formazione alla cura*, Ipoc, Milano.
- G. Bateson, 1979. *Mind and Nature*, Dutton, New York, tr. it., 1986, *Mente e Natura*, Adelphi, Milano.
- E. Bernhard, 1992. *Mitobiografia*, Adelphi, Milano.
- I. Chirassi Colombo, 2005. “Il mito e il novecento”, in N. Spineto (a cura di) *Interrompere il quotidiano. La costruzione del tempo nell'esperienza religiosa*, Jaca Book, Milano.
- S. Freud, 1919. *Das Unheimliche*, Vienna, tr. it., 1991, *Il perturbante*, Edizioni Theoria, Roma-Napoli.
- M. Heidegger, 1927. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübinge; tr. it., 1990, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano.

- C. G. Jung, 1952. Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge, tr. it., 1976, Sincronicità, in Opere, vol. 8, Bollati Boringhieri, Torino.
- C. G. Jung, 1912 – 1952. Symbole der Wandlung”, tr. it., 1969 – 1993, Simboli della Trasformazione, Opere, vol.5, Bollati Boringhieri, Torino.
- C. G. Jung, 1912. Das Symbolische Leben; tr. it., La vita simbolica, Opere vol. 18.
- M. Kundera, 1984. Nesnesitelná lehkost bytí, tr. it., 1989, L’insostenibile leggerezza dell’essere, Adelphi, Milano.
- R. Màdera, 2003. “Filosofia come esercizio e come conversione”, in R. Màdera, L. V. Tarca, La filosofia come stile di vita, Bruno Mondadori, Milano
- R. Màdera, 2012. La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- R. Màdera, 2013. Una filosofia per l’anima, Ipoc, Milano.
- A. Michaels, 2001. Poems, tr. it., di F. R. Paci, Quel che la luce insegna, Giunti, Firenze.
- S. A. Mitchell, 1988. Relational Concepts in Psychoanalysis. An Integration, Harvard University Press, London; tr. it., 1993, Gli orientamenti relazionali in psicoanalisi, Bollati Boringhieri, Torino.
- M. Montanari, 2013. Vivere la filosofia, Mursia, Milano.
- M. Montanari, 2014. “L’amore come esercizio spirituale”, in Spiritualità e psicologia del profondo, Rivista di psicologia analitica nuova serie, vol. 90/2014, n. 38, Roma, pp. 179-192.
- F. Nietzsche, 1887. Zur Genealogie der Moral, tr. it., 1993, Genealogia della morale, Adelphi, Milano.
- P. Ricoeur, 1983. Temps et récit, III, Seuil, Paris; tr. it., 1987, Tempo e racconto, Jaca Book, Milano.
- R. Rorty, 1991. Essays on Heidegger and Others Philosophical Papers, vol. 2, Cambridge University Press; tr. it., 1993, La filosofia come scienza, come metafora e come politica, in Scritti Filosofici II, Laterza, Roma-Bari.
- M. Zambrano, 1986. Notas de un metodo, Mondadori, Madrid, tr. it., Note di un metodo, Filema, Napoli.
- M. Zambrano, 1955. El hombre y lo divino, Fundación María Zambrano, Vélez-Málaga; tr. it., 2009, L’uomo e il divino, Ed. Il lavoro, Roma.