

Immagini prospettiche della cura. A mo' di postfazione

Maria Ilena Marozza

Il filosofo è l'uomo che si risveglia e che parla.

M. Merleau-Ponty¹

Noi psicoterapeuti dovremmo essere veri filosofi o medici filosofi, anzi lo siamo già anche se non vogliamo ammetterlo, poiché una distanza troppo grande divide ciò che noi facciamo da quello che all'università viene insegnato come filosofia.

C.G. Jung²

Non a caso questo numero di «Atque», che intende rilanciare il tema di fondo intorno al quale la rivista si è mossa in tutti questi anni, è dedicato alle figure della cura, e ai modi in cui esse si definiscono nelle varie pratiche filosofiche e psicoterapeutiche. La cura infatti, a partire già dal suo originario significato d'intenzionalità solerte e premurosa verso un oggetto – o meglio, nel nostro caso, verso un *alter ego* – si dispone elettivamente in quello spazio intermedio, in quel *tra* intersoggettivo in cui tali pratiche si generano, si costituiscono e si differenziano reciprocamente. Parlare della cura, come risulta in modo esemplare dal dialogo proposto da Fabrizio Desideri tra un monaco filosofo e uno scrutatore terapeuta d'anime, significa propriamente parlare di quei materiali tra filosofia e psicoterapia che, come in apertura di fascicolo ricostruisce e argomenta Paolo Francesco Pieri, costituiscono la ragione d'essere di «Atque».

La cura nasce accovacciata nella relazione umana, intrisa della tensione etica che costituisce il rapporto interpersonale, attraversata dai rapporti di potere, interessata ai modi della libertà e della giustizia, necessitata a occuparsi dei criteri della verità e dell'efficacia, obbligata a ricercare una tecnica per esercitarsi, stimolata a confrontarsi con la verifica della sua validità, aperta ad apprendere dall'esperienza e a far tesoro delle disconferme. La cura, dunque, è essenzialmente una dimensione della prassi umana in cui ogni competenza tecnica rimanda a una scelta e a un valore, ogni gesto è inserito in un linguaggio e in un contesto di vita, ogni effetto è significato nel suo dispiegarsi nel sociale e nel politico.

Per cogliere però la fecondità di questi innesti è necessario compiere un passo indietro rispetto alle specificità disciplinari, cercando di tornare verso le loro dimensioni meno differenziate. Perché se è vero, come scrive Mauro La Forgia in apertura del suo saggio, che sembra a prima vista impossibile immaginare come possano venire a un confronto una filosofia a vocazione speculativa e disinteressata e una psicoterapia fortemente dedicata a finalità operative, bisognerà che, per cogliere il potenziale generativo esercitato dalla congiunzione *atque*, si vada a ricercare tale possibilità più vicino ai luoghi di esordio dei saperi disciplinari. Sarà dunque indispensabile chiedersi *quale filosofia* potrà mai interloquire con la psicoterapia, ma anche *quale* sarà quella *psicoterapia* che si aprirà a un dialogo fecondo con la filosofia. Per quest'ultima è La Forgia stesso a rispondere evocando quegli psicoterapeuti, di qualunque formazione essi siano, che si sono proposti di non chiudersi nei propri tecnicismi né in un pragmatismo spicciolo, e che hanno accettato di interrogarsi su quegli sfondi in cui la loro pratica è radicata, cercando nel contempo rigore descrittivo e linguaggi capaci di esprimere non riduttivamente la propria esperienza.

Dal versante della filosofia la risposta potrebbe invece darcela Maurice Merleau-Ponty quando, nella sua splendida lezione inaugurale al *Collège de France*, osserva che la filosofia deposta nei libri ha ormai cessato di interrogare gli uomini. Di conseguenza, il potenziale «insolito e quasi insopportabile» che caratterizza il sorgere della filosofia ha finito per rimanere nascosto «nella vita decorosa dei grandi sistemi».³ Per ritrovare la capacità generativa di quel potenziale c'è bisogno, osserva Merleau-Ponty, di ricordarsi di quell'uomo ricono-

sciuto da tutti i filosofi come patrono della filosofia, «un uomo che non insegnava, quanto meno da una cattedra di stato, che si rivolgeva a coloro che incontrava per strada e che ha avuto delle difficoltà con l'opinione pubblica e con i poteri statali»:4 Socrate.

Figura 1. Epimeleia eautou

L'interrogazione socratica è forse il miglior esempio di quell'innesto che definisce il terreno comune della filosofia e della psicoterapia, almeno quando queste pratiche del pensiero e della cura accettino di ritornare *disarmate* verso la loro ragione d'essere primitiva. Perché è proprio questo disarmo che consente di vedere come il gesto originario della cura coincida con un'apertura al conoscere che, mentre si dissocia dalla scontatezza del sapere, si lascia ogni volta interrogare da quel *ti esti* che scaturisce dalla novità dell'esperienza, riconoscendone la priorità.

E ancora a Socrate, al suo *epimeleia eautou*, dobbiamo tornare per cogliere l'esigenza che fa sì che questa domanda non generi una risposta indifferente a chi la pone, ma apra piuttosto la strada a quella pratica antica conosciuta come *cura di sé*: una pratica che considera inseparabile il pensiero dall'affondo nella vita umana, che non tenta di sottrarsi all'emozione spaesante generata dalla provocazione dell'incontro con la propria o altrui alterità, e che non dà mai come scontata, o esaurita, la conoscenza di quell'*altro* che in primo luogo si presenta nel disorientamento patico dell'incontro.

La cura di sé, così come la propone Socrate, *Socrate il Tafano*, ha dunque a che fare con quel pungolo – sorprendente, fastidioso o doloroso – che costringe a svegliarsi e ad attivare le proprie risorse per generare una risposta autentica: una risposta, cioè che voglia almeno intenzionalmente avere a che fare con la verità, con tutti i limiti, i vincoli, le restrizioni e le approssimazioni che questa intenzione dovrà incontrare. Una risposta che, come la intende Socrate, *Socrate il Parresiastes*, pretende di dire la verità non certo nel modo apodittico del fondamentalismo che pretende di sapere già, ma nel modo plastico, minimale e profondamente etico della ricerca di una congruenza tra il proprio discorso e il proprio stile di vita, tra l'enunciazione del

logos e la singolarità incarnata del *bios*, nella considerazione che sia proprio *la pratica del dire il vero* – fastidiosa, dolorosa, pericolosa – a esser produttiva della trasformazione della soggettività.⁵ Senza che vi sia perciò alcun predominio della verità sull'esistenza, poiché, come diceva anni fa uno psicoanalista filosofo, qui non si tratta di una verità che esista bell'e fatta già da prima di essere trovata, quanto di una verità che si configura durante la ricerca, che nasce strettamente intrecciata con i valori che attraversano lo sviluppo umano, nella forma di una *verità che sostiene l'esistenza*.⁶

Si delinea, in questo percorso, un intreccio tra interrogazione filosofica e ricerca di sé in cui, come dice nel suo saggio Carlo Sini, l'aver cura del sapere appare indistricabile dalla cura e dalla genealogia del soggetto che di esso si occupa: e dunque si tratta in primo luogo di non dimenticarsi mai di sé stessi nell'esercizio delle proprie pratiche di sapere, per evitare di cadere in quella sorta di incantesimo che fa sì che le parole e i saperi esercitino sul soggetto una dominazione superstiziosa.

Oppure, come sembra suggerire Marino Rosso nel suo corpo a corpo con il pensiero wittgensteiniano, si tratta di radicalizzare la portata terapeutica, e profondamente antidogmatica, di quel sofisticato *ritorno alla semplicità* che valorizza lo sguardo silenzioso sulle cose della vita, ponendo il soggetto di fronte alla differenza tra i propri, molteplici modi di parlare e una muta espressività.

E dunque si tratta in fondo di riconoscere l'esercizio filosofico come pratica di vita e di parola di un sapere sempre in esercizio e in transito, di un sapere iscritto sul fondo silenzioso della nostra vita, radicato in un silenzio sempre tradito, sempre mancato, sempre trasferito nei nostri discorsi, ma sempre vivo e pronto ad alimentarli ancora.

Non è difficile, in questa proposta di un sapere che si sviluppa coerentemente alla cura della propria esistenza, sentir risuonare le parole di Ludwig Wittgenstein, quando angosciosamente si domandava in che modo potesse egli essere filosofo se non era un uomo decente; così come non è difficile richiamare alla mente la forte idea freudiana del legame inscindibile tra terapia e ricerca, che sottomette l'euristica della cura all'etica della ricerca della verità.⁷ Nonostante le profonde divaricazioni nel pensiero dei due viennesi, e nonostante la profonda differenza nella qualità dei loro enunciati – più drammaticamente attraversato da un compito impossibile, quello di Wittgenstein, più

propedeuticamente asintotico quello di Freud – il principio generale che situa la cura tra la trasformazione di sé e la produzione di pensiero è per essi chiaramente delineato.

Figura II. Pathei mathos

Un'altra considerazione resta implicita nell'inizio di questo percorso di cura: non c'è poi tanta libertà nel decidere di pensare, così come non ce n'è nel risvegliarsi o nell'iniziare una psicoterapia. All'inizio c'è un pungolo – la puntura di un tafano, un dolore, un'inquietudine, uno stupore, uno spaesamento –, qualcosa insomma che rende *necessario* rispondere a uno stimolo avvertito come turbamento emotivo. Aver cura di sé, aver cura del sapere, sono cioè *azioni impegnate*, azioni che hanno a che fare con quella serietà del vivere che viene percepita quando si avverte come necessaria l'assunzione di una propria responsabilità nel rispondere alla provocazione dell'esperienza, rifiutando un adeguamento compiacente a identità o a saperi stereotipati assimilati passivamente.

Si tratta dunque di un modo che, come sottolinea nel suo saggio Remo Bodei, riconosce l'esigenza del filosofare non tanto, o non soltanto, nella meraviglia, quanto nel dolore, in quell'esposizione del vivere che spinge a privilegiare il rimedio filosofico come cura della condizione umana. Un modo che è stato riconosciuto dal Freud più empirico nell'esperienza angosciosa dell'*Unheimliche* – lo spaesamento che segnala la presenza dell'estraneo nel cuore della nostra domesticità – che costituisce l'inizio e la motivazione autentica della cura, e che obbliga chiunque voglia imparare dalla propria esperienza a non evitare il confronto con quei sentimenti oscuri e dolorosi in cui ci si può perdere ma da cui dipende anche la possibilità di uno sviluppo individuale. Un modo di cui possiamo in fondo rintracciare le radici nell'eschileo *pathei mathos*,⁸ l'apprendere attraverso il dolore, e che veramente può essere assunto come un tronco comune condiviso dal pensiero filosofico e da ogni genuina prassi psicoterapeutica. Un modo dunque che attraversa la storia della filosofia, intrecciando il pensiero all'esistenza, ma che costituisce, al di sotto delle tante novità di forma e di tecnica della psicoterapia, il *leit motiv* di fondo di una mo-

dalità di cura in cui il dolore, ben lungi dall'essere un disvalore, è un passaggio necessario per ogni nascita, per ogni nuova acquisizione, per ogni conquista del pensiero o dell'esistenza individuale.

Di questo modo il saggio di Alessandro Pagnini offre una rappresentazione particolarmente raffinata, nel condurre l'attenzione sui substrati affettivo sensoriali e sulle loro modulazioni agenti nei rituali di cura, così come nelle narrative che li accompagnano. Nel riesaminare il senso dell'efficacia simbolica, Pagnini ci conduce ben oltre lo strutturalismo linguistico levi-straussiano, portandoci ad apprezzare, piuttosto che il valore cognitivo legato al significato delle narrazioni, il contenuto patico che attraverso esse viene mediato. Si tratta, in questo senso, di dare rilievo a quella sensorialità, a quegli sfondi emozionali, a quei ritmi, a quei gesti che accompagnano l'*esperienza di cura*, e che, potremmo dire, costituiscono le forme della vita sensibile e corporea sulla quale s'innesta la capacità linguistica e narrativa.

Emerge pienamente, in questo discorso, la complessità dei rimandi tra il piano originario del sentire e i livelli del rappresentare, insieme alle loro diverse, e per molti versi reciprocamente intraducibili, qualità espressive e significative. Ma specialmente emerge che il linguaggio, con le funzioni significative che gli appartengono, non potrà mai svolgere un'autentica funzione curativa, se artificiosamente separato dal fluire della vita e dal suo *pathos*, se privato cioè di quelle tonalità qualitative dei vissuti affettivi e corporei nelle quali si modula e continuamente si trasforma la nostra esperienza.

Ed è evidente che, in questa accezione, il *pathei mathos* assume configurazioni molto più ampie e radicali rispetto all'accezione classica – non priva di qualche sfumatura moralistica – del *nihil sine dolore*, aprendo piuttosto la strada verso una concezione incarnata, e profondamente radicata nella concretezza dell'esperienza, della conoscenza umana.

Figura III. Mancanza

Questa apertura del pensiero filosofico e scientifico verso la conoscenza emozionale e sensibile sembrerebbe però incontrare una particolare contraddizione nella nostra contemporaneità. Si tratta infatti

di un modo che, come ricorda Alfonso Maurizio Iacono, sembra essere alquanto impopolare in un'attualità che non riesce neanche più a distinguere tra una sana tristezza e una patologica depressione, con la deleteria conseguenza di annichilire il valore del confronto con la malinconia, senza il riconoscimento della quale la cura di sé diviene narcisistica autoreferenzialità e la cura dell'altro ipocrisia e falsità.

Tornano a questo proposito in mente le parole di Michel Foucault che, citando Plutarco, mette in opposizione la cura trasformativa di sé intrinseca alla pratica della *parresia* con l'adulazione e l'autoinganno tipiche della *philautia*, l'amore di sé stessi, che conduce a compiacersi nell'autocontemplazione di un sé "pieno" scotomizzando ogni dolorosa mancanza.⁹ In questa opposizione si compie un passaggio importante, che allontana decisamente la cura di sé da eroici agonismi e da trionfanti complimenti, prospettando viceversa una visione della cura come accudimento di una costitutiva fragilità, di una mancanza originaria, di una perdita che segna l'inizio della vita umana. La cura non punta dunque alla restaurazione di un sé perfetto e autosufficiente, ma a rendere tollerabile la mancanza sulla quale è incardinata la condizione umana. Come ci ha insegnato Freud, sono le esperienze fondamentali della separazione e della perdita ad attivare la capacità della vita psichica di sopravvivere attraverso il fantasma: il lavoro del lutto per la perdita di un sé illusoriamente perfetto o per la scomparsa di un oggetto d'amore costituisce la migliore risorsa della soggettività per utilizzare creativamente il vuoto dell'assenza. Proprio nella sofferenza della malinconia, non intesa in senso psicopatologico, ma come sentimento memore dell'ineluttabilità del limite e della perdita, si struttura il confronto con l'unica verità evidente e costitutiva della vita umana, quella fondamentale e irrisolvibile *mancanza*, quell'*assenza* a partire dalla quale ci sforziamo di essere, di parlare, di conoscere. Una mancanza originaria, dunque, ma continuamente reiterata nella storia delle nostre perdite, una mancanza sulla quale s'incardina la necessità vitale della cura.

Bodei ricorda ancora le diverse euristiche del dolore, irrisolvibile nel tragico, aperto alla redenzione nella tradizione ebraico-cristiana, assoggettato alla conoscenza nella filosofia occidentale, per concludere con la constatazione della perdita della fiducia, in questa nostra epoca delle "passioni tristi", nella possibilità che la sof-

ferenza umana possa esser curata attraverso la conoscenza. Sembra che oggi prevalga piuttosto una strategia di rapido afferramento e consumo di un piacere evanescente, e di torpida, passiva sopportazione di un dolore opaco, insignificante e senza redenzione. E certamente ogni psicoterapeuta ha quotidianamente a che fare con questa situazione, quando constata la difficoltà di far intendere ai suoi pazienti come il dolore possa anche essere una domanda, e come sia necessario concedere a esso tempo e parola.

Dobbiamo allora forse concludere che in questa società dello spettacolo, dell'esibizione estetizzante e della rapidità non ci sia più spazio né valore per una modalità di cura di sé e dell'altro che predilige il tempo dell'attesa, che riconosce l'importanza vitale dell'angoscia, che valorizza lo sforzo doloroso dell'elaborazione personale e che esige la capacità di pensare criticamente per emanciparsi da ogni forma di identità compiacente? O dobbiamo essere più sottili e attenti nel percepire i nuovi modi in cui la domanda di cura prende forma, più disposti a occuparci delle trasformazioni del senso della nostra identità, più aperti a considerare come le attuali "tecnologie del sé" richiedano approcci più complessi, meno legati a forme standardizzate su modi più tradizionali di concepire l'identità?

Figura IV. Corpo

Il saggio di Adriano Fabris ci aiuta a compiere questo passaggio, quando ricorda che nella nostra epoca la cura di sé coinvolge non solo la psiche, ma principalmente il corpo, poiché il senso della propria identità non coincide più con la supremazia di un io agente e autoriflessivo. L'identità si costituisce in un continuo divenire attraverso pratiche di produzione di sé che trattano il corpo come un oggetto, inserendolo peraltro in una rete di relazioni con gli altri che risultano fin dall'inizio inestricabilmente coinvolti in ogni azione dell'io.

Il corpo dunque, come dimensione esposta all'intersoggettività, allo sguardo altrui e alla manipolazione propria; il corpo che rappresenta ciò che siamo e il corpo che insegue ciò che non siamo; il corpo controllato e il corpo che non possediamo, sfuggente al senso di una nostra proprietà; il corpo che esprime totalmente l'esistenza, che

è immediatamente ed estesamente psichico; il corpo che non contiene, che non nasconde ma rivela ed esibisce: questo corpo polivalente diviene dunque il tema centrale da cui dipendono le trasformazioni nei modi di aver cura di sé stessi.

Ed è proprio questa considerazione del corpo a rendere obsolete alcune grandi immagini sulle quali si sono rette la maggior parte delle pratiche psicoterapeutiche, conducendole a congedarsi definitivamente dalle metafore metapsicologiche dell'interiorità e dell'esteriorità, della superficie e della profondità, a rifiutare i dualismi ontologici e a confrontarsi con altre tematiche che la frammentarietà e la finitezza dell'esistenza corporea rendono rilevanti.

Non a caso dunque molti dei saggi proposti in questo volume rispondono al tema della cura proponendo l'argomento della relazione tra la psiche e il soma, a partire dal saggio di Mario Vegetti, che mostra con efficacia come anche nel pensiero greco, del quale siamo tributari per la concezione della cura, siano presenti sfaccettature molto diversificate nell'intendere la relazione psicosomatica, con differenti valorizzazioni dei fattori biologici, educativi, sociali, politici ed etici.

Ogni semplificazione riduttivista sembra oggi del tutto inadeguata a cogliere le complesse articolazioni di una realtà psicofisica che, come viene ampiamente detto nel saggio di Silvano Tagliagambe, va ben oltre l'idea di una mente incarnata, configurandosi piuttosto negli scambi di confine tra dimensioni biologiche, ambientali, culturali. Abbandonando le vecchie opposizioni, la realtà psicocorporea può essere meglio rappresentata dalle circonvoluzioni di un nastro di Möbius, in cui il dentro non è disgiunto dal fuori, ma si costituisce piuttosto come dentro del fuori: per cui interno ed esterno, mente e corpo, profondità e superficie, soggetto e mondo appaiono, si piegano e si rimodulano continuamente in un movimento aperto e fluido che vede il processo di soggettivazione costituirsi come forma in continua evoluzione.

Allo stesso modo appaiono inadeguate anche le critiche portate dai nuovi monismi neuroscientifici al dualismo cartesiano: a questo proposito la lucida analisi di Luciano Mecacci ci costringe a essere più rigorosi e a liberarci da un pensiero riduttivo sul dualismo, evidenziando la sottigliezza di un discorso molto più consapevole della complessità dei modi di aver rapporto con la realtà corporea. Nella

critica di Mecacci diviene visibile la polidimensionalità dei concetti che usiamo per riferirci all'esperienza mentale, ricordandoci che, insieme alle ipotesi scientifiche monistiche sulle quali pretendiamo di fondare una corretta prassi, abbiamo comunque sempre a che fare anche con descrizioni dualistiche offerte dal senso comune, che restituiscono comunque interpretazioni attive e imprescindibili nel nostro modo di concepire la realtà. E dunque né il realismo scientifico, né il realismo del senso comune possono, singolarmente presi, descrivere nella sua interezza la realtà della nostra esperienza.

Figura v. Gioco

I modi della cura sembrano, a questo punto, davvero complessi e diversificati, non garantiti da un apparato tecnico sicuro, né da un sapere oggettivo, né da una prassi consolidata: essi restano piuttosto tributari della questione etica, che impegna continuamente a interrogarsi sulle qualità di una buona prassi. Probabilmente la sensibilità della nostra epoca si confronta molto più con un senso indeterminato dell'esistenza che con categorie preformate, molto più con un generico spaesamento che con l'angoscia, più con la fragilità del virtuale che con l'impegno del reale, più con il disincanto del meramente possibile che con la durezza del necessario. E dunque lo stile della cura tende a perdere quelle caratteristiche più drammaticamente rivolte all'impegno e alla sofferenza individuale per la conquista di sé, ad abbandonare i racconti di eroici egotismi per declinarsi preferenzialmente attraverso dimensioni apparentemente più lievi e disincantate, che hanno a che vedere con narrazioni più o meno ipotetiche e provvisorie, modulate operativamente durante il processo conoscitivo. La concezione della cura oggi non può più fare a meno del valore della finzionalità e del gioco, dell'immaginazione e dell'invenzione: come scriveva anni fa Aldo Giorgio Gargani,¹⁰ sembra molto più idonea alla condizione odierna l'affermazione che, per quanto possa sembrare assurdo, per diventare sé stessi bisogna *inventarsi*.

E in fondo è profondamente inventivo il tipo di cura di cui parlano Raffaele Popolo e Chiara Petrocchi, quando qualificano in senso terapeutico la capacità di produrre una trasformazione della narrazione su

sé stessi: sembra di sentire su questo punto risuonare le parole di Gargani, quando scriveva che una nuova descrizione di sé stessi assolve al compito paradossale di far diventare quello che si è, a condizione di praticare insieme, al tempo stesso, la scoperta e l'invenzione.¹¹

Si profila dunque una modalità di cura che, più che essere condotta da un io alla ricerca di verità nascoste nel passato, ipotizza piuttosto *giochi di verità* durante i quali un soggetto si va costituendo proprio attraverso le sue pratiche di cura, esercitate tramite un'attività immaginativa, vitale, produttiva, organizzativa di assetti dotati di una stabilità solo provvisoria. Il bambino di cui parla Amedeo Ruberto nel suo saggio si confronta con una casualità che circonda da tutti i lati la sua esperienza, mentre cerca, nella pragmatica serietà del suo gioco, di trovare una regola per imbrogliare il caso, per porre ingegnosamente una barra di cesura che renda interpretabile l'indeterminato e che consenta di continuare a giocare. Il gioco diviene qui un'autentica *macchina per pensare*,¹² che opera definendo una virtuale, immaginaria linea di confine su una continuità fluida e indefinita dell'esperienza diretta, stabilendo una convenzionalità condivisibile, di carattere etico-politico, sulla quale diventa possibile intendersi.

E, in questo senso, il percorso delineato da La Forgia esprime concretamente i passaggi di atteggiamento e di pensiero di una visione della cura che non si è soltanto allontanata da più o meno ingenuo assonanze con l'epistemologia scientifica, che non ha soltanto abbracciato quale propria dimensione operativa la capacità grammaticale e performativa del linguaggio, ma che si è aperta verso quell'innesto virtuoso del linguaggio nella vita vissuta, come dinamismo generativo di soggettività e di conoscenza. Anche qui la psicoterapia opera su un confine finzionale, in una zona germinativa attraversata da sensazioni, affetti, immagini che s'innestano in un linguaggio aperto a raccogliere, definire, rilanciare, condividere gli elementi più immediati dell'esperienza.

Proprio di questa zona germinativa si occupa il saggio di Roberto Manciocchi, che ci spinge a considerare come la pratica psicoterapeutica sia in fondo molto più avanzata rispetto alle teorie di cui disponiamo, e come sia difficile per un pensiero organizzato riuscire a render conto, senza riduttivismi ideologici, dell'esperienza clinica. A questo fine, la filosofia orientale di Bin Kimura e di François Jullien aiuta a disincagliarsi dagli incastri della ragione introducendo nel no-

stro linguaggio teorico la potenzialità del negativo. Questo passaggio restituisce un valore generativo a quel *tra* intersoggettivo, luogo d'origine del processo di soggettivazione e di qualunque trasformazione terapeutica, abbandonando ogni pretesa di volgerlo in chiaro, nella consapevolezza che esso sia concepibile solo operativamente come un trasformatore, un non-luogo che non esiste se non nell'esperienza che di volta in volta se ne fa.

Immagini prospettiche della cura

In ultima analisi, qual è la cosa più utile all'uomo in quanto uomo? Discorrere sul linguaggio, o sull'essere e il non essere? Non è piuttosto imparare a vivere una vita umana?

P. Hadot¹³

Diverse figure ci sono venute incontro in questo parlare della cura, quasi a testimoniare che, nonostante le pratiche di cura possano esser considerate coesistenziali a ogni forma di vita umana, i dispositivi antropologici attraverso i quali esse prendono forma sono sottoposti a figurazioni che si diversificano a seconda della loro costituzione storica. L'una dopo l'altra, abbiamo incontrato l'intreccio inseparabile tra cura di sé e cura del sapere; lo spaesamento della provocazione patica che stimola in uno stesso movimento la produzione di pensiero e l'apertura della soggettività al confronto con la propria o altrui alterità; il radicamento della cura in quella mancanza che ci rende originariamente aperti all'intersoggettività, così come alla memoria e al desiderio; l'immagine di una soggettività che si plasma instancabilmente nelle circonvoluzioni di un corpo estesamente psichico, dai confini instabili, protesicamente allargati al suo ambiente e alla sua cultura; una genealogia virtuale della soggettività, che si modula nell'incontro con il mondo attraverso le sue pratiche e i suoi giochi di verità.

Abbiamo in fondo evidenziato come porre al centro della riflessione il concetto di cura sia già un atto filosoficamente rilevante, che si allontana da un pensiero astratto, «deposto nei libri»,¹⁴ e si avvicina

piuttosto a un pensiero in stretto collegamento con la vita vissuta, con una vita pensata. Abbiamo visto che proprio su questo punto si deve rintracciare l'incontro fecondo tra la filosofia e una psicoterapia che non voglia esaurirsi in una tecnica prescrittiva, ma che cerchi di fare appello a quella libertà che consenta a ciascuno di chiedersi in quale forma sia possibile vivere la propria esistenza.

Questa impostazione ci ha naturalmente condotto a ripartire dall'insegnamento socratico, tenendo peraltro conto della nostra condizione di posterità che ci consegna ad ambienti di pensiero profondamente diversi dal classicismo greco, ambienti in cui il *niente* del sapere socratico assume toni e declinazioni molto più radicali e vertiginosi, coinvolgendo criticamente anche il soggetto del sapere. E dunque la nostra sensibilità contemporanea ci conduce a seguire piuttosto Foucault nell'intendere l'*epimeleia eautou* come un processo di costituzione di sé aperto alla storia e alle contingenze, in cui non c'è *niente* di originario, di naturale o di necessario, *niente* da svelare, da ritrovare o da custodire, soltanto "tecniche" etico-politiche orientate verso forme da costituire, processi da attivare, coscienze da sviluppare, esistenze e stili di vita da trovare. Un processo di soggettivazione, dunque, che non s'ispira più all'ermeneutica dell'interiorità, e che si distanzia anche dall'*epimeleia tes psyches*, intendendo piuttosto lo sviluppo di sé come la realizzazione di una singolarità incarnata del *bios*, di un corpo vivente esposto al divenire tramite la sua propria esperienza. Un processo, dunque, profondamente governato da un presupposto etico, affatto prescrittivo, aperto come una domanda-guida ridondante sull'assenza di fondamento: come debbo vivere, in questo *niente* di fatto? Che cosa faccio della mia vita? Qual è la vita che è necessaria, in questa incertezza, quando è possibile intravedere forse soltanto un «poco di verità»?¹⁵

E dunque, quali altre immagini della cura ci troveremo davanti, come potremo continuare a proporre l'eticità filosofica e terapeutica dell'*epimeleia eautou*, come potremo disincagliare un desiderio di soggettivazione dall'indifferenza dell'omologazione, e liberare la nostra capacità di pensare dal peso di saperi ormai troppo saturi?

Forse non dovremo neanche più dirci psicoterapeuti, ma terapeuti del corpo vivente, e occuparci in tutte le sue sfaccettature delle vicende di un corpo che parla, che tocca, che pensa, che sente, che imma-

gina, ricercando una sua dinamica nella pluralità delle sue funzioni.

Forse dovremo, come già preconizzava Merleau-Ponty, sviluppare una *psicoanalisi della carne*, radicata nell'apertura sensibile del corpo vivente all'intersoggettività, al mondo, alla natura.

Forse dovremo, come dice il Serenus di Desideri, riconoscere l'aporetica inconclusione di quel movimento circolare tra la vita e la forma di cui è in cerca, accettandone l'impossibilità del pareggio e l'insicurezza che lo fonda, e custodendone gli intervalli e i differimenti come il respiro stesso del nostro vivere.

E forse dovremo davvero, come ci invita a fare Sini, aver cura del silenzio, di quel silenzio che precede e accompagna la parola, e dovremo averlo a cuore, perché, come ci indica Rosso, è il silenzio che toglie arroganza ai saperi e che li può curare, permettendo a chi lo sappia rispettare di distinguere il linguaggio dalle cose, il sapere dalla vita. Nella consapevolezza di queste differenze sarà possibile intrecciare un giusto rapporto tra vivere e parlare, un rapporto che, mentre consente di liberarci dalle parole convenzionali, ci permette anche di pronunciare parole *sentite*, parole *che si ricordano di essere nate*: parole che, quando intersecano il flusso della vita, possono anche cambiare il nostro modo di vivere.

Un progetto per una filosofia e per una cura che si vivificano a vicenda, una sfida per il futuro di «Atque».

Note

- ¹ M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia* (1953), trad. it. SE, Milano 2008, p. 67.
- ² C.G. Jung, *Psicoterapia e concezione del mondo* (1943), trad. it. in *Opere*, vol. XVI, Boringhieri, Torino 1981, p. 90.
- ³ M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, cit., p. 40.
- ⁴ *Ibidem*.
- ⁵ Cfr. M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica* (1983), trad. it. Donzelli, Roma 2005, p. 70.
- ⁶ W. Loch, *Psicoanalisi e verità* (1975 e 1986), trad. it. Borla, Roma 1996.
- ⁷ «Il grande elemento etico del lavoro psicoanalitico è la verità, e ancora la verità». Citazione tratta da una lettera di S. Freud del 1914, riportata in W. Loch, *Psicoanalisi e verità*, cit., p. 154.

- ⁸ Eschilo, *Agamennone*, vv. 176-178.
- ⁹ M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, cit., pp. 89-90.
- ¹⁰ A.G. Gargani, *Il filtro creativo*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 65.
- ¹¹ Ivi, p. 10.
- ¹² P.A. Rovatti, Prefazione, in E. Fink, *Oasi del gioco* (1957), trad. it. Cortina, Milano 2008, p. XV.
- ¹³ P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica* (1987), trad. it. Einaudi, Torino 2005, p. 193.
- ¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Elogio della filosofia*, cit., p. 67.
- ¹⁵ «In questo Occidente che ha inventato tante verità diverse e forgiato arti d'esistenza così svariate, il cinismo non cessa di ricordarci questo, che ben poca verità è indispensabile per chi vuole vivere veramente e che ben poca vita è necessaria quando teniamo davvero alla verità». M. Foucault, *Il coraggio della verità* (1984), trad. it. Feltrinelli, Milano 2011, pp. 186-187. Cfr. anche P.A. Rovatti, *Quel poco di verità*, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 20.