

Scendere al porto di notte, per celebrare la dea. *Empeiria* come pratica filosofica tra *psychè* e *polis*.

di

Alessandra Indelicato

1. L'invito di Platone; 2. Scendere al porto di notte, per celebrare la dea; 3. Esercitare l'esperienza autentica dello stare al mondo: riflessioni sull'oggi tra *empeiria* ed *energeia*; 4. Il *logos* si intorbida di vita: *bios theoretikos*, *praxis* ed esperienza; 5. L'esperienza (*empeiria*) è lo spazio dove tentare per errori (*peirao*) l'infinito (*a-peiron*); 5.1 Radicamento; 5.2 Genealogia e *mythos*; 6. Conclusioni.

Davvero, l'uomo è un fiume melmoso. Bisogna essere un mare per accogliere un fiume melmoso senza intorbidarsi.¹

1. L'invito di Platone

La disperante e sistematica frammentazione interrelazionale e intraindividuale che stiamo vivendo quotidianamente in famiglia così come al lavoro, incarnata tanto nella sua istanza psichica – la costante crescita del consumo di psicofarmaci, ad esempio – quanto in quella politica – le profonde ferite di un'Europa politicamente ed economicamente sofferente, laddove non allo sbando – ci rimanda in maniera abbastanza stravagante e allucinata a quella proposta platonica così delicatamente danzata in punta di piedi, secondo la quale:

Se dunque non avete nulla in contrario, per prima cosa cercheremo nella polis che cosa essa sia [nda, la giustizia] e poi, allo stesso modo la cercheremo anche in ogni singolo individuo per vedere se nell'ordine delle cose più piccole c'è qualcosa che le rende simili a quelle grandi. (II, 368e–369a)²

E certo già allora non si pareva preannunciare un compito molto semplice, ma anzi tortuoso, che dava già intuizione di una grandezza sconfinatamente e incommensurabilmente oltreumana:

Poiché noi non siamo all'altezza di tale compito, mi pare che la ricerca debba essere impostata come se a persone deboli di vista si volessero far leggere, a grande distanza, parole scritte in caratteri minuti finché a un certo punto a qualcuno non venisse in mente che le stesse parole comparivano anche in altro luogo in scrittura più grande e su uno spazio maggiore. Direi proprio che costui riterrebbe un vero e proprio colpo di fortuna poter leggere prima quelle parole e poi andare a controllare quelle più piccole, per vedere se per caso non siano le stesse. (II, 368d)³

Strano effetto sortiscono queste parole, tanto più se vogliamo accingerci a un discorso filosofico che fonda le sue radici sul senso che l'esperienza ha assunto ai giorni nostri. Mi sembra doveroso riflettere in prima istanza sulle implicazioni etiche e pedagogiche che il discorso porterebbe inevitabilmente con sé. Si tratta della necessità di considerare come l'esperienza non possa che essere legata, in virtù della sua stessa natura, al significato dell'essere pienamente umani. Sto parlando di un'istanza primordiale e autentica che definisce l'esperienza stessa come specificamente umana primariamente a qualsivoglia attribuzione di senso. È meglio che ci sia questo assunto di base: qualsiasi esperienza, pur estrema o pionieristica che sia, pur sfidando leggi fisiche o percezioni sensoriali, non può che essere esperita irrimediabilmente in quanto umana, in generale; in quanto personale, intima e biografica, in particolare. Basti guardare alla strana forma che le scienze umane stanno assumendo al giorno d'oggi, in particolar modo all'insistenza con la quale viene dichiarata *scienza* tutto ciò che esclude aprioristicamente il riferimento soggettivo e biografico, per capire che la questione non è così banale come può sembrare. Riportare l'esperienza alla sua singolarità, e all'importanza del riferimento biografico e della storia di vita di chi la fa, non inficerebbe il suo grado di *accettabilità* e di *esattezza*: risulterebbe anzi un ottimo e suggestivo esercizio di comprensione del mondo intero e non di mera speculazione autoreferenziale.

2. *Scendere al porto di notte, per celebrare la dea*

Per iniziare, possiamo chiederci se ciò che sembra essere un vero e proprio monito più che un *colpo di fortuna* – il brano platonico appena citato – sia mai stato seriamente considerato dalla nostra politica, e quanto, sebbene in maniera così profondamente attuale e ancora viva, esso ci parli di una certa indissolubilità fra interno ed esterno, individuale e collettivo, vita quotidiana ed esperienza. Facendo riferimento ancora a Platone, seguendo la lettura che ne fa Claudia Baracchi⁴ possiamo parlare di *una* singolare esperienza dialogica, precisamente collocata nello spazio e nel tempo: *una* corale e squisitamente umana (così come di esclusiva maschile) che accadeva nell'Atene di una sera del V sec a. C., in un simposio a casa dell'anziano Cefalo e del figlio di lui Polemarco durante le Bendidie, le feste in onore della dea Bendis. Il culto di questa dea che veniva da lontane terre asiatiche è ampiamente attestato in Attica e in Tracia già nel V a. C.; evidentemente grazie alla contaminazione e all'influenza di tradizioni altre, come detto provenienti dall'Asia Minore, ma anche dalla Persia e dall'Egitto, che interessò tutte le regioni greche durante e dopo il dominio alessandrino e per tutto l'ellenismo. Com'è noto, la fioritura di questi nuovi commerci provocò interessanti scambi, mescolanze e riflessi anche all'interno della stessa tradizione religiosa e culturale greca. Il culto di Bendis non ne è che un esempio: si tratta di una divinità lunare e cacciatrice, quindi oscura e terrigena, spesso identificata con Ecate o con Artemide. Valorizzando entrambe le corrispondenze e attribuzioni al pantheon greco come possibilità ermeneutiche, più che come espressioni di uno schiacciamento di una cultura sull'altra, possiamo pensare a Bendis in un altro modo. Infatti la dea potrebbe rappresentare, simbolicamente, l'incarnazione della potenza femminile che celebra lo sconfinamento e l'inscindibilità tra oscurità infera e profondità del radicamento umano al dato naturale.

Il monito socratico quindi, così evidentemente tutelato dalla dea selvaggia e catactonia dà segno, ancora una volta, di una certa indissolubilità tra *psychè* e *polis*, quest'ultima tensione misteriosa ma costitutiva dell'essere umano, invisibile ma viva. Non a caso Aristotele più tardi ci parlerà di uno strano bipede dotato di *lògos*, l'essere umano per l'appunto, come di uno *zòon politikòn*, vale a dire di un animale politico inevitabilmente immerso, vestito e sollecitato dal mondo in cui vive e dalle relazioni che lo compongono; mondo dal quale questo animale viene a sua volta forgiato e che forgia con forza prometeica, come un instancabile demiurgo. E infatti è interessante notare come Platone apra il grande dialogo in questione facendo raccontare a Socrate l'operazione di discesa necessaria per giungere al porto, di notte, per poter assistere alle celebrazioni organizzate dalla città in onore della dea.

Proprio ieri scesi al Pireo in compagnia di Glaucone figlio di Aristone, per pregare la dea e anche perché ero curioso di vedere in che modo avrebbero celebrato la festa, dato che era la prima volta che si svolgeva. La processione degli abitanti del luogo mi sembrò ben fatta, e pure quella dei Traci non risultò da meno, quanto a decoro. (I,327a)⁵

Mare e oscurità notturna, curiosità di celebrare il divino e di osservare le modalità in cui ciò possa avvenire: da notare come tutto questo richieda una discesa. Questa atmosfera iniziale sembra già evocare quel denso lavoro di umanità che si preannuncia essere la *Repubblica*, e che richiederà proprio l'attraversamento di un territorio melmoso, liminale, in discesa e difficilmente traducibile: si tratta dell'esperienza dello sconfinamento e della ricerca. «Purtroppo – confessai - il luogo mi sembra impervio e poco illuminato; è infatti immerso nell'ombra e non molto facile da esplorare. Ma sia quel che sia: addentriamoci!» (IV, 412c)⁶. In essa un tentativo: quello di riportare con parole umanamente comprensibili ciò che sembra accomunare *psychè* e *polis*, ma che non si vede, almeno non immediatamente. È questa dunque l'esperienza che può soddisfare la volontà e il desiderio che nasce nell'essere umano e che è propria anche di Socrate: la ricerca dettata dal desiderio, la brama del sapere e del meravigliarsi, lo sconfinamento in territori bui e non facili da esplorare. Forse è anche per questo che Platone fa ammettere a Socrate l'insostenibile curiosità e desiderio che lo spinge a scendere al porto, luogo di confine tra l'umano e la profondità degli abissi marini. È solo al porto infatti, dopo un'operazione di discesa, che diventa possibile osservare in prima persona in che modo gli uomini celebreranno il divino. È solo al porto che si può incontrare la divinità, che qui non è più soltanto del singolo, ma lo diventa quanto più viene celebrata collettivamente con una festa organizzata dalla città. In altre parole, è soltanto nel grande segno del(lo) (s)confinamento, che l'uomo può ricercare quei chiari *del bosco*⁷ dove spiritualità s'incontra con umanità e con istituzionalizzazione culturale e politica – la condivisione sociale nel segno della festa⁸. Mi sembra dunque evidente come, per provare a parlare di esperienza, al giorno d'oggi, siamo tutti chiamati, anche solo metaforicamente, a scendere nel porto della nostra *acropoli*⁹, di notte. E ad accingerci a una celebrazione.

3. Esercitare l'esperienza autentica dello stare al mondo: riflessioni sull'oggi tra empeiria ed energheia.

Nel segno dell'evocazione e della suggestione, mi sembra interessante continuare a pensare questa misteriosa indissolubilità tra *psychè* e *polis* al giorno d'oggi, in un mondo globale¹⁰, dove la velocità delle connessioni ci spinge sempre più in avanti in un futuro dai rapporti e dalla conoscenza sempre più immediata e a portata di clic. Siamo infatti immersi in un globale capitalistico e produttivistico, regolato dall'accumulazione dei beni di consumo, dalla fine del patriarcato, dal bombardamento mediatico della più stravagante e discutibile simbolicità e dal licitazionismo¹¹. Rielaborando e rileggendo le parole di Romano Màdera, si può dire che queste ultime citate circostanze provengano, tra le altre cose, da un complesso e intrecciato passaggio tra due grandi ere storico-culturali, passaggio che riguarda ancora *psychè* e *polis* e quindi, *ça va sans dire*, tanto collettivo quanto intimo e personale. Siamo passati, seguendo la lettura analitica, sociologica e storica che il filosofo e psicanalista propone, da un sistema fondato sui rapporti di potere delle «persone sulle persone» che costituivano il pre-capitalismo, a quello delle «cose sulle persone» sul quali invece si fonda il capitalismo e la post-modernità, di cui siamo tutt'oggi protagonisti, responsabili fautori, e forse, anche vittime. Questo passaggio porta a rimodellamenti e modificazioni del precedente sistema relazionale e dei suoi rapporti di lavoro, non soltanto grazie all'affermarsi della borghesia e della specializzazione tecnica, la quale prescinde dalle differenze culturali, sociali e di genere; ma anche a causa degli effetti conseguenti la *fine del patriarcato*. Quest'ultima condizione non viene intesa come ribaltamento o soffocamento del genere maschile su quello femminile, né tantomeno si istituisce con la morte del padre e della figura paterna in una famiglia. Ma piuttosto per patriarcato s'intende

il tratto comune che attraversa le società organizzate secondo il dominio delle persone sulle persone concretizzato nel differenziale di potere che, per consuetudine o per legge, è un attributo del maschio adulto nella sua funzione di capo della "famiglia" (sia questo gruppo domestico, famiglia estesa o famiglia mononucleare)¹².

Si può dire che la *fine del patriarcato* abbia avuto e stia avendo tutt'oggi un ruolo fondamentale, dal momento che è conseguenza e forse anche causa dell'inversione del sistema socio-economico e delle sue relazioni tra potere, persone – sia all'interno sia all'esterno della sfera familiare – e tecniche di lavoro. Il dominio delle *cose sulle persone* è caratteristica fondante di quella che Màdera chiama *la civiltà dell'accumulazione economica*. Di questa *civiltà*, ammesso che così possa essere chiamata, almeno un fatto è indiscutibile: le ferite storiche, culturali e politiche non possono essere disgiunte da quelle psichiche profonde, individuali e collettive. Intendo dire che ciò che sta accadendo oggi sembra essere legato, anche e in parte, a quel groviglio indicibile che rende le ferite culturali e storiche di un'umanità in cammino imprescindibilmente connesse a quelle altre, intime e familiari di ciascuno di noi. Queste ferite, squarci ancora aperti e dolenti che urlano e che vogliono essere ascoltati non sono da demonizzare, credo anzi che sarebbe un errore farlo: si potrebbe cominciare semplicemente osservandole e studiando i condizionamenti e le conseguenze (tanto pratiche quanto politico-storiche) a cui esse ci hanno portato¹³.

Per tutti questi motivi, oggi gli individui vengono allontanati – o più probabilmente si allontanano essi stessi – dall’esperienza autentica, che è l’esperienza del vivere (una vita consapevole). Non possiamo sottovalutare l’analisi di ciò che ci rende non soltanto succubi del consumismo sfrenato – e cioè inclini all’accumulazione di oggetti dall’utilità sempre più incerta –, ma anche incapaci come figure genitoriali ed educative di “dire di no” ai figli e alle nuove generazioni – facendoli diventare in questo modo i primi consumatori indiscussi della catena consumistico-sociale –, rendendo quindi non solo lecito il bisogno del piccolo – senza però che ci sia una riflessione condivisa sul valore pedagogico di quest’ultimo – ma anche, in questo modo, autorizzando e diventando complici dell’intero sistema economico su cui tutto ciò si fonda. Ecco come quest’ultimo si riproduce e come viene nutrito dagli individui che siamo: contribuiamo alla sua esponenziale crescita e circolazione, che, forse, finirà soltanto con l’esaurimento delle risorse ecologiche messe a disposizione dal nostro pianeta (o di quelle psichiche messe in campo da noi stessi).

Intendo dire che questo groviglio economico, sociale e culturale sembra provocare una sorta di *loop ad infinitum*, quasi come fosse uno sterile incantamento, una coazione a ripetere e cioè una costante riproduzione autoreferenziale di se stesso, la quale produce un’influenza quasi ipnotica sugli individui che lo vivono. Non possiamo stupirci se siamo sempre più frenetici (nevrotici?) e soli. Le conseguenze sono drammatiche, eppure sono drammaticamente sotto gli occhi anestetizzati di tutti, occhi non più curiosi e bramosi, come quelli di Socrate che scende al Pireo. Siamo vittime e complici tutti quanti di un assottigliamento della profondità dei legami, quasi come fossero rarefazioni delle densità relazionali; fatiche laddove non incapacità di cogliere l’(in)esistenza dei confini; così come indisponibilità da un parte ad accogliere i paradossi propri del ciclo vitale *Vita/Morte/Vita*¹⁴, dall’altra ancora refrattari ad esercitare uno sguardo consapevole e sensibile al suolo simbolico sul quale l’esperienza stessa si innesta. Lo smarrimento maggiore sembra riguardare la capacità di restare, sostare, rimanere, ascoltare e parimenti lo slancio, l’apertura, la fiducia in ciò che accade, il prendersi il rischio. Insomma i pericoli dello sconfinamento e della ricerca su un terreno ardimentoso vengono ostracizzati in onore del dio denaro, del consumismo e del cieco individualismo.

L’inversione di rotta che ci è richiesta – possiamo chiamarla con Màdera e Hadot anche *metanoia* cioè *conversione*, cambiamento di orientamento del *nous* –, non è dunque soltanto riferita alla *psychè* soggettiva, e cioè riferita alla coltivazione della propria personale interiorità, ma anche a quella *psychè* collettiva che si dischiude nella concretezza dell’attività con l’altro, e quindi oltre che sociale necessariamente anche politica. Si tratta di quella politica planetaria e locale che c’interessa tutti e che non esclude nessuno, perché si dà come organizzazione condivisa e co-costruzione del nostro modo di vivere. Innanzitutto penso che dovremmo ri-abituarci a sostenere la profonda significatività dei paradossi. Ne andrò spiegando uno che mi sta a cuore, tra i molti, e che riguarda almeno due compiti enormi e difficilissimi per l’uomo. C’è da dire che questi compiti *eroici*, queste *fatiche* definiscono l’umanità stessa: si va perdendo qualcosa che ha a che fare con la dimensione dell’*èrgon*, e cioè dell’opera, del compito e del lavoro quotidiano che essere *umani* comporta. Se però da una parte siamo, e qui ancora paradossalmente, nella dimensione del *fare*, non dobbiamo commettere l’errore di pensare a questo fare come una semplice attività produttiva, piuttosto come

slancio alla vita, istintualità poetica e danzante, fiducia in ciò che c'è, vita contemplata e immersa in questa stessa opera (*enérgeia*). Dall'altra, specie nei luoghi e nelle istituzioni deputate alla formazione (università e scuole, ad esempio) siamo portati a interrogarci molto spesso su ciò che significa *fare esperienza*, senza però intravedere questi due fondamentali elementi di irriducibilità. Il primo riguarda l'irriducibilità dell'esperienza alla *praxis*, e cioè lo sporcarsi le mani dentro il lavoro, dentro l'attività che essere umani comporta; il secondo riguarda l'irriducibilità alla propria personale *spiritualità* (queste due cose sono comunque indivisibili), intesa come ricerca di un andamento e di una direzione tutta umana che abbia senso per noi. In effetti, in un mondo sempre *iper* (stimolato, sfruttato, soffocato e schiacciato dalla spinta auto-fagocitantesi, adrenalinica e prometeica dell'uomo) sembra che anche l'*esperienza* stia perdendo il suo radicamento nel simbolico, come necessaria istanza connettiva e meta-riflessiva, cioè contemplativa tra uomo e mondo: come *pratica filosofica*. Al contrario, l'elemento che più mi sembra ricorrente nel nostro attuale modo di esperire, riguarda un *horror vacui* che pure dialoga e si rispecchia nel mondo come un'ansia famelica di possesso, un non averne mai abbastanza, un desiderio mai soddisfatto per e degli oggetti. D'altra parte sembra invece che sia un invito sconsiderato e da specialisti quello del delfico frontone del tempio di Apollo che recita *gnothi seauton*, quasi come se potessimo con un irritato quanto fintamente disinteressato *aplomb* da sindrome NIMBY (ovvero «not in my back yard!») non farcene carico, scacciarlo via come una zanzara fastidiosa in estate; come se, al contrario, la cosa non ci riguardasse tutti, nel privato così come nel pubblico. Che cosa accadrebbe se ripartissimo dalle basi, ricominciando a creare collettivamente un senso di consapevolezza e responsabilità psichica e politica che parta da questo mitico monito, non solo quello del frontone delfico ma anche di quello iniziale platonico? Che cosa succederebbe se prima di parlare e insegnare nelle università avessimo davvero intenzione di scendere nel nostro porto per andare a vedere come sono state organizzate le celebrazioni della grande dea Bendis?

Sembra una sciocca utopia, ma sarebbe da irresponsabili, soprattutto da parte di coloro che abitano in diversi modi le accademie e tutte le istituzioni e i luoghi deputati al cosiddetto *sapere*, ignorare quest'evidente necessità di far ripartire il discorso sull'esperienza dalle origini. Esperienza dunque significherebbe conquistare la capacità di stare al mondo, la responsabilità per le nostre stesse azioni e anche per quelle dell'altro, nonché rispondere a una vocazione spirituale. E in questo senso disporci a un riposizionamento, rinnovando tutti i giorni la fede alle nostre più profonde credenze e la coerenza tra ciò in cui crediamo e ciò che facciamo nella vita quotidiana, perché, come credo sia chiaro, qui c'è in ballo un discorso che riguarda l'umano e che si costruisce coralmemente. Siamo così tornati in quel territorio iniziale, per il quale, ancora una volta, l'esperienza primigenia dello stare al mondo non può non riguardare *psychè* e *polis*. Di fatto la coazione al consumo che stiamo vivendo e che i media ci passano con messaggi più o meno espliciti tutti i giorni, aggiunto poi alla frenesia dei tempi e all'immediatezza della conoscenza e delle relazioni, ci imprigionano in quel sistema autoreferenziale che ho spiegato più sopra, quasi ipnotico e stregonesco, di certo molto intricato, in cui però, ciò che emerge e che resta evidente è il disorientamento, nonché l'assottigliamento e la rarefazione delle relazioni umane, e forse, più che delle relazioni, della capacità di interrogarci e di meravigliarci di ciò che abbiamo intorno. Intendo

la capacità di stare in ascolto delle cose, di riflettere sui fenomeni, di guardare e di sentire i confini e i limiti di ciò che chiamiamo vita, e di come questa possa farsi esperienza.

4. *Il lògos si intorbida di vita: bìos theoretikòs, praxis ed esperienza.*

Ciò significa declinare il lògos nella sua specificità più arcaica e vitale, vale a dire come possibilità di *contatto tra* (l'antica radice *leg-* rimanda appunto all'idea di raccogliere e di collegare) il desiderio impulsivo e l'operare pratico. Così inteso – dunque come possibilità connettiva che caratterizza l'essere umano – il lògos non *fonda* l'esperienza, non la rende veritiera, non la costruisce da zero, non ne è a fondamento, ma piuttosto la *illumina*, la *celebra*, la *onora*, la rende *condivisibile*. Di conseguenza, il lògos umano non può essere l'unico possibile registro conoscitivo, non uno strumento ordinante e strutturante, compito del quale si declinerebbe nel calare la realtà numinosa dall'*alto* – ci sarebbe poi da interrogarsi a fondo sulla presenza di questo alto e sulla sua effettiva provenienza – nella dimensione spaziale, temporale, di causa e di effetto, cioè nella vita corrotta e corrompente del divenire. Sto parlando di un lògos ricettivo, accogliente, che osserva con curiosità ciò che ha davanti (è questa dunque l'esperienza della *theoria* di cui non si parla mai nelle accademie) e ciò che ha davanti è sempre esperienza in potenza. Dopo aver visto, il lògos vuole anche esprimere questa potenza, la vuole dire e cioè renderla comprensibile alle orecchie umane, il che in fondo significa: la trasformazione della vita in apprendimento e in conoscenza. Il lògos umano così inteso, dunque, è un *lògos-bìos*, un segmento vissuto di un più grande e misterioso *lògos-zoe*, quello del mondo, che il nostro umano intuisce, di cui forse condivide la natura e che vuole in qualche modo decifrare. Ecco perché il lògos si dà spesso, se non quasi sempre, nella natura dello scambio e del commercio con l'altro e quindi anche come incontro tra più mondi interiori ed esteriori: *dia-logos*. Il genere di vita che il lògos umano illumina, ammesso che possa esistere, non è quello che scorre indifferente al ripiegamento conoscitivo (vale a dire contemplativo e pratico allo stesso tempo); intendo una vita vissuta, una vita illuminata dalla consapevolezza, che aspira ad un esercizio costante delle sue proprie virtù: una vita pensata e agita filosoficamente. In quanto tale, questa vita è costantemente in avvenire, slanciata e aperta al futuro così come costantemente guarda dietro di sé, in una forma genealogica: una vita in continuo apprendimento da e per se stessa è dunque *esperienza*.

La vita così condotta desidera promuovere e conseguire consapevolezza: mettere in atto le virtù (cioè eccellere nel vivere e nell'agire) più consciamente, sviluppando una saggia coscienza di sé. Non semplicemente praticando le virtù, ma anche illuminando la pratica dell'eccellenza con questo sguardo su di sé, la vita filosofica si apre alla possibilità di contemplare al di là di sé¹⁵.

Insomma, come c'insegna Baracchi, con il suo lavoro analitico sull'etica aristotelica¹⁶, l'*umanità* è una conquista, e non si dà ontologicamente se non attraverso un'operazione molteplice, plurale e al contempo massimamente intima e singolare di apprendimento costante, esplorazione continua, esperienza viva di ciò che c'è, di ciò che si presenta ai nostri occhi, e di ciò che si può intuire con i sensi. L'esperienza qui è al cuore del discorso sull'umanità, è madre stessa dell'umanità: vivere dunque è già esperienza, ma non è scontato che l'uomo la faccia per il semplice fatto di stare al mondo. Sono necessari una postura di accoglienza, un desiderio di meraviglia, una disposizione

alla discesa al porto e una decisa volontà di ripiegamento su di sé. Ascoltiamo, per esempio, la meravigliosa metafora aristotelica del suonare:

Se l'opera propria (*ergon*) dell'uomo è l'attività (*energeia*) dell'anima (*psyche*) secondo ragione (*kata logon*), o non senza ragione, e se diciamo che, quanto al genere (*to ghenet*), sono identiche l'opera propria di una certa cosa e l'opera della versione eccellente (*spoudaios*) di quella stessa cosa – come avviene ad esempio nel caso di un citarista e di un citarista eccellente (*spoudaion*) – ciò vale in generale, quando si aggiunga all'operare (*pros to ergon*) quel di più dato dalla virtù (*kat'areten*), infatti è proprio del citarista suonare la cetra e del citarista eccellente suonarla bene; se è così, poniamo che l'operare proprio (*ergon*) dell'uomo sia un certo tipo di vita (*zōen*), la quale consiste in un'attività (*energeian*) dell'anima (*psyche*) e un agire (*praxeis*) razionale (*logon*), che ciò vale anche per un uomo eccellente (*spoudaion*), ma in modo buono (*eu*) e nobile (*kalos*), e che ogni singola cosa raggiunge il bene (*eu*) in modo completo secondo la virtù sua propria (*kata ten oikeian areten*); se è vero tutto ciò, il bene umano (*anthropinon agathon psyche*) risulta essere (*ginetai*) attività (*energeia*) umana secondo virtù (*kat'areten*), e se le virtù sono più d'una, secondo la migliore (*ten aristen*) e la più perfetta (*kai teleiōtaten*). E inoltre, in una vita completa (*bio teleio*): infatti, come una rondine non fa primavera, né la fa un solo giorno di sole, così un solo giorno, o un breve spazio di tempo, non fanno felice (*endaimona*) e beato (*makarion*) nessuno. (1098b)¹⁷.

Se per Aristotele l'uomo per considerarsi tale deve anelare al bene (*to eu* oppure anche *to agathon*), è anche vero che questo bene non è sganciato dalla molteplicità del divenire. Si tratta invece di un bene transeunte e plurale, il quale, nella sua perfezione e irraggiungibilità può tuttavia darsi ed essere esperito nella quotidianità come ricerca ed esercizio delle proprie personali attitudini, aspirazioni, caratteristiche e virtù. Ai giorni nostri infatti, credo che potremmo tradurre l'opera di perfezionamento e di perseguimento delle virtù, in fondo, come una grande operazione di analisi e di messa in pratica della nostra interiorità, non soltanto come coltivazione della nostra anima ma soprattutto come attività relazionale e anche politica. Nel momento di massima apertura dell'umano a se stesso e al mondo nel quale è immerso, nel momento di massimo slancio e anelito vitale dell'anima ecco che non troviamo una trascendenza sconnessa dalla vita, piuttosto e ancora una volta, *energeia* e *praxis*, che qui si fanno punto d'arrivo e senso stesso della ricerca: la vita consapevole diventa essa stessa *praxis*, *energeia* e quindi esperienza. È chiaro che, ancora una volta, nel considerare tutto ciò – l'esperienza primordiale o autentica di che cosa significa essere pienamente umani –, non possiamo che attraversare territori meticcii o bastardi dove i confini tra contemplazione e pratica dell'esperienza risultano decisamente sfumati e inconsistenti perché visceralmente incarnati e commisti nella mondanità. Questo ce lo insegna ancora Baracchi:

Quindi si dovrebbe già notare che, a qualunque livello la *theoria* possa essere raggiunta, non lo sarà in modo assoluto: la *theoria* avrà sempre già avuto luogo in mezzo al dipanarsi della vita, di una vita. Questo è, infatti, il significato del *bios*: la vita, unica e finita, che consente un irripetibile aver luogo dello *zen*, della vita indefinita e onnicomprensiva. In quanto *bios*, il *bios theoretikos* è una questione di azione, di *praxis*. In altre parole, *theorein* è un modo di vita, né al di fuori, né al di sopra della vita, ma sempre coinvolto nella vita anche quando tenta di esaminarla. *Theorein*, in questo senso, non significherà mai separazione dalla vita, il venir meno dell'implicazione in essa.¹⁸

Un *bios*, vale a dire un particolare e definito tratto di *zōè*, ci permette d'intravedere l'esperienza anche come istanza contemplativa e dialogica: un *fare* che significa anche capacità di *stare*

nell'inattività, non legati alla produttività ma all'osservazione di legami e di connessioni meta-riflessive, contemplative e teoretiche. Il *lógos* umano dunque, sebbene oggi sia affaticato e appesantito da spinte scientiste iper-razionalizzanti, se valorizzato come motore fondamentale (ma esclusivo) per l'investigazione di territori misteriosi e indicibili, può darci ancora, con le parole di Sini, la possibilità di «risalire al grande silenzio del mondo nella e dalle cui 'carne' il silenzio esplose»¹⁹.

5. L'esperienza (*empeiria*) è lo spazio dove tentare per errori (*peirao*) l'infinito (*a-peiron*).

L'esperienza vissuta filosoficamente, dove possiamo vivere la vacuità dei confini – tra mente e corpo, così come tra vita contemplativa e pratica filosofica e infine, forse, tra vita e morte –, lascerebbe traccia e dunque segnalerebbe almeno due movimenti: da una parte il *radicamento* inteso come ricerca di un centro, dall'altra, un movimento a ritroso, che qui definirei *genealogico*, chiaramente imprescindibile dal primo. Qui siamo proprio giunti al cuore del discorso sull'esperienza: in sintesi abbiamo sinora visto come nel discorso centrale sull'autenticità primordiale dell'esperienza non possa essere trascurata una sorta di *sororanza* gemellare con *energheia*. E infatti se quest'ultima ci rimanda alla capacità di abitare l'operatività specificamente umana, è anche vero che *empeiria*, la parola greca che designa l'esperienza appunto, ci ricorda che questa attività non può fare a meno di essere pensata come un abitare, uno stare dentro, un vivere (*en*) i confini, i limiti, le delimitazioni (*peiras*)²⁰. Quando parlo di *empeiria*, l'esperienza fin qui intesa, non posso che rivolgere la mia attenzione al rapporto tra (con)fini e (s)confinamenti, oppure anche al finito come segno d'infinito. In questo modo sarebbe dunque il confine (*peiras*), e cioè il massimamente concluso, finito e circoscritto, attraverso la capacità di viverlo e abitarlo virtuosamente e interrogarlo contemplativamente (*en + peiras*) a fare dell'esperienza (*empeiria*) uno squarcio di comprensione rispetto a ciò che concluso, finito e circoscritto non è già più – e forse non è mai stato – : l'in-finito (*a-peiron*). Ancora una volta, troviamo la paradossalità come elemento costante e imprescindibile di *una vita, della vita*: segno di un'eternità (*zoe*) che pure si dispiega nella particolarità (*bios*). Ciò che dunque ci è possibile fare, in una vita vissuta filosoficamente, è andare alla ricerca di quei territori bui e irrazionali che ci permettono però di riconoscere l'esistenza dei confini e delle paradossalità non come elementi soffocanti, iperstrutturanti, e quindi malefici, ma invece come possibilità e tentativi di esplorazione – forse non è un caso che il verbo greco per indicare il tentare, il provare, l'esplorazione di nuove possibilità – *peirao* - richiami in qualche modo l'idea dell'esperienza come abitazione dei propri confini, *empeiria* – viaggi senza mappa, slanci di un'umanità dinamica, che pure si intravede nello scorrere di *una vita, della nostra vita*. Dicevo quindi, che i movimenti principali di cui le gemelle *empeiria* e *energheia* si servono possono essere principalmente due: il *radicamento* e la *genealogia*.

5.1. Radicamento

Per radicamento intendo questo, ancora una volta paradossale e difficilmente descrivibile, movimento di centratura, che allo stesso tempo ci spinge fuori di noi, alla ricerca di senso e di un orientamento nel mondo. Per spiegarmi meglio, presenterò un piccolo esercizio semplice ma

nient'affatto scontato, tra i tanti che proponiamo durante i *Seminari Aperti di Pratiche Filosofiche*²¹. Non mi dilungherò nel riprendere le origini storiche e culturali di questo piccolo esercizio, poiché sono davvero infinite. Basti pensare che esso è molto frequente e trasversale (sia nel tempo che nello spazio) ad alcune tradizioni meditative, spirituali, religiose, laiche orientali e non, come quella del buddhismo theravada (per esempio con la meditazione *vipassana*) o dello *hatha yoga* (con *parvatasana*, la posizione della montagna) e a discipline artistiche, teatrali e corporee (per esempio gli esercizi del *Teatro Povero* di *Grotowski* o in alcune particolari posture del *Tai chi*) nonché alla religione cristiana, specie all'interno di alcune pratiche di *maeditatio* e di *lectio*. Si tratta di una posizione tanto semplice quanto enormemente benefica come quella eretta: quando rivolgiamo l'attenzione alla pianta dei piedi e al respiro, seguendo qualche piccolo accorgimento che ci aiuti a posizionarci in maniera rilassata e comoda (ad esempio, abbassando le spalle, in retroversione del bacino, e ammorbidendo i muscoli, compresi quelli facciali con la sola potenza del respiro) possiamo vivamente sperimentarci in questa pratica dell'inattività, che è invero generativa e altamente implicante. Se ci immaginiamo in questa posizione (il lettore potrebbe anche provare a farlo mettendosi alla prova), dandoci il *tempo di stare*, e mantenendo un'attenzione diffusa al corpo e alle sue sensazioni, ci accorgeremo del grande potenziale che emerge dal nostro sentirci radicati, connessi al pavimento o al terreno, vivi. Con un po' di pratica questo sentirci così *a terra*, non certo nel senso insoddisfacente che diamo a questa locuzione, ci farà sentire corpi mezzani e tra cielo e terra, che elementi daimonici non possono non abitare: assumiamo forse anche sacre sembianze arboree²². Ci sentiamo inoltre profondamente arricchiti, morbidi, e, in un certo senso, tutt'altro che incancreniti nel nostro piccolo spazio vitale, ma invece aperti al mondo, diffusi nel mondo, presenti, ramificati.

Con questo esempio, calato in una pratica nient'affatto banale di consapevolezza corporea, mi sta a cuore soltanto sottolineare questo aspetto: come il radicamento e quindi il rivolgimento dell'attenzione su di sé, non si dispieghi in una mera istanza autoreferenziale ma implichi la trascendenza, ovvero il non essere già più in sé. La disponibilità di percettiva apertura che questa pratica ci fa sperimentare, se mantenuta con un po' di esercizio anche al di fuori della pratica stessa, ci può davvero cambiare nel nostro modo di stare con noi stessi e con gli altri. Questo perché radicamento non significa attaccamento, abbarbicamento, cristallizzazione, staticità sulle proprie percezioni, ma al contrario significa cura, meditazione e attenzione per prepararsi al volo, all'apertura: è infatti quest'ultimo un momento necessario che spinge alla ricerca della propria strada e all'estasi (*ekstasis*), intesa come movimento di fuoriuscita da sé, per abbandonarsi e rispondere poi con fiducia a ciò che arriva dalla vita. Molto spesso ormai ci accorgiamo di vivere la vita come esperienza di fatica, di dolore, di preoccupazione quando non di tragicità, e praticare il radicamento significa permettere a noi stessi di ascoltarci, senza rimanere indifferenti alle richieste più spesso che non soffocate del nostro corpo.

Se è vero quindi che il *radicamento*, elemento importante delle nostre considerazioni su *energeia* ed *empeiria*, conserva in nuce una potenzialità pro-gettante, che getta in avanti, che ci affida alla vita e alle possibilità del futuro (anche in tempi di crisi) e che ci indica che l'esperienza di essere *umani* non si ferma alla sola contemplazione, è anche vero che ci manca un ulteriore percorso, una spinta

a tutti gli effetti paradossale e al contempo propulsiva che questo rapporto di speciale *sororanza* che stiamo analizzando evoca.

5.2. *Genealogia e mythos*

Si tratta del percorso *genealogico*, che sta molto interessando i miei studi di ricerca e che riguarda una delle direzioni complementari a quella progettante, una direzione all'indietro, un percorso a ritroso per colui che voglia sperimentare questo particolare tipo di esperienza che è, abbiamo detto, l'esperienza autentica e primordiale di essere *umani*. La parola greca *gbene* è polisemantica e rimanda sia alla nozione di famiglia sia a quella di nascita e di discendenza, ma qui, per sfrondare il campo dai numerosi approfondimenti che si richiederebbero, la intendo nel suo senso aurorale di *origine*; non si tratta di un'origine assoluta e a sé stante, piuttosto di un elemento originario dinamico intessuto nella storica consequenzialità familiare, culturale e temporale di ciascuno di noi. *Empeiria* così vissuta, immersa com'è nella contemporaneità, implica una torsione inevitabile non a ciò che semplicemente è stato, ma *a ciò che siamo stati*, uomini e donne, ciascuno con la propria particolarissima e specifica *storia di vita*. Ecco che dunque l'esperienza può essere resa con ciò che il lavoro genealogico può far sbocciare: il racconto biografico. Il racconto biografico è prima di tutto un racconto, un *mythos*, qualcosa d'indifferente all'oggettività, qualcosa d'inesplorabile con il *lògos* scientifico e razionalizzante.

«Non posso utilizzare un linguaggio scientifico per delineare il procedere di questo sviluppo in me stesso perché non posso sperimentare me stesso come un problema scientifico»²³.

Al giorno d'oggi, specie nei luoghi formativi ed educativi credo che dovremmo prendere molto sul serio queste parole, interrogandoci sul senso che esse vogliono avere, soprattutto per quanto riguarda il nostro lavoro quotidiano di educatori, docenti, maestri, insegnanti e consulenti, o ancor di più in quegli ambiti dove questo pensiero è nato eppure sembra lungi dall'essere preso realmente in considerazione. Queste parole citate poco fa sono fendenti che dovrebbero continuare a provocare grandi questioni nell'ambito delle scienze tutte, anche e a maggior ragione in quello delle scienze umane: «la scienza si serve di concetti troppo generali per poter soddisfare alla ricchezza soggettiva della vita singola»²⁴. Carl Gustav Jung aveva già intuito la potenza del mito anche e soprattutto come elemento di complessità esistenziale e di espressione emotiva, tutt'altro che sconnesso dalla storia dell'umanità, e dalle storie di vita dei singoli.

«[C]he cosa siamo noi per la nostra visione interiore, e che cosa l'uomo sembra essere *sub specie aeternitatis*, può essere espresso solo con un mito»²⁵. Ecco che il *mythos*, nella sua potente e indicibile natura polimorfa, sembra essere una chiave importante, se vogliamo andare a fondo del discorso sull'esperienza. Esperienza infatti è anzitutto l'illuminarsi della vita in un racconto biografico che, dopo essere stato contemplato e curato con la dovuta attenzione, riesce ad aprirsi al mondo, donando un piccolo pezzo di sé al mondo e ai miti del mondo ai quali si sente di appartenere, e di cui, in qualche modo, è un grande portatore. E i miti, per converso, non sono che la più densa forma esperienziale umana, segno di una sacra convivenza tra vita vissuta e vita simbolica, metaforica, allegorica. Laddove tuttavia la dimensione simbolica ancora ci parla e ci com-muove in quanto motore catactonio della società, per non dire della politica, è allora vero che il divino, un

divino intersoggettivo e laico, si presentifica anche solo nel pronunciarlo, e ci chiama tutti a non lasciarlo da parte ma a prenderlo in serio esame.

Movimento genealogico, quindi, significa riguardare se stessi e la propria storia di vita, riuscire a (ri)appartenersi, imparare ad abitare i propri confini, limiti e quindi le proprie ferite e squarci dolenti e forse mai del tutto sanabili (*empeiria*), donandosi questa volta la possibilità di respirare mondo mentre lo si fa, che significa, abbandonarsi alla guida di un maestro-altro, di un maestro-mondo che possa dare scaturigine e accompagnare questa torsione, *metanoia*. Anche la conversione è dunque a tutti gli effetti un'esperienza densa e profonda, perché ci farà toccare e contattare le parti più nascoste e messe in ombra di noi, convocando le nostre scelte, gli atteggiamenti e modi di stare al mondo che ci caratterizzano e mettendoli in discussione e alla prova. Qui finalmente avremo una possibilità di rimirare (gl)i (s)confinamenti e le contaminazioni tra spirituale e professionale ma anche tra intimo e pubblico che prima non trovavano posto e restavano schiacciati e oppressi da un'indifferenza tanto acuta quanto però terrorizzata che potessero saltar fuori, in qualche modo, prima o poi.

6. Conclusioni

Siamo tornati ancora alla suggestione di partenza, per la quale sarebbe auspicabile e verosimile percepire *psychè* come vero e proprio *symbolon* di *pòlis*, e viceversa. Quest'inequivocabile complementarità, questa materiale e reciproca congiunzione di due *symboloi* è segno di una tanto primordiale quanto incommensurabile unità, che non smette ancora di provocarci politicamente e psichicamente, almeno a partire dalle sue inevitabili e attuali implicazioni culturali tra produttività, scientificità, razionalità e logicità. Ancora, mi pare che l'esperienza implichi in se stessa una torsione consapevole e un ripiegamento conoscitivo che la distingue perciò dal semplice fluire degli eventi e della vita: l'esperienza cioè implica apprendimento e quindi, si esplica massimamente come una ricerca collettiva di ciò che è oggi l'essere umano. Non ci resta che praticare con consapevolezza il nostro essere vivi e essere umani, intento tanto personale quanto collettivo, che sta proprio tra lo *gnothi seauton* delfico e lo *zoon politikon* aristotelico di cui ho parlato all'inizio. Quello che mi sembra necessario è dunque ripartire dall'esperienza umana intesa in due modi indivisibili: come esperienza collettiva di esseri umani organizzati socialmente e come esercizio delle proprie personali credenze, fedi, consapevolezze e desideri. Non dobbiamo tuttavia riconoscerci soltanto nel *bios*, il nostro piccolo segmento di vita, ma anche attraverso un'opera (anche politica) di condivisione, in ciò in cui *bios* si dipana e si dischiude, cioè un flusso incommensurabilmente più grande che racchiude in sé tutte le vite e che eppure conserva una propria identità terza. Ecco che riconoscersi in *zoè* risulta essere ai giorni nostri il compito più importante ovvero l'urgenza, la necessità e la sfida più grande che abbiamo in quanto esseri umani: il trascenderci. Ripartire dunque dalla nostra storia di vita non significa cavalcare una visione antropocentrica secondo cui l'essere umano è misura e al tempo stesso manipolatore demiurgico di tutte le cose; piuttosto significa disporsi in ricezione dell'unica cosa che possiamo realmente ascoltare abbastanza in profondità da permetterne il cambiamento, l'apertura, il non-esser-più: dopotutto soltanto noi stessi, come un grande fiume melmoso. Questa volta però, come scrive il

Nietzsche che cito in apertura, sappiamo che possiamo davvero diventare quel mare che ci raccoglie tutti e che ci permette di essere un fiume melmoso senza troppo intorbidarci.

Note

¹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, A. Mondadori, Milano, 2013 (1992), pag. 8.

² Platone, *Repubblica*, (a cura di) G. Reale e R. Radice, Bompiani, Milano, 2009.

³ *Ibidem*

⁴ Da qui in avanti prenderò come riferimento e ispirazione il ciclo di lezioni tenute dalla filosofa e professoressa all'Università di Milano-Bicocca sotto l'insegnamento di «Filosofia della Relazione e del Dialogo», soprattutto nell'anno accademico 2011 – 2012, ma anche e più genericamente alle considerazioni presenti in C. Baracchi, *Of Myth, Life and War in Plato's Republic*, Indiana University Press, Bloomington, 2001.

⁵ Platone, *op. cit.*, Milano, 2009.

⁶ *Ivi*

⁷ «Il chiaro del bosco è un centro nel quale non sempre è possibile entrare; lo si osserva dal limite e la comparsa di alcune impronte di animali non aiuta a compiere il passo. È un altro regno che un'anima abita e custodisce. Qualche uccello richiama l'attenzione, invitando ad avanzare fin dove indica la sua voce. E le si dà ascolto. Poi non si incontra nulla, nulla che non sia un luogo intatto che sembra essersi aperto solo in quell'istante e che mai più si darà così. Non bisogna cercarlo, non bisogna cercare», citato in M. Zambrano, *Chiari del bosco*, Bruno Mondadori, Milano, 2004, pag. 11.

⁸ Sull'importanza dell'esperienza e della festa come momenti socio-politici e intimamente sacri si veda K. Kerényi, *La religione Antica*, Adelphi, Milano, 2001 soprattutto i capitoli «L'essenza della festa» e «Due stili dell'esperienza greca».

⁹ È molto interessante sottolineare come Marco Aurelio utilizzi proprio questo termine, *acropolis*, per indicare la famosa *cittadella interiore* di cui parlerà anche Pierre Hadot nella sua Introduzione ai *Pensieri* (P. Hadot, *La cittadella interiore. Introduzione ai "Pensieri" di Marco Aurelio*, Vita&Pensiero, Milano, 1996), intesa qui come il costante esercizio della capacità (de)limitativa di sé, che renderà l'uomo tanto libero quanto più egli riuscirà a rendere inespugnabile la cittadella ai tormenti, ai danni e ai pericoli ai quali le passioni umane espongono. Si veda Marco Aurelio, *Pensieri*, Arnoldo Mondadori, Milano, 2009, (1989), VIII, 48, 3, pag. 187.

¹⁰ Sul tema della glocalizzazione si veda, ad esempio Z. Bauman, *Globalizzazione e glocalizzazione*, Armando, Roma, 2005

¹¹ R. Mâdera, *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica.*, Cortina, Milano, 2012, pp. 108-134

¹² *Ibidem*

¹³ E. Neumann, *Psicologia del profondo e nuova etica.*, Moretti&Vitali, Bergamo, 2005.

¹⁴ Così l'analista junghiana Clarissa Pinkola Estés chiama il ciclo vitale, con una specifica attenzione al rapporto vita-morte in C. Pinkola Estés, *Donne che corrono coi lupi*, Frassinelli, Milano, 1993 (1992).

¹⁵ C. Baracchi, *L'architettura dell'umano. Aristotele e l'etica come filosofia prima.*, Vita e Pensiero, Milano, 2014, pag. 97.

¹⁶ Si veda anche C. Baracchi, *Aristotle's Ethic as First Philosophy*, Cambridge University Press, New York/Cambridge, 2008 e C. Baracchi & Co., *The Bloomsbury Companion to Aristotle*, Bloomsbury, London/New York, 2014.

¹⁷ Aristotele, *Etica Nicomachea*, C. Natali (trad.), Laterza, Roma/Bari, 1999.

¹⁸ C. Baracchi, *L'architettura dell'umano. Aristotele e l'etica come filosofia prima.*, Vita e Pensiero, Milano, 2014, pag. 97.

¹⁹ C. Sini, *La parola e il silenzio. Luoghi e confini del sapere per un uomo planetario.*, Marietti, Genova, 1989, pag. 10

²⁰ Anche Pierre Hadot, nel già citato lavoro introduttivo ai *Pensieri* di Marco Aurelio ci presenta la costruzione della nostra cittadella interiore come un lavoro di messa a punto dei confini, delle delimitazioni: mi sembra questo un interessante analogia che richiama altri e numerosissimi approfondimenti, che non posso portare avanti in questa sede.

²¹ I *Seminari Aperti di Pratiche Filosofiche* propongono e perseguono la necessità di dimorare diversamente le aule universitarie. Attivati nell'Università di Milano Bicocca, ma presenti anche in altre città quali Venezia e Bergamo, si tratta di seminari volti a praticare la filosofia riportandola alla sua istanza originaria, come dice Hadot, e cioè come *modo di vivere*. Per ulteriori informazioni sul calendario si veda il sito www.scuolaphilo.it oppure www.formazione.unimib.it

²² Per un'interessante trattazione dell'uomo – albero si veda anche C.G. Jung, *L'albero filosofico*, Bollati Boringhieri, Torino, 2012 e C. Baracchi, *Trees and the Art of Life*, in *Research in Phenomenology* no. 43, Brill, Leiden/Boston, 2013, pp. 340 -365

²³ C. G. Jung, *Ricordi, sogni, riflessioni*, Aniela Jaffè (a cura di), Rizzoli BUR, Milano, 1998, prologo, pagg. 17 – 19.

²⁴ *Ibidem*

²⁵ *Ibidem*