

Alia

La propria storia è sempre contemporanea. Riflessioni pedagogiche sul sentimento adulto di perdita

One's Own History Is Always Contemporary. Pedagogical Reflections on The Adult Feeling of Loss

*Massimiliano Stramaglia**

Riassunto

Il presente articolo di *Filosofia dell'Educazione* si concentra sul pensiero di Martin Heidegger, con particolare riferimento a *Essere e tempo* (o, se si vuole, *Essere è tempo*), e conclude con un approfondimento del contributo che, oggi, può offrire al sapere pedagogico la psicoterapia a carattere esistenziale. L'obiettivo è quello di potenziare il potere (la consapevolezza dell'assenza di controllo totale) che ogni persona può avere sul proprio destino attraverso l'essere "presenza" e "in presenza", una sempre maggiore responsabilità delle proprie scelte, l'assunzione in carico totale della propria esistenza.

Parole chiave Educazione, Adulthood, Progettualità, Scelta, Destino

Abstract

This *Philosophy of Education* research paper focuses on Martin Heidegger's thought, with particular reference to *Being and Time* (that can be understood as *Being is Time*), and concludes with an in-depth examination of the contribution that existential psychotherapy can make to pedagogical knowledge today. The aim is to enhance the power (the awareness of the absence of total control) that each person can have over his or her own destiny through being "present" and "in presence", an ever-increasing responsibility for one's own choices, the total assumption of responsibility for one's own existence.

Keywords Education, Adulthood, Projectuality, Choice, Destiny

Pubblicato online: 20/12/2022

* Professore ordinario di Pedagogia generale e sociale presso l'Università degli Studi di Macerata, e-mail: m1.stramaglia@unimc.it.

Doi: 10.3280/ess2-2022oa14571

1. Premessa. Nel segno del disegno

Gli eventi del passato sono gran parte della realtà del presente, se assumiamo che il presente sia ragionevolmente spiegabile e non gratuito come un sogno. Uno psicoanalista illustrava qualche mese fa come il presente si sdrammatizzi quando si riesca a scorgere che esso allude al passato, remoto e remotissimo; il nevrotico vive in un eterno presente ecc. Dunque chi non ha nel presente i fantasmi del passato è in qualche modo ammalato (Bozzi e Coppola, 2006, p. 77, aforisma n. 56).

Nel merito di uno studio sul legame di attaccamento, riprendendo la famosa teorizzazione di John Bowlby, Vanna Boffo rileva come «[...] l'eziologia di due sindromi psichiatriche, la psicopatia e la depressione, [sia] collegata in un gran numero di casi a rotture dei legami affettivi nell'infanzia» (Boffo, 2005, p. 166). Il riferimento è a vere e proprie esperienze traumatiche che “lasciano il segno”. Nell'educazione della persona umana non afflitta da psicopatologie, nondimeno, si è sempre di fronte a taluni nodi stretti e irrisolti, i quali, benché di gravità lieve o moderata, possono ledere parzialmente lo sviluppo e la crescita personali, sino a rendere «l'uomo a una dimensione» (Marcuse, 1999): senza prospettiva e senza profondità, senza passato né futuro, staticamente incentrato sulla permanenza della propria identità e chiuso alle alterità possibili che l'esistenza, nel suo gir(ovag)are, può offrirgli.

Ciò che l'altro-da-sé consente con il suo esserci, difatti, non è tanto la scoperta della “differenza” – una “differenza” che la specie umana, in verità, apprende sin dal momento in cui si separa dalla figura di accudimento materna – , quanto la scoperta del proprio *potenziale inespresso*: l'altro, se non minaccioso¹, è una *sfida aperta* che mobilita risorse interne e strategie di adattamento, portando a duro compimento il misterioso² processo di maturazione umana lungo un viaggio che si chiama vita. L'esistenza stessa è una strada senza confini: l'io può essere qui, di fatto, ma trovarsi altrove (spaesamento); l'io può, d'un tratto, non sentirsi sé stesso, non riconoscersi più (alienazione); l'io può essere massimamente nel luogo dell'assenza e non ritrovarsi in alcun dove (melanconia); l'io può abitare nel passato molto più che nel futuro (nostalgia); infine, l'io può essere più presente con il pensiero che se lo fosse fisicamente (creatività). Il concetto principale intorno al quale è opportuno riflettere, seb-

¹ «Gli altri possono o contribuire alla autorealizzazione del soggetto, o, in maniera decisiva, al suo smarrimento [...], fino ai limiti della pazzia» (Laing, 1996, p. 7).

² Si rifletta, a tale proposito, su quanto possa dirsi attuale l'asserzione di Martin Buber: «Oggi non si tende solo a un semplice “disincanto” tra uomo e uomo – cosa che si potrebbe benissimo accettare, ma anche a una radicale soppressione del mistero. La caratteristica della persona, il mistero incessantemente vicino, un tempo motivo dei più quieti entusiasmi, viene livellato» (Buber, 2011, p. 305).

bene si stia scrivendo, pure in parte, della nozione di *spazio*, è quello di *tempo*: mentre lo spazio fa riferimento a luoghi e contesti ed è il perimetro della relazione, il tempo è ciò che permea lo spazio di un clima relazionale piuttosto che un altro ed è, di conseguenza, l'essenza della relazione. Ogni relazione umana si snoda alla luce dello svelamento di uno o più vissuti interumani. È da una concezione ingenua di tempo come linearità che genera il sentimento della perdita: in verità, il tempo ricorsivo è sempre presente non come eterno presente, bensì come *divenire*. La vita di ciascuno, concepita in termini unitari o come unità di misura della propria coscienza, non manca di riferimento alcuno: tutto eternamente ritorna, comprese le parti di sé che si credevano perse (con il relativo fenomeno del depauperamento dell'io) e le persone scomparse (cui si correlano i fenomeni del lutto e della perdita).

Tutto fa parte di un disegno unitario che inizia e che finisce *perlomeno* con l'io: la forma-uomo, non più separata o scissa dai saperi (o forme) disciplinari, non più divisa da un accumularsi disordinato di eventi di segno opposto, ritrova la sua unitarietà in un progredire che conserva, e non nega né rimuove, le tracce di un cammino di vita impervio (altrimenti non umano). «La storia appartiene [...] a colui che sa conservare e venerare, a colui che considera con amorosa fedeltà le sue origini, il mondo da cui è nato; con questo amore egli paga il suo debito di riconoscenza verso la vita» (Nietzsche, 1992, p. 41). Tuttavia, incalza fermamente il filosofo, «[il] passato si può interpretare soltanto attraverso le più elevate forze del presente: soltanto attraverso la tensione estrema delle vostre facoltà più nobili riuscirete ad indovinare che cosa nel passato è degno di essere conosciuto, conservato, che cosa è grande» (Ivi, p. 70). In linea col pensiero nietzschiano, in termini filosofico-educativi, se il tempo a disposizione è limitato, illimitato e continuativo (dalla nascita alla morte) è l'aspirazione umana alla grandezza: a ciò che, in ultimo, si crede (o si rivela) importante – e che già c'è, perché è stato.

2. Sin dal principio: la perdita e il “perdersi”

Ognuno di noi può dirsi, a proprio modo, un “sopravvissuto”: l'esperienza umana si compone di perdite necessarie affinché possa darsi il compimento del proprio progetto esistenziale. Il paradosso dell'esistenza è che ogni passo compiuto verso la pienezza dell'essere concepisce un avanzamento ineluttabile verso la fine: ogni singolo giorno vissuto è “perduto”, nel senso che avvicina la persona al suo tramonto. L'angoscia di morte è un sentimento che, purtroppo, s'impara a conoscere sin dalla più tenera età, quando si impatta con esperienze di separazione e con le relative perdite di parti di sé. Nel difficile processo di acquisizione di un'identità autonoma, la parte più profonda di sé

scende a patti con l'esame più difficile della vita della persona, e che finisce davvero mai: l'esame di realtà, il dato in relazione al quale si apprendono i propri errori, i propri limiti e, con essi, i propri margini di miglioramento. Crescere, se per un verso consente di apprendere a operare un discernimento dei livelli potenziali di *performance* conseguiti, per altro verso espone a inevitabili smacchi, agli insuccessi, a innumerevoli morti simboliche di parti di sé ritenute, sino a quel momento, vitali.

La parte fra queste più profonda, come si è già avuto modo di specificare, permane: esiste un nocciolo duro³ della realtà interiore che, appunto, non è scalfito da eventi o da perdite, o che, piuttosto, si adatta con molta elasticità agli inevitabili processi di cambiamento. Una sorta di bussola interna, che indica la via e che può paragonarsi in tutto e per tutto a ciò che Donald Winnicott (2006) definiva «oggetto transizionale» (pp. 20-21): un oggetto fisico logoro, “ferito”, ma resistente, e caldo, come sangue pulsante. Questo oggetto, per alcuni, è la stima di sé, la fede nelle proprie forze; per altri, è la fede in un'entità superiore e in un altrove; per tanti, la prima è addirittura sorgente della seconda: credere in sé, di per sé, è un atto metafisico. La pedagogia contemporanea è al corrente dell'ineludibile tracciato utopico che compone l'azione educativa: educare necessita di una spinta verso l'alto-l'altro e dell'accettazione del rischio correlato a questa spinta. In educazione, spesso, le finalità educative sono perseguite attraverso fasi di fallimento, di ripensamento, di ri-progettazione complessiva. Allo stesso modo, la fiducia nelle proprie possibilità (autostima) è un atto di fede nei confronti di una modalità dell'essere a(v)venire: è la proiezione di sé in uno spazio-tempo *altro*, che scorre di secondo in secondo e che, in questo fluire, finisce per mettere alla prova. Avere stima di sé significa educare, di volta in volta, il proprio nocciolo duro a ritrovarsi (cambiato) nonostante il cambiamento; quando ciò non accade, si sviluppa uno stabile o temporaneo sentimento di inadeguatezza, che consiste nel credere di non essere all'altezza-nell'alterità della situazione.

[...] non sono poche le persone che non riescono mai a raggiungere la stima di sé e un equilibrato senso del proprio valore, per cui continuano anche da adulte a sentirsi insicure, difettose, insignificanti, ridicole o semplicemente “sbagliate”. In questi casi, la vergogna e la timidezza possono indurre all'assunzione di un “falso sé”, fino a degenerare nella psicopatologia: fobia sociale (con comportamenti di ritiro e di evitamento, il cui limite estremo è il suicidio), disturbi d'ansia, intransigenza, perfezionismo, comportamenti ossessivi, fino alla dissoluzione psicotica del delirio persecutorio

³ Ciò che Martin Heidegger chiama il «Chi dell'Esserci» (2010, p. 377). L'aggettivo “duro”, nell'economia del presente scritto, non indica caratteristiche di immobilità, rigidità e fissità, quanto di costanza, presenza e permanenza.

e della schizofrenia, in cui l'individuo appare imprigionato in un mondo le cui chiavi sono in mano ad altri [...] (Bruzzone, 2011, p. 71).

Si mediti su come l'autostima e il senso di insufficienza si basino entrambi su convinzioni astratte, non già su un esame analitico della realtà: ciò indica che non soltanto si tratta di congetture o di supposizioni (non esiste una stima di sé assoluta, giacché nessuno può sperimentare l'esperienza assoluta a livello mondano; allo stesso modo, l'inadeguatezza è per sua natura relativa a determinate situazioni e raramente è un "sentire totale", almeno in assenza di patologie gravi), ma che, in quanto tali, possono essere riformulate a seconda della quantità e qualità degli investimenti personali, delle sollecitazioni ambientali e del dialogo assiduo e incessante fra queste due istanze: siamo nel pieno del rapporto educativo. *Che, nella fattispecie, è auto-educativo.*

La dialettica aperta dalla sfida a cui inerisce ogni singola perdita è una dialettica di *potere*: al perdere (restare privi di una parte di sé, dover accettare una privazione o una disfatta), il nostro nocciolo duro interno, resistente e resiliente, risponde col potere (potenziare le restanti parti di sé sino a elevarne la portata, cercare un riscatto, rimettersi in gioco). Un potere che non sempre rispetta il dato di realtà (il nostro poter essere), ma che, come tutte le scelte, è frutto di interpretazioni soggettive. «Su queste basi, l'alternativa tra potere *buono* e *cattivo* diventa alternativa tra potere *autentico* e *falso*» (Rossini, 2015, p. 29): la stessa distinzione che intercorre fra un *viaggio* (scoperta e incontro con il nuovo) e una *fuga* (regressione e ripiegamento su quanto è stato). Per darsi "potere" (nell'accezione sin qui perseguita: auto-educarsi), è necessario scommettere su se stessi. Un'impresa non facile, qualora persista un sentimento di inadeguatezza rispetto al compito.

Dal punto di vista pedagogico, il rischio di "perdersi" è contrastato da un sano inserimento dell'esperienza passata all'interno di una cornice utopica in cui il futuro sia percepito con continuità e, pertanto, abbia senso. Le fratture esistenziali fra le diverse fasi dell'esistenza non agevolano l'impatto con il nuovo: occorre un coordinamento educativo fra ciò che si è stati, ciò che si è e ciò che sarà, coscienti dell'inscrivibilità del nuovo nel margine di un prospetto poroso, parte di sé quanto lo è stato il passato, che è storia personale. In questo modo, il futuro non è più di solo appannaggio della pro-gettazione, ma, in specie, di un divenire sensato: non già casuale, e nemmeno improvvisato; non sempre prescelto – si rifletta su ruolo dell'imprevisto e sulla relatività delle scelte che si vengono compiendo –, ma non per questo "oscuro".

La proposta pedagogica cui si allude, in altri termini, è quella di transitare dall'acquisizione scientifica di una temporalità non più lineare, ma circolare e ricorsiva, a una concezione del "tempo a disposizione" come "aperto" che integra passato e futuro, dove parte del passato è già nel futuro – si pensi

all'angoscia di morte: cosa potrebbe esserci, dopo la morte, di diverso rispetto a quanto era presente prima ancora della nostra nascita? –, e gran parte del futuro affonda le radici nel nostro passato – non è parte ignota. In questo modo, il futuro diviene scheggia di un'unità temporale: parte dell'esser-ci, ossia dell'essere in una relazione perdurante. E, in questo divenire a spirale in cui tutto ritorna, non incute più timore di sorta. L'incognita del “viaggio esistenziale”, nell'economia di questo quadro epistemologico, non è altro che l'apertura a versioni rinnovate di sé, «[...] un momento per cercare un io più vero, più profondo, oltre i trucchi e le convenzioni» (Bocconi, 2002, p. 7); al ritorno, il nuovo s'integrerà con quanto è già stato, a comporre una trama organica «[...] in una irriducibile diversità del fuori, di ciò che i sensi prendono in nuovi mondi, e una irriducibile identità del dentro, l'animo umano» (Ivi, p. 146): ecco che la vita, con i suoi andirivieni, preserva una promessa che non delude (dis-perde) mai – in fondo, ciò che ci ama ci chiama (Cfr. Heidegger, 2007, p. 85), e, là dove c'è il pericolo, cresce anche ciò che salva (Cfr. *ivi*, p. 22).

3. Il tempo storico e la storicità dell'essere

In *Essere e tempo* (1927) (§72, §73, §74, §75), Martin Heidegger s'interroga sull'essenza della temporalità e su ciò che può designarsi, nel cono di luce o di svelamento che irradia il suo arguire, come “destino”. Il concetto che, nell'economia dei brani menzionati del saggio, più si presta a un'interpretazione pedagogica (pure distante dall'autentica comprensione cui il filosofo ermeneuta ambisce), è quello di “totalità”: nel pensiero heideggeriano, la storia che si installa fra i due limiti estremi della nascita e della morte non è la somma dei singoli vissuti soggettivi percepiti in forma lineare, ma una totalità che è data dall'esistenza (unità originale, *unicum*).

Così come il destino non è solo un attributo del soggetto, ma pure del popolo: Heidegger scrive, per l'appunto, di «*destino-comune*» (Heidegger, 2010, p. 453), anticipando, con questo lemma e con la sua idea di “totalità”⁴, la psicologia della forma e la psicologia sociale, le quali debbono alla filosofia tanto quanto le debbono la pedagogia e la stessa storia della pedagogia.

Quest'ultima, nel ri-costruire il fatto storico (ossia nell'installarlo in uno dei punti del circuito della totalità), attua, di fatto, un'esegesi puntuale delle

⁴ Da non confondersi con quanto il filosofo scrive circa «l'*origine* del problema della “continuità” dell'Esserci nel senso dell'unità nella connessione delle esperienze vissute fra la nascita e la morte» (§75), dacché siffatta confusione risulterebbe frutto di un'interpretazione storicistica e causale, non già esistenziale, del pensiero heideggeriano (Heidegger, 2010, pp. 458-459).

fonti all'interno di una circolarità ermeneutica la quale, dal comprendere all'interpretare sino allo spiegare, è, nei fatti, una filosofia.

L'*unicum* desumibile dal pensiero di Heidegger è l'epifania di una totalità che assume una forma *estesa*, aperta, non già quella di una catena di eventi in linea sequenziale: «la nascita non è e non è mai qualcosa di passato nel senso di non più presente, allo stesso modo che la morte non ha il modo di essere della “mancanza” di qualcosa non ancora presente ma che sarà tale» (Ivi, p. 442). La nascita e la morte non sono, in altri termini, parte di una totalità estesa, ma la stessa totalità che si estende al di là del banale e del contingente: nascere e morire acquisiscono un valore esistenziale, non simbolico né trascendentale, in quanto si giocano *hic et nunc* nel bilanciamento fra «motilità e [...] persistenza proprie dell'accadere dell'Esserci» (Ivi, p. 443).

La dialettica fra motilità e persistenza disegna fattivamente una dinamica a spirale: dal punto fermo al punto in discussione, non è la somma dei singoli punti a dire della traiettoria, ma *la totalità estesa e sensata della direzione perseguita da colui che indica, e che, nell'indicare, orienta l'azione verso un fine piuttosto che un altro (indicalità orientante)*. Nel divenire dell'esserci, il punto fermo è la morte, quello in discussione è la modalità prescelta del proprio essere quale essere-per-la-morte: modalità che orienta l'esserci, talora estendendosi al di là della certezza, altre volte oltre-passando il senso di perdita con la “perdita di tempo”. La morte è la certezza che angoscia il destino umano: la motilità, nel suo incedere, è la negazione della morte (di ciò che è certo), ragion per cui una siffatta motilità non può che muoversi nell'incertezza (o nel solco di certezze provvisorie, inessenziali). Eppure, non esiste alternativa al movimento, se non la morte. La persistenza, nondimeno, non ha da essere negata: se non controbilanciate, persistenza e motilità esprimono due forme opposte di radicalizzazione fuggente dell'esserci, che consistono nel darsi-la-morte (stagnare sui propri punti fermi) o nel darsi-alla-vita (senza mettere punti fermi).

La storia personale, in questo quadro investigativo, è una strada di linee rette (tempo lineare), curve (tempo differenziale) e tornanti (tempo ricorsivo), mentre i sassolini (gli accadimenti) rappresentano un'insignificanza rispetto alla totalità più estesa dell'essere dell'essente. Anche questa, in fondo, è una sorta di metafisica dell'esserci, ove il punto fermo è il tornante, e lo spazio di libero movimento del soggetto (che, nel linguaggio heideggeriano, è auspicabilmente un movimento autentico) è nel tempo differenziale, ossia nella differenza che esso incarna rispetto al tempo lineare. Non si intende, perciò, per quale motivo la nascita non possa essere *la-mia-rinascita*, qui e ora, o perché il passato debba essere confinato in un luogo remoto e il futuro considerato prossimo venturo. «La storia significa [...] non tanto il “passato” nel senso di ciò che è trascorso, quanto la *provenienza* da questo passato. Ciò che “ha una

storia” è coinvolto nel divenire. Lo “sviluppo”, in questo caso, è ora un ascendere, ora un decadere. Ciò che in questo senso “ha una storia” può al tempo stesso “fare storia”. “Facendo epoca”, esso determina “ancor oggi” un “avvenire”. Storia significa qui un “contesto di eventi e di effetti” che si snoda attraverso “passato”, “presente” e “futuro”.

In questo caso, il passato non ha alcun rango primario» (*Ivi*, p. 447). La storia non soltanto è memoria presente per il futuro, ma è *parola*: non contano tanto i fatti così come essi sono accaduti (accidenti), ma le parole che ciascuno di noi usa per raccontarli, il modo attraverso cui ognuno si fa portavoce del mistero (l'*estensione*, l'apertura, lo svelamento) nascosto dietro ogni singolo evento, che, come un nodo emblematico, rimanda a una “trama” complessiva e successiva.

Il problema, non solo *ontologico*, ma perlopiù *logico*, di una siffatta constatazione deriva dalla validità delle premesse del discorso intorno alla storia (personale, politica e sociale): non tutte le “storie” sono autentiche, scriverebbe, con grande probabilità, Martin Heidegger. Il grado di validità della comprensione storica rinvia dalla profondità (radicalità) delle premesse in ragione delle quali ci muoviamo, le quali, per potersi dire “autentiche” (almeno in ambito pedagogico, sulla scorta delle lezioni dello stesso Heidegger, come pure di Winnicott), non possono ruotare intorno a convinzioni pregiudiziali, ideologiche o partitiche (*fissità*, punti fermi, autismi i più vari), bensì giocare «tra le età della vita, i differenti livelli di intenzionalità e formalizzazione dell'educare, l'equilibrio precario tra moti conservativi e trasformativi, i nessi tra passato, presente e futuro» (Tramma, 2015, p. 40). Così, allo stesso modo, ha da essere la storia personale: partire da premesse sbagliate significa porsi nella condizione di reiterare pregiudizi (errori) in ordine alla stima di sé, sviluppando una percezione di inidoneità al ruolo e al compito circostanziali (accadimenti).

Contro l'inadeguatezza, che si muove fra sentimento di insicurezza (senso di perdita) e bisogno di controllo (paura di “perdere”) – entrambi “e-motività” di marca sociale –, è opportuno riflettere sul fatto che la «coesistenza non ha [...] come obiettivo la costruzione di una società che funzioni perfettamente. Lo scopo primario e principale della convivenza è la realizzazione piena di ciascun individuo» (Corsi, 2003, p. 34): l'*estensione* non è da concepirsi in linea orizzontale (conquista di spazio e presa di potere, generatori di odio e invidia), quanto in linea verticale (governo del tempo ed elevazione “estatica”, matrici di amore e indulgenza); «ciò che l'uomo crea nel tempo non è il suo essere e le possibilità di esso, ma i modi di realizzare, nel tempo, la sua umanità» (Rubini, 2014, p. 83).

4. Scelta e destino

Nel solco del margine sin qui tracciato, la peculiare relazione che viene a strutturarsi fra scelta e destino è la stessa che intercorre fra “relatività” e “totalità”: le scelte che compiamo compongono le tessere di un mosaico esistenziale, ampio e articolato, che è l’unicità del nostro esserci (tempo che ricorre), il cui disegno unitario non coincide meramente con la relatività di quanto è scelto; piuttosto, l’atto dello scegliere si avvicina tanto più al destino della persona (alla sua realizzazione umana) quanto più risponde a un’etica della responsabilità (a un saper rispondere) in primo luogo rivolta a sé, poi all’altro da sé (sino all’“alto da sé”, in chiave finalistico-utopico-metafisica⁵). Il destino non è il prodotto (misurabile) delle scelte compiute, ma il *senso ultimo* (la decisione) che queste scelte assumono, di volta in volta, per il soggetto che le pone in essere. Esso è “già scritto”, nel senso che proviene dalla nascita, ma può avere un finale diverso a seconda della presa in carico che ciascuno ha di sé e della propria vita (ancora: la decisione). La questione, di non poco conto, è ben espressa nuovamente da Martin Heidegger (1927) a partire dal tema del passato: che significato può avere, dal punto di vista filosofico, questa parola? Secondo il Nostro, essa ha “a-che-fare” con l’idea di ereditarietà: il destino appare come il divenire – circolare o scambievolmente, «ripetitivo» (Heidegger, 2010, §74, p. 454) – di un passato che chiama in causa il concetto di *mondanità* (§73).

Egli scrive, a titolo di esempio, dell’oggetto fisico, materiale, ereditato dai propri avi (“suppellettile”), come di qualcosa che *ancora è*: di fatto, è il “mondo” (il contesto storico all’interno del quale l’oggetto aveva un senso) a *non essere più*, mentre quello è presente. Eppure, in quanto “cosa del passato”, non sarebbe ingannevole ritenerlo “cosa passata” in riferimento al “mondo” di cui esso faceva parte⁶.

Può il medesimo discorso, per analogia, applicarsi banalmente all’esserci dell’ente? Secondo Heidegger, «[...] l’Esserci *non può mai* esser passato: non perché non passi, ma perché [...] il suo essere è l’*esistenza*. In senso strettamente ontologico, un Esserci che non esista più non è passato ma *essente-cistato*» (Ivi, p. 449). Si tratta di un esserci che ha lasciato un segno; a questo “segno”, che è il frutto dell’*indicalità orientante*, si può dare il nome di “eredità”. Questa parola è significativa sul versante pedagogico: essa indica qual-

⁵ «Nella dimensione religiosa, l’essere umano fa esperienza, attraverso la sua stessa complessità, di un’integrità e di un’unità ultima» (Casadei, 2018, p. 115).

⁶ Si pensi al valore affettivo e simbolico che taluni oggetti possono avere, in termini di eredità acquisita, per gli stessi eredi. L’oggetto di cui si ha cura nel presente ha la stessa valenza dell’«oggetto transizionale» di cui sopra, nel corpo del testo: avvicina il passato a sé, rendendo presenti la memoria e il ricordo dell’*essente-cistato*.

cosa di ulteriore rispetto alla propria esistenza, che si è *deciso* di tramandare e che avrà conseguenze per chi verrà dopo di noi. Chi verrà dopo di noi, peraltro, sarà detentore di responsabilità in ordine all'eredità ricevuta (all'oggetto materiale e spirituale che "parla" del donatore): questo passaggio di consegne è a-temporale e a-storico, ossia umano (si genera e muore con l'umanità intera), oltretutto indicativo del divino che è nell'umano, in quanto auto-trascedentesi. Il discorso heideggeriano si muove lungo le seguenti linee argomentative (§74):

- «Se ogni "bene" è ereditario e se il carattere della "bontà" sta nel render possibile un'esistenza autentica, allora nella decisione si costituisce sempre un tramandarsi di eredità» (*Ivi*, p. 452);
- «Quanto più autenticamente l'Esserci decide, [...] tanto più il trovare che sceglie la possibilità della sua esistenza si fa inequivoco e non arbitrario» (*Ibidem*);
- «La finitudine, una volta afferrata, sottrae l'esistenza alla molteplicità infinita delle possibilità che si offrono immediatamente (i propri comodi, le frivolezze e le superficialità) e porta l'Esserci in cospetto della semplicità del suo *destino*» (*Ibidem*);
- «Carico di destino, esistente nella decisione autotramandantesi, l'Esserci, in quanto essere-nel-mondo, è aperto al "venir incontro" delle circostanze "felici" e delle crudeltà del caso» (*Ibidem*);
- «Il destino non nasce dallo scontro delle circostanze e dei fatti. Anche l'indeciso è colpito da essi e talvolta più di colui che ha scelto; tuttavia egli non può "avere" un destino» (*Ibidem*).

In altri termini: nel decidere, si deve tener conto delle conseguenze che la decisione avrà per altri, non solo per sé; a queste conseguenze si dà il nome di "eredità"; ciascuno eredita "ciò che sceglie", perché a ciascuno è data la possibilità di rifiutare l'eredità ricevuta, laddove "non buona"; nella possibilità prescelta fra le possibilità aperte, si gioca il destino della persona (accettare di ricevere un'eredità implica l'averne cura; non accettarla significa divenire i soli responsabili delle proprie scelte – o ri-decidere –; la decisione inautentica riproduce l'inautenticità della scelta originaria); chi ha cura della propria decisione non spreca il proprio tempo, ma persegue un destino; questo non è altro che l'intenzione di realizzare la possibilità che si è prescelta, a fronte di circostanze favorevoli come di imprevisti i più vari; chi non assume una decisione (o non "sceglie la propria possibilità"), non "ha" destino (spreca il proprio tempo o conduce una vita inautentica, "non buona").

Il radicamento del destino nella decisione originaria (rispetto alla quale si decide o ri-decide) porta Heidegger ad alcune, importanti asserzioni: prima fra tutte (§74), quella che individua il baricentro della storia non già nel passato e nemmeno nel presente, quanto nella presenza, «nell'accadere autentico

dell'esistenza» (Ivi, p. 454): si conosce storicamente perché il divenire si dispieghi alla luce di una decisione autentica o eventualmente ri-decisa. In seconda battuta (§75), emerge in tutta la sua pregnanza il valore pedagogico della decisione, che, «in quanto destino, è la libertà per la *rinuncia* a questo o a quel determinato decidersi secondo le esigenze della situazione» (Ivi, p. 460): scegliere non è solo un esercizio di responsabilità, ma pure di libertà *di scelta* e *dalle* contingenze. Il destino del singolo, come quello di un popolo, non si connotano come esiti di una «risposta totale e illimitata» (Chionna, 2014, p. 51) (versione storicistica del portato heideggeriano, di cui alla nota a piè di pagina n. 4 del presente contributo), ma come «tensione pratica a decisioni e scelte» (*Ibidem*) che chiama in causa passato, presente e futuro, ossia il divenire personale e umano (il co-originarsi nella finitudine). Infine (§75), il pensiero del filosofo coadiuva l'analisi del fenomeno, purtroppo coevo, della presentificazione del reale: «L'esistenza inautenticamente storica, oppressa dal peso del "passato", per essa inconoscibile, va in cerca del moderno» (Heidegger, 2010, p. 460). Si tratta della deriva contemporanea della "centratura sul presente", del sentirsi senza radici e senza prospettive, perché nostalgici di un tempo mitizzato, che non è più o che si sarebbe voluto/si vorrebbe (ri)vivere.

5. "Oggetti" e "progetti"

In riferimento al nucleo tematico della perdita (che incrocia passato, presente e futuro), alcune suggestioni di rilievo giungono dagli orientamenti più recenti della psicoterapia esistenziale. Scrive, al riguardo, David Irvin Yalom: «La memoria (l'organo del passato) si preoccupa degli *oggetti*; la volontà si preoccupa dei *progetti*; [...] la psicoterapia efficace deve focalizzarsi tanto sulle *relazioni dei progetti* del paziente quanto sulle sue *relazioni dell'oggetto*» (Yalom, 2019, p. 354). Se la "cosa del passato" agisce come una sorta di richiamo all'*essente-ci stato* (al contempo, un appoggio e una limitazione), il pro-getto (l'oggetto immateriale) trasferisce il piano della riflessione sul futuro, su un oggetto a-venire, promuovendo un recupero dei livelli di intenzionalità, una presa d'atto (diversa dall'iniziale presa di posizione) e, infine, cambiamento. Questo, che a volte incute timore proprio perché intrinsecamente legato al concetto di perdita, è in verità la sola via per non perdere quanto si ritiene di avere perduto: la stasi sull'*essente-ci stato* (che, a uno sguardo fenomenologicamente sensibile, è *ancora*, almeno per chi "riposa" in colui che è stato) è negazione del proprio esserci, il quale, così come avviene nel corso della psicoterapia, non può che darsi nel «movimento e cambiamento» (*Ibidem*), o nell'esistenza. Non si tratta, peraltro, di un cambiamento fine a sé stesso: esso non avrebbe senso. In gioco, piuttosto, è l'intento di «[...] libe-

rare la volontà, vale a dire rimuovere gli impedimenti dalla volontà legata e soffocata del paziente [...]» (*Ivi*, p. 357). Un simile passaggio, o salto di qualità, è possibile solo dinanzi alla constatazione che cambiare non significherà, di fatto, perdere una parte di sé, quanto ritrovarla in una versione continuativa e sensata, non più desueta o “bloccante”.

La dialettica fra “appoggio” e “sostegno” spiega meglio la dinamica in questione: a partire dal fatto che «[...] ogni persona si porta addosso la responsabilità primaria per la propria infelicità nell’esistenza [...]» (*Ivi*, pp. 354-355), la *gravità* del peso di questa profonda responsabilità incide in maniera sostanziale sui possibili passi in avanti o indietro da parte del singolo, che può poggiare i piedi per terra, oppure inginocchiarsi dinanzi all’insopportabilità della propria condizione esistenziale, cercando sostegno.

Il cuore del nocciolo duro che permane, nondimeno, malleabile, elastico e flessibile nonostante il cambiamento (talora voluto, talvolta necessario) si rigenera a fronte della *futuribilità* del divenire della realtà interiore: pertanto, “cambiando”, esso sorregge, rialza, conforta, solleva dall’infelicità e rimette in cammino. Perché ciò accada, nondimeno, occorre che questa parte di sé sia interpellata e che ci si ponga in ascolto della sua *lievità*: come accade nel viaggio, che è metafora dell’esistenza.

La gravità del viaggio ci atterra, ci consuma, ci annienta, esaurendo le nostre forze e ci misura con il tragico dell’esistenza, ma, nello stesso tempo, ci spinge con forza a ritrovare la vitalità nel riprendere il cammino: solo accettando di viaggiare troveremo la gaudente possibilità di soccombere alla lievità del viaggio come apertura di attesa e speranza (Milani, 2016, p. 30).

Prosegue Lorena Milani: «Nel viaggiare, le prove della vita ci spingono a cambiare direzione e a cercare qualcosa che resti saldo e fisso a determinare ogni ulteriore possibilità del viaggio stesso» (*Ivi*, p. 31). In ballo è il ritorno del soggetto al nocciolo duro della propria realtà interiore, rigenerata dal nuovo e proiettata in un progetto che “dice di sé”, oggi più di ieri e, sempre più, domani. Gli oggetti (il presente, il passato), per quanto valevoli in ordine agli attaccamenti e agli affetti da custodire, rischiano di depauperare la realtà interiore individuale del portato maturativo dell’esperienza, che non corrisponde mai a una perdita e, forse, nemmeno a un guadagno, quanto a un deciso e decisivo *Sì* all’esistenza, all’accettazione totale del proprio *divenire* (della propria espansione).

Tant’è che la maggior parte delle nostre indecisioni (esistenza inautentica) attiene a una “patologia” della volontà (Cfr. Yalom, 2019, p. 366), così come la depressione e il senso di abbandono a essa correlato (Cfr. Stramaglia e Rodrigues, 2018). Ragion per cui la psicoterapia esistenziale non tratta tanto il passato del paziente, quanto il suo futuro (Cfr. Yalom, 2019, p. 425). Come

ogni adulto in carne e ossa che sia educato, o intenda educarsi, all'adulthood (Cfr. Federighi, 2018, pp. 5-34).

Riferimenti bibliografici

- Bocconi A. (2002). *Viaggiare e non partire*. Parma: Ugo Guanda.
- Boffo V. (2005). *Attaccamento e formazione. Studio su John Bowlby*. Milano: Unicopli.
- Bozzi P., Coppola B. (2006). *Ludwig Wittgenstein. Ciò di cui non si può parlare. Il mondo è tutto ciò che resta dopo la mia morte*. Napoli: Guida.
- Bruzzone D. (2011). Vergogna e timidezza. In: Iori V., a cura di, *Guardiamoci in un film. Scene di famiglia per educare alla vita emotiva*. Milano: FrancoAngeli.
- Buber M. (1954). Elementi dell'interumano. In: Poma A., a cura di, *Il principio dialogico e altri saggi*. Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo.
- Casadei R. (2018). Educare attraverso l'Arte: religioso esercizio ed esperienza di bellezza e di pienezza. In: Caputo M. e Pinelli G., a cura di, *Arte, religiosità, educazione. Esplorazioni e percorsi*. Milano: FrancoAngeli.
- Chionna A. (2014). Scelta e responsabilità: le sfide educative del ventunesimo secolo. In: Elia G., a cura di, *Le sfide sociali dell'educazione*. Milano: FrancoAngeli.
- Corsi M. (2003). *Il coraggio di educare. Il valore della testimonianza*. Milano: Vita e Pensiero.
- Federighi P. (2018). La ricerca in educazione degli adulti nelle università italiane. Passato e futuro. In: Id., a cura di, *Educazione in età adulta. Ricerche, politiche, luoghi e professioni*. Firenze: University Press.
- Heidegger M. (1927). *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi. Milano: Longanesi, 2010.
- Heidegger M. (1954). La questione della tecnica. In: Vattimo G., a cura di, *Saggi e discorsi*. Milano: Mursia, 2007.
- Heidegger M. (1954). Che cosa significa pensare? In: Vattimo G., a cura di, *Saggi e discorsi*. Milano: Mursia, 2007.
- Laing R. D. (1961). *L'io e gli Altri. Psicopatologia dei processi interattivi* (trad. it. di R. Tettucci). Milano: BUR, 1996.
- Marcuse H. (1964). *L'uomo a una dimensione*. Torino: Einaudi, 1999.
- Milani L. (2016). Labilità. Tra limiti e possibilità nel viaggio esistenziale. *MeTis*, 2: 28-33.
- Nietzsche F. (1874). *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (trad. it. di L. Pinna Pintor). Roma: Lucarini, 1992.
- Rossini V. (2015). *Educazione e potere. Significati, rapporti, riscontri*. Milano: Angelo Guerini e Associati.
- Rubini A. (2014). La struttura dialogica del discorso pedagogico tra comunicazione e libertà. In: Elia G., a cura di, *Le sfide sociali dell'educazione*. Milano: FrancoAngeli.
- Stramaglia M. e Rodrigues M.B. (2018). *Educare la depressione. La scrittura, la lettura e la parola come pratiche di cura*. Parma: Junior-Spaggiari.

- Tramma S. (2015). *Pedagogia della contemporaneità. Educare al tempo della crisi*. Roma: Carocci.
- Winnicott D.W. (1971). Oggetti transizionali e fenomeni transizionali. In: *Gioco e realtà* (trad. it. di G. Adamo e R. Gaddini). Roma: Armando, 2006.
- Yalom I.D. (2019). *Psicoterapia esistenziale* (trad. it. di S. Prina). Vicenza: Neri Pozza.