

**Orientarsi nella mappa del senso:
filosofia, consapevolezza, singolarità.**
Nota critica su *Una spiritualità laica* di Romano Màdera

Andrea Tagliapietra
(Università Ca' Foscari di Venezia)
andrea.tagliapietra@unive.it

Articolo sottoposto a *double-blind peer review*

Title: Finding One's Bearings on the Map of Meaning: Philosophy, Self-Awareness, and Singularity (A Critical Note on Romano Màdera's *Una spiritualità laica. La vocazione a essere finalmente umani*).

Abstract: This critical note examines Romano Màdera's *Una spiritualità laica. La vocazione a essere finalmente umani*, reading it simultaneously as a rigorous philosophical work and as a guide for living. The essay traces the tension between contemporary academic philosophy – progressively detached from individual existence – and the “biographical approach” that seeks to restore the singularity of life to philosophical inquiry. Rooted in the Socratic tradition and Pierre Hadot's concept of philosophy as a “way of life”, the author argues that the primary philosophical question is not “what can I know?” but “how should I live?”. Central to this perspective is the “biographical method”, which redirects philosophical attention from the abstract universalism of modern thought to the “fundamental cell of history”: the individual biography. Drawing on Nietzsche's imperative to “become what one is”, Jungian psychology, and Ernst Bernhard's mythobiography, Màdera proposes that the writing of one's life (bio-graphy) is a transformative philosophical exercise. Through it, the ego shifts from a nominative, sovereign subject to a dative, relational one – constituted by its encounters with otherness. The article further defines “secular spirituality” as an experiential dimension independent of religious dogma, accessible to believers, agnostics, and atheists alike. By treating individual biographies as differential ethical experiments, Màdera champions a “right to biography” belonging to every person. Finally, with Màdera, we see the possibility of a renewed philosophical practice that integrates personal responsibility – conceived as openness to play and possibility – with a “mystical” attentiveness to the world, in response to the human vocation in an age of planetary crisis.

Keywords: Secular spirituality, Biographical method, Romano Màdera, Philosophy as a way of life, Singularity.

Una spiritualità laica. La vocazione a essere finalmente umani è, come molti degli ultimi lavori di Romano Màdera – da *La carta del senso* a *Una filosofia per l'anima*, *Il metodo biografico*, fino a *Lo splendore trascurato del mondo* –,¹ un libro di filosofia e, insieme, un manuale per il buon vivere. Del libro di filosofia ha la robusta articolazione teorica, i precisi riferimenti testuali, la struttura argomentativa e il nucleo critico. Del manuale di vita possiede, invece, il tono colloquiale e affabile, quasi quello di una conversazione tra amici, perseguendo lo scopo comune non solo di sapere, ma anche di applicare e sperimentare le conoscenze filosofiche per comprendere e trasformare se stessi, acquisendo consapevolezza del proprio rapporto con il mondo e con gli altri. Del resto, la parola *spiritualità* se non è necessariamente legata all'ambito religioso, dove l'opinione comune tende a collocarla, non può prescindere, invece, dal suo radicamento nella dimensione dell'*esperienza*,² ossia dalla concreta connessione di se stessi con l'orizzonte espansivo ed evenemenziale della vita.

La filosofia contemporanea, quella che si studia nelle università e nelle scuole, è sorretta dalla ferma convinzione che l'accesso alla verità del sapere si ottenga solo a condizione di una completa messa tra parentesi della singolarità delle nostre esistenze. «Che filosofia è mai questa», esclamava Màdera nelle pagine de *L'animale visionario* che raccontano la maturazione della sua “svolta” biografica, «che si smentisce da sé nella ginnastica pseudo logica e nella forzata retorica dell'esistenza separata dalle biografie? Nel sapere dell'aula resta sconosciuto il realissimo sangue che pur sento dentro, troppo perturbante per la licenza, data alla parola, di fare astrazione dalla sua testimonianza». E proseguiva:

Da queste mancanze, dalle sconfitte delle risposte tentate, mi ripropongo di azzardare il progetto più ardito e improbabile: esplorare in una via sola, tutte le vie che mi hanno lasciato su un cammino interrotto. Questa è la via dell'esperienza di sé, della comprensione e del sincretismo biografico: religiosa nel rispetto della dignità di senso dell'altro; politica nella comunicazione solidale di sé; psicologica nell'ascolto dei motivi oscuri dell'anima e delle sue lente mutazioni; filosofica nello slancio a rinnovare l'interrogazione, e poetica nel suo lasciar trasparire il mondo che invoca.³

Nel quarto di secolo che separa queste parole dal libro di cui stiamo parlando, Màdera ha cercato di realizzare la sua *alchimia ribelle* – per parafrasare il titolo di un altro dei suoi lavori degli anni Novanta –⁴ mescolando le direttrici di una ricerca che si è sempre più allontanata dal “sapere dell'aula” verso cui, invece, si avviava, a gran carriera e senza tentennamenti, la filosofia che si studia nelle università.

¹ R. Màdera, *Una spiritualità laica. La vocazione a essere finalmente umani*, Bollati Boringhieri, Torino 2025; Id., *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*, Raffaello Cortina, Milano 2012; Id., *Una filosofia per l'anima. All'incrocio di psicologia analitica e pratiche filosofiche*, IPOC, Milano 2013; Id., *Il metodo biografico. Come formazione, cura, filosofia*, Raffaello Cortina, Milano 2022; Id., *Lo splendore trascurato del mondo. Una mistica quotidiana*, Bollati Boringhieri, Torino 2022.

² Rinvio a A. Tagliapietra, *Esperienza. Filosofia e storia di un'idea*, Raffaello Cortina, Milano 2017.

³ R. Màdera, *L'animale visionario. Elogio del radicalismo*, il Saggiatore, Milano 1999, p. 154.

⁴ Id., *L'alchimia ribelle. Per non rassegnarsi al dominio delle cose*, Palomar, Bari 1997.

Non c'è da meravigliarsi che la filosofia accademica dei nostri giorni consideri la spiritualità come un corpo estraneo, un'attitudine personale degli individui che non ha nulla a che fare con quel "mestiere di pensare" che, in un libro di qualche anno fa,⁵ nascondendo sotto la falsa modestia e l'*understatement* del titolo l'aculeo dell'arroganza disciplinare, descriveva non certo il fare filosofico, ma il lavoro dei professori universitari delle facoltà e dei dipartimenti di filosofia dei *college* anglosassoni e, a seguire, quello dei loro emuli sparsi per il resto del mondo, sedotti dall'alettante prospettiva di trasformare il *fuori luogo* e, quindi, la marginalità e la discussa legittimità del sapere filosofico nell'epoca del capitalismo realizzato, in una tecnica e in una prestazione intellettuale alla stregua di tutte le altre, perfettamente riconosciuta nella sua circoscritta "utilità" sociale.⁶

Del resto, per adottare la scala secolare della storia della filosofia, dopo Cartesio il pensiero filosofico si emancipa gradualmente dalla spiritualità e dalla saggezza a cui era intrecciato, almeno fino ai *Saggi* di Montaigne, e persegue il modello dello "sguardo da nessun luogo" della scienza,⁷ di cui diviene, con l'affermazione del positivismo come tonalità di fondo della cultura degli ultimi due secoli, servizievole ancella, ma a differenza della servetta platonica del *Teeteto*, tutt'altro che intelligente e graziosa.⁸ Così, intrapresa questa strada, la filosofia mette in sordina e poi rinuncia definitivamente a quel compito di educazione, di orientamento e di formazione consapevole delle vite dei singoli esseri umani che in origine la caratterizzava, fino a determinarne, mediante la figura di Socrate raccontata da Platone, il suo più probabile inizio storico.

Socrate è il campione della consapevolezza e della spiritualità laica della filosofia. Nelle descrizioni della sua vita e del suo insegnamento che rubiamo dalle parti narrative dei dialoghi platonici e dalle testimonianze dei suoi contemporanei, apprendiamo che la consapevolezza filosofica si traduce ora nell'incalzare di una domanda che non è più rivolta, in prevalenza, come nella precedente sapienza presocratica, al mondo naturale, attestando in questo modo una prima emancipazione della coscienza dalle suggestioni della sensibilità e dell'esteriorità dei fenomeni. Socrate chiama i suoi concittadini alla consapevolezza rispetto al mondo dei simboli e degli stili di vita che formano il complesso etico, economico e politico della città degli uomini, nonché alla sporgenza della propria *psyché*, ossia dell'anima di ciascuno, nei confronti delle pratiche e delle abitudini del vivere comune nell'Atene del suo secolo. Di conseguenza la domanda, divenuta filosofica, si è arricchita e ampliata, si è trasformata in qualcosa di diverso. Ora afferma e ripete di "sapere di non sapere", rinnegando la pretesa sicurtaria della portata conoscitiva, esibita dagli antichi sapienti

⁵ Cfr. D. Marconi, *Il mestiere di pensare*, Einaudi, Torino 2014.

⁶ Mi permetto di rinviare a A. Tagliapietra, *Il filosofo come gaffeur. Per finirlo con l'eroismo del pensiero*, in «Il Pensiero. Rivista di filosofia», LVII, n.1 (2018), pp. 29-45.

⁷ Cfr. T. Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, Oxford-New York 1986; tr. it., *Uno sguardo da nessun luogo*, il Saggiatore, Milano 1988.

⁸ Platone, *Teeteto* 174a 5-6.

e soprattutto dai nuovi sofisti, come uno strumento e una forma di detenzione e di esercizio del potere. Il non sapere socratico descrive la filosofia come una pratica in cui si tratta di sopportare l'ignoto, accogliendolo nel nucleo fecondo del senso, piuttosto che cercare di metterlo a tacere e poi cancellarlo mediante un accumulo di significati e conoscenze.

Ecco la domanda filosofica aprirsi, estendersi e trasformarsi in qualcosa di nuovo, in una *domanda sul senso*. «Praticare la filosofia», ha scritto Romano Màdera nel “libro-manifesto” *La filosofia come stile di vita*, pubblicato più di vent'anni fa assieme a Luigi Vero Tarca, «significa mettersi alla scuola della domanda sul senso e del senso del tutto. Sentendo questa domanda come un intenso desiderio». ⁹ Questo desiderio flette il sapere in direzione dell'evenemenzialità della vita e, come vedremo, della cellula fondamentale della storia. In conformità con il famoso suggerimento dell'oracolo delfico – “conosci te stesso” (γνῶθι σαυτόν) –, la filosofia diviene, allora, *conoscenza di sé*, ovvero *autoconsapevolezza*. Del resto, Socrate è il campione della consapevolezza perché ha mostrato, fino alle sue estreme conseguenze, ossia *al prezzo della vita*, ¹⁰ il nesso necessario fra la sua critica parresiasica dei saperi e dei poteri della città e la testimonianza dell'orientamento della sua vita personale, traducendo senza resti l'essenza del gesto intellettuale in una concreta maniera di vivere. ¹¹ Infatti, a detta dell'autorevole magistero di Pierre Hadot, la domanda filosofica degli antichi Greci non era “cosa posso sapere?”, ma piuttosto cercava di rispondere all'interrogazione su “come posso vivere?”. ¹²

Invece, nella prospettiva inaugurata dalla filosofia moderna, anche l'antica massima socratica che ingiunge all'aspirante filosofo di “conoscere se stesso” – cioè di *essere consapevole per orientarsi nella mappa del senso* –, viene reinterpretata, per esempio da Kant, nei termini di un *sapere* generatore di certezze, cioè come studio delle strutture universali con cui il soggetto – qualsiasi soggetto – conosce, agisce o spera. Ma le carte geografiche, se non ci aiuta la bussola o un moderno GPS a indicarci il punto sulla mappa dove ci troviamo, non servono a farci arrivare alla meta. Così l'astrazione della domanda filosofica dall'esserci della vita, del *bios* che non è la vita biologica (che i Greci chiamavano *zoè*), bensì gli eventi che accadono a ciascuno intrecciati con quelli che egli condivide con la comunità degli ognuno e con la

⁹ R. Màdera, *Filosofia come esercizio e come conversione*, in R. Màdera - L.-V. Tarca, *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano 2003, pp. 1-109, p. 3.

¹⁰ Cfr. A. Tagliapietra, *Al prezzo della vita. Verità, veridicità e sincerità*, in «Alvearium», anno XI, n. 11 (2018), pp. 113-130.

¹¹ Rinvio in proposito ad A. Tagliapietra, *Il dono del filosofo. Sul gesto originario della filosofia*, Einaudi, Torino 2009.

¹² P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études Augustiniennes, Paris 1987; tr. it., *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 1988; Id., *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris 1995; tr. it., *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino 1998; Id., *La philosophie comme manière de vivre*, Albin Michel, Paris 2002; tr. it., *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, Einaudi, Torino 2008.

conversazione sociale della cultura, significa l'intima rimozione della *cellula fondamentale della storia*, vale a dire la biografia dei singoli esseri umani intesa nel suo fondo *strutturalmente inintenzionale*, per cui «più che attraverso la scelta, dunque tramite progetti, è attraverso i casi che noi trascorriamo la vita e giungiamo a noi stessi». ¹³

Allora l'attenzione per la biografia ci conduce a uno snodo storico-filosofico fondamentale. È quel "come si diventa ciò che si è" che Nietzsche ha posto a sottotitolo del suo ultimo libro, febbrilmente composto nelle settimane prima della catastrofe di Torino e di quel gesto folle – abbracciare il cavallo maltrattato di un calesse –, che è testimonianza, insieme, della compassione profonda che lega e accomuna tutti i viventi. È nell'opera di Nietzsche, ci avvisa Màdera nelle pagine di *Una spiritualità laica*, «che la biografia inizia a farsi decisiva, divenendo al tempo stesso condizione e termine di confronto per il pensiero e le sue proposte. Un prolungamento ardito, ma forse non del tutto infondato, sarebbe immaginare l'esito nietzscheano dell'autopresentazione di *Ecce Homo* [...] come l'ultimo ma consequenziale anello del processo di pensiero che va, appunto, come sostiene Karl Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*». ¹⁴

In questo modo, però, la domanda sul "come posso vivere?" degli antichi filosofi greci è mutata profondamente e radicalmente. La biografia di cui parla Màdera non è la conseguenza diretta della teoria, ma il punto di partenza da cui muove un nuovo modo di fare teoria, inseparabile dall'apporto dell'evento e della singolarità dell'esperienza. La filosofia antica, anche quando il filosofo parla "a se stesso", come nel caso dell'imperatore Marco Aurelio, si svolge sempre in terza persona. Le personalità dei filosofi antichi sono *plastiche*, affermerà Hegel, perfettamente coerenti con le loro teorie:

Si esige che il filosofo viva conformemente a ciò che insegna, disprezzi il mondo, non si mescoli nelle sue faccende (*Man macht die Forderung, ein Philosoph solle leben, wie er lehre, die Welt verachten, nicht in ihren Zusammenhang eintreten*); questo hanno fatto gli antichi, ed essi sono individualità così plastiche (*plastische Individualitäten*), in quanto l'interno fine spirituale della filosofia spesso determinò anche i loro rapporti sociali esterni (*es ist häufig gewesen, daß das Individuum auch als Philosoph gelebt hat, daß der innere Zweck, sein geistiges Leben auch die äußerlichen Verhältnisse bestimmt hat*). ¹⁵

Le vite filosofiche dei Greci sono tutte d'un pezzo, alla stregua degli eroi della tragedia o delle statue del Partenone. Si potrebbe dir di loro, applicando all'in-

¹³ O. Marquard, *Apologie der Zufälligen*, Philipp Reclam, Stuttgart 1987; tr. it. parziale, *Apologia del caso*, a c. di G. Carchia, il Mulino 1991, p. 155.

¹⁴ R. Màdera, *Una spiritualità laica. La vocazione a essere finalmente umani*, Bollati Boringhieri, Torino 2025, p. 32.

¹⁵ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in Id., *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1969-1971, vol. 20, pp. 71-72; tr. it., *Lezioni di storia della filosofia*, in 3 voll., il 3 in 2 tomi, tr. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1992, vol. 3/2, p. 11.

verso ciò che Harold Bloom rivendicava come la grande invenzione dei personaggi shakespeariani e dell'umanità che vi si riconosce,¹⁶ che i filosofi antichi parlano, ma non si ascoltano. Invece i filosofi moderni, alla stregua dei personaggi del teatro e di quella forma magnificamente polifonica che è il romanzo, hanno l'occasione di fare esperienza di sé, di acquisire la prospettiva di un'ontologia della singolarità. Tornando alle pagine hegeliane dell'introduzione alla sezione delle *Lezioni di storia della filosofia* dedicate alla modernità leggiamo che l'interiorità in quest'epoca si è assai rafforzata e può permettersi, a differenza degli antichi, di «abbandonare al caso l'esteriore (*kann dies das Äußerliche dem Zufall überlassen*)», come si fa con la moda nel vestirsi. Tuttavia, poche righe più sotto Hegel aggiunge anche che il moderno, che in questa prospettiva meglio sarebbe chiamare il contemporaneo, è il tempo in cui «la potenza oggettiva dei rapporti esterni è infinitamente grande»,¹⁷ sicché non si può non cogliere la tensione dialettica che fa della singolarità un punto di resistenza non più in chiave eroica, convessa e oppositiva, alla stregua di ciò che avveniva secondo il registro plastico degli antichi, come Socrate, e il soggettivismo, altrettanto nominativo, del “cogito” dei moderni, ma paziente, pudica, concava e dativa, cioè come capacità non di sapere, ma di essere e di scoprirsi all'altezza dell'evento, di stare nel tempo, di sopportarsi per quello che siamo e possiamo essere. Come recita l'aforisma di un maestro di questo genere di scrittura filosofica, ossia E. M. Cioran, «“Che cos'è la verità?” è una domanda fondamentale. Ma che cos'è in confronto all'altra: “Come sopportare la vita?”». E questa stessa impallidisce vicino a quest'altra ancora: “Come sopportarsi?”. Ecco la domanda capitale alla quale nessuno è in grado di darci una risposta».¹⁸ Nessuno, certo, tranne noi stessi.

La biografia, allora, diventa uno scavo, un fondo ontologico in movimento, che fa tesoro delle risorse preziose dell'indocilità ragionata dell'esperienza e del segreto inconfessabile che sta al fondo trascendentale di ciascuna singolarità.¹⁹ Del resto, non si tratta solo di scrivere in prima persona, così come prevede il genere autobiografico, ma di impiegare la scrittura per accompagnare il processo di trasformazione della vita, ossia la cognizione pensosa del tempo che siamo.²⁰ Insomma, la scrittura è un esercizio filosofico. Anzi, fra gli esercizi filosofici è il più intimo e rischioso. Situa la soggettività di chi scrive sul piano esposto dell'og-

¹⁶ Prima di Shakespeare, afferma Bloom, «il personaggio letterario rimane relativamente inalterato». Invece, nei drammi shakespeariani, «i personaggi si sviluppano anziché rivelarsi, e lo fanno perché concepiscono nuovamente se stessi. A volte ciò accade perché *si origliano* mentre parlano da soli o con altri. Questo modo di auto-ascoltarsi è la via principale all'individualizzazione» (H. Bloom, *Shakespeare. The Invention of the Human*, Riverhead Books, New York 1998; tr. it., *Shakespeare. L'invenzione dell'uomo*, Rizzoli, Milano 2003, p. 13).

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, cit., vol. 20, pp. 70-71; tr. it., *Lezioni di storia della filosofia*, cit., vol. 3/2, p. 13.

¹⁸ E. M. Cioran, *Écartèlement*, Gallimard, Paris 1979; tr. it., *Squartamento*, Adelphi, Milano 1981, p. 145.

¹⁹ Rinvio in proposito ad A. Tagliapietra, *Il gesto più antico. Filosofia e icone del pudore*, Donzelli, Roma 2025, pp. 143-211.

²⁰ Cfr. A. Tagliapietra, *I cani del tempo. Filosofia e icone della pazienza*, Donzelli, Roma 2022.

gettività, là dove, oltre la patina del narcisismo, ciascuno scoprirà, con la dovuta pazienza, la verità dell'affermazione di Rimbaud, ovvero che *je est un autre*.²¹ "Io è un altro" non significa "io sono un altro". Qui si inaugura, piuttosto, una nuova dimensione dell'identità, nella quale, come si diceva, l'io da nominativo diventa dativo, sicché è l'altro ad essere il centro di gravità, il polo di organizzazione del senso. Di contro alla tradizione filosofica che congela l'identità nella soggettività solipsistica e nella permanenza isolata della sua *sostanza*, cioè nella fascinazione intellettuale dell'illusione ontologica fondazionista, qui essa, piuttosto, «parte dal *primum relationis*, da quei fatti di esperienza i quali, prima di ogni concetto prestabilito, mostrano che l'io è fatto dall'altro in tutte le modulazioni che possiamo dare all'alterità».²² Allora l'identità come identificazione si costruisce nella *bio-grafia*, nella «scrittura della vita», che raccoglie l'inventario delle maschere d'identità nell'intreccio drammaturgico della relazione. Il presunto soggetto sovrano non solo è multiplo, ma è decentrato, dislocato da sé stesso.

La torsione della biografia e del metodo biografico proposto da Màdera rovescia il soggettivismo del pensiero moderno, tuttavia rappresenta anche una netta soluzione di continuità rispetto al modello degli antichi, dei quali possediamo aneddoti curiosi, gesti emblematici e gravidi di senso, come nel caso dei cinici, e vite narrate da allievi e dossografi anche a secoli e secoli di distanza. Ma non autobiografie. Nell'autobiografia, infatti, non è in gioco l'io di ognuno, spesso riconducibile agli stereotipi del tempo e, oggi, del mercato, ma la singolarità di ciascuno, che affiora, nell'avventura della vita, non in ciò che crediamo di aver deciso e stabilito, ma in ciò che, malgrado quelle decisioni, comunque ci capita, e che dobbiamo imparare a sopportare. Màdera insiste sull'emergere, in particolare negli ultimi due secoli, di un *diritto alla biografia*, di un «processo sociale e politico» che non distingue più i "grandi" della terra, degni di biografia da quando ci si tramanda la narrazione della storia, ma appartiene ad ognuno, alla signora e al signor Chiunque. L'autobiografia diviene, allora, la cartina di tornasole del «movimento di emancipazione-liberazione dell'individualità sociale in tutte le sue forme», «non solo come pratica espressiva e autoformativa, ma come possibilità di trasformazione culturale radicale»,²³ come modo di giocare – per richiamare metaforicamente il titolo di un altro dei libri del filosofo milanese –, *la carta del senso*.

Del resto, cosa sono quelle impronte di mani lasciate nelle caverne del paleolitico, come nella *Cueva de las manos* della Patagonia argentina, se non le tracce più remote di un rito biografico collettivo? Una spiritualità che precede l'invenzione della scrittura e, probabilmente, lo sviluppo delle forme più articolate del linguaggio, che viene prima sia della pronuncia dei nomi degli dèi che dell'archi-

²¹ A. Rimbaud, Lettera del 13 maggio 1871 a Georges Izambard, vedi P. Lejeune, *Je est un autre. L'autobiographie, de la littérature aux médias*, Éditions du Seuil, Paris 1980.

²² M. Maffesoli, *Aux creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*, Plon, Paris 1990; tr. it., *Nel vuoto delle apparenze. Per un'etica dell'estetica*, Garzanti, Milano 1993, p. 269.

²³ Id. *Una spiritualità laica. La vocazione a essere finalmente umani*, cit., p. 28.

tettura intellettuale delle loro superbe teologie. Una spiritualità che si esprime, invece, nel piano d'immanenza della cultura, perché «l'animale umano vive della libertà originaria della cultura. Questa libertà è presente nella sua neuroetologia e si esplica nella sua capacità di inventarsi ogni tipo di tecnica, comprese le tecniche dell'educazione e dell'autoeducazione di sé».²⁴

Eppure, come si diceva all'inizio, il libro di Màdera vuol essere anche un manuale di vita, mostrando come la torsione biografica della filosofia può realizzarsi nella prospettiva di una spiritualità laica, ossia indipendente dalle fedi positive, dai riti e dai simboli storici delle religioni, ma non a prescindere dall'impatto personale di una qualche "esperienza" del senso, anche quella che muove la consapevolezza di sé dell'ateo: «io userò l'aggettivo "laico"», precisa Màdera, «per indicare una spiritualità che attraversa le diverse religioni – quindi interreligiosa – e anche ogni via di senso, di orientamento complessivo della vita, di chi religioso non è affatto, dagli agnostici agli atei».²⁵ Così il nesso fra biografia e spiritualità, intrecciato nel laboratorio della storia del pensiero sotto il segno di Nietzsche, Jung e della mitobiografia di Ernst Bernhard, passa per la narrazione delle "vite impegnate" di Martin Luther King, Thomas Merton, Thích Nhất Hạnh, attraversa l'esperienza dell'autobiografia come microcosmo di Raimon Panikkar, fino all'esempio commovente di Rosa Luxemburg. Commenta Màdera, richiamando il primo capitolo del *Genesi*, «che cosa può voler dire che Dio vide nella creazione che "era buona"? L'atea militante Rosa Luxemburg ne offre, senza affatto volerlo, una comprensione esistenziale perché vede, nonostante ogni orrore che peraltro patì personalmente, che tutto può essere "bello e buono"».²⁶

Il libro di Màdera si presenta, così, come una teoria intarsiata di storie, fondate sul valore probatorio delle vite. Infatti le biografie di ciascuno svolgono, nel campo dell'etica, la funzione corrispettiva esercitata dell'esperimento in quello delle scienze della natura. Tuttavia si tratta di un esperimento differenziale, che aggiunge variazioni, in cui non si cerca l'*universale* della regola, mai pienamente reale, anzi spesso astratto e crudele, bensì il *comune* dell'eccezione, che ha i requisiti concreti dell'accadimento e della condivisione.

Ma non c'è solo il valore esemplare e singolarizzante delle vite. Il libro si conclude con alcune indicazioni per un esercizio di pratica filosofica rinnovata, di una meditazione in grado di mettere in sintonia il livello delle appartenenze e dell'io con quello degli altri: con la comunità e con il cosmo. È in questa prospettiva che il filosofo milanese apre in direzione di un'altra parola che, collocata dai moderni nel ghetto della sfera religiosa alla stregua del termine "spiritualità", ritroviamo declinata invece nell'orizzonte quotidiano dell'immanenza, come riserva critica a cui attingere per uscire dalla clausura dei significati socioculturali, storicamente determinati, in direzione dello splendore diffuso dalla soglia natur-

²⁴ R. Màdera, *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*, cit., p. XLVIII.

²⁵ Id., *Una spiritualità laica. La vocazione a essere finalmente umani*, cit., p. 13.

²⁶ Ivi., p. 139.

culturale del senso. Si tratta della “mistica”, che in un precedente volume, ovvero *Lo splendore trascurato del mondo*,²⁷ Màdera recuperava coniugando in chiave liberatoria e laica il *sentimento oceanico* di Romain Rolland con la *mente estatica* di Elvio Fachinelli.²⁸

Invece, nelle pagine di *Una spiritualità laica* Màdera riqualifica, in proposito, un termine chiave della filosofia morale, ovvero “responsabilità”, collegandolo non alla negazione e all'imposizione del dovere, ma alla positività del gioco, inteso sia come *play*, cioè assunzione del ruolo dell'altro, che come *game*, vale a dire seguire le regole comuni dell'Altro Generalizzato delle comunità in cui si vive. La responsabilità sfocia, quindi, in quella che Italo Valent chiamava un'etica della possibilità.²⁹ Allontanandosi dal modello solipsistico della mente, modellata sull'atomismo sociale capitalistico e sulla sua accettazione destinale, Màdera ci invita a considerare la coscienza e la sua stessa nascita «correlandola all'invenzione della “seconda natura”, il mondo costruito dal lavoro umano, culturale e storico. Un mondo nato dall'“immaginare altrimenti” ciò che è, e che, quindi, può diventare altro».³⁰ Visto lo stato di profonda crisi in cui versa il pianeta, scosso da guerre e conflitti di cui non si intravede via d'uscita, bisogna amaramente constatare che all'immaginazione spetta un assai lungo e duro lavoro per seguire la vocazione ad “essere finalmente umani”.

²⁷ Per la Nota Critica dedicata a questo libro rinviamo a R. Ariano, *Mistica, psicoanalisi e filosofia. Alcune note su Lo splendore trascurato del mondo di Romano Màdera*, in «Giornale critico di storia delle idee», 1 (2022), pp. 307-313.

²⁸ R. Rolland, Lettera del 5 dicembre 1927 a Sigmund Freud; E. Fachinelli, *La mente estatica*, Adelphi, Milano 1989.

²⁹ I. Valent, *L'etica della possibilità* (postumo, 2002), ora in Id., *Panta diapánton. Scritti teorici su follia e cura*, in *Italo Valent – Opere*, a c. di A. Tagliapietra, Moretti & Vitali, Bergamo 2007-2023, vol. VI (2009), a c. di G. Valent, pp. 319-335.

³⁰ R. Màdera, *Una spiritualità laica. La vocazione a essere finalmente umani*, cit., p. 147.

