

# I racconti di Gorgia

*Giorgio Antonelli^ Roma*

*Fine impossibile e fine apparente*

Se Gorgia il sofista dovesse pronunciarsi sulla questione della fine dell'analisi, direbbe probabilmente che non c'è fine dell'analisi, che se anche ci fosse sarebbe impossibile stabilirlo, che se anche fosse possibile stabilirlo sarebbe impossibile comunicarlo. Perché impossibile? Perché parlare della fine presuppone in chi parla il possesso d'un metalinguaggio, un metalinguaggio presuppone la presenza di ultimative certezze, il contenimento di tutti i racconti possibili, il possesso del sapere, il sapere che individua cos'è salute, quali sono i fattori della cura (ovvero della cura e della guarigione secondo la distinzione proposta da Gordon (1) e in che consistono la natura e i fini del trattamento. Non soltanto, come sostiene Bion, il campo psichico risulta incontenibile per la teoria psicoanalitica, ma non sembra neanche sussistere alcuna prova metapsicologica in grado di confermare che la decisione di porre fine all'analisi coincida con l'acquisizione dell'obiettivo che la teoria psicoanalitica si prefigge (2). Ciò appunto in virtù del tradursi in linguaggio d'ogni preteso metalinguaggio. E a favore della fine impossibile gioca, paradossalmente, oltre all'impossibilità d'un metalinguaggio anche la «ricerca infinita di terapia» (3). Gorgia dal canto suo potrebbe pensare che non abbiamo alcun vantaggio sulla fine come non ne abbiamo sulla morte, che ne parliamo ma non vi stiamo

(1) R. Gordon. «Reflections on curing and healing» (1979), in *Journal of Analytical Psychology* 24/3.

(2) O. Flournoy. *L'atto di passaggio. Sul modo di terminare l'analisi* (1985), Milano, Cortina, 1992, p. 6.

(3) T.A. Kupers, *La conclusione della terapia. Problemi, metodi, conseguenze* (1988), Roma, Astrolabio. 1992, p. 159.

sopra, ovvero che non possediamo «epistème» della fine o della morte. Ne parliamo stando dentro. Come quando amiamo. Come quando vediamo, o crediamo di vedere, e siamo visti. Potrebbe anche pensare il sofista che tutto l'attuale parlare di fine dell'analisi corrisponda, traslato, a ben altro parlare, al parlare dettato dalla fine della psicoanalisi. Ma la fine, si potrebbe rispondere a Gorgia, gode indubbiamente d'una sua fenomenologia, la fine appare, possiamo dunque raccontare le sue apparizioni. D'altronde non fu lo stesso Gorgia a sostenere che è oscurità quell'essere cui non riesce di ottenere l'apparire? Dico «fine apparente» nel senso che essa, in quanto appare, si rende riconoscibile. E lo dico anche nel senso che fu dei filosofi scettici Pirrone e Timone secondo i quali ciò che appare ha forza, domina, s'impone. Gorgia però potrebbe intendere «apparente» nel senso di illusoria, immaginaria, di non reale o non vera e potrebbe aggiungere che si tratta di stabilire, per quanto riguarda la relazione analitica, che non si dà, forse, fine, ma unicamente interruzione. Potrebbe cioè obiettare che non si dà discorso sulla fine perché ogni fine è in realtà interruzione. La differenza che intercorre tra «interrompere» e «finire» sarebbe insomma meno netta di quanto generalmente si ritenga. Almeno l'interruzione, tuttavia, appare indiscutibile, perché comunque si «rompe dentro» e l'interruzione è senza dubbio un modo della fine apparente. Inoltre la certezza che le analisi «concretamente» giungano a un termine è data a tutti di godere. Gorgia non potrebbe mai confutare il fatto che due persone definite (analista e paziente) in un certo tempo condividono e dopo un certo tempo non condividono più un certo luogo. Ma che finiscano perché abbiano colmato la loro misura egli potrebbe legittimamente sospettare che nessuno possa veramente stabilirlo. In questo caso le ipotesi, tutte le ipotesi equivalgono ad altrettanti racconti. Ogni discorso sulla fine dell'analisi si lega in modo intimo alle ragioni del raccontare.

### *L'anima e il lutto*

Secondo Fordham il modo migliore per comprendere i lavori sulla fine dell'analisi consiste nel considerarli

(4) M. Fordham, *La psico-terapia junghiana. Studio sulla psicologia analitica* (1978), Roma, Astrolabio, 1981, p. 210.

«esempi di una conclusione ideale» (4). Gli analisti parlano della fine, ma in realtà «hypotheses fingunt», ovvero, secondo un'accezione antica del termine «ipotesi», raccontano racconti, ne possono sottrarsi alla qualità di racconto del loro operare e terminare. Quanto al «fingunt» va ricordato che «fictio» significa anche «creazione» e che Lattanzio impiegava l'espressione «fictio hominis» allorché si riferiva alla creazione dell'uomo. I finali d'analisi sono nel senso più proprio del termine finali d'un racconto, finali in molti casi ampiamente sovrapponibili e, dunque, non esclusivi. Jung declina, ad esempio, nove finali «tipici» secondo i quali il paziente terminerebbe l'analisi: dopo un buon consiglio, dopo aver fatto una sufficiente confessione, dopo aver realizzato un contenuto essenziale rimasto fino ad allora inconscio, dopo un distacco dalla psiche infantile, dopo aver realizzato un buon adattamento in situazione di difficoltà, dopo la scomparsa del sintomo, dopo il verificarsi di un importante evento (un matrimonio, un divorzio, il passaggio a una diversa professione etc.), dopo una conversione o una riscoperta della religione, dopo aver iniziato a edificare una «filosofia pratica della vita». Se dopo tali finali di racconto il paziente ancora cerca, ciò, dice Jung, corrisponde a un processo dell'anima (5). In ragione del suo corrispondere a un processo dell'anima, l'analisi è terminabile e interminabile, anzi da terminabile diventa, senza possibilità di ritorno, interminabile. Per Jung l'anima appare il criterio ultimativo, l'orizzonte dei racconti, il racconto dei racconti. Melanie Klein, dal canto suo, da ragione ai finali di racconto degli altri analisti, alla «vulgata della fine», ma dice che c'è un racconto ulteriore che li presuppone (quello che in Jung corrisponde all'anima). L'aver conseguito stabilmente potenza sessuale ed eterosessualità, così come l'aver acquisito una capacità di amare, l'intrattenere relazioni oggettuali, il lavorare, la stabilità psichica e la capacità di difesa dell'Io sono, relativamente alla questione della fine dell'analisi, criteri validi, ma dipendenti dal criterio ulteriore che vuole legata la fine dell'analisi alla capacità di fronteggiare le angosce persecutorie e depressive, alla capacità di vivere il lutto (6). Ma, potrebbe obiettare Gorgia,

(5) C.G. Jung, *Psicologia e alchimia* (1944). Torino, Boringhieri, 1981, pp. 8-9.

(6) M. Klein, *Suicriteri per la conclusione di un trattamento psicoanalitico* (1950), in *Scritti 1921-1958*, Torino, Boringhieri, 1978.

tali criteri possono tradursi altrimenti che in un racconto? La loro quota di verità risulta poi tanto diversa da quella presente nel suo *Encomio di Helena*? E, in ultima analisi, è lo stesso il luogo in cui si trova la fine dell'analisi?

*Dov'è il racconto?*

Il criterio perseguito da Melanie Klein nel suo articolo sulla fine dell'analisi (ancora più nettamente di quanto mi sembra abbia avuto altri facendoli rientrare in una formula generatissima capace di contenerli. Mi chiedo se, sulla questione della fine dell'analisi, il racconto non rappresenti una sorta di ulteriore criterio nel quale tutti gli altri possano trovare conveniente dimora. Dal momento che la questione della fine deve essere comunque declinata, mi sembra che proprio qui stia il punto, nella possibilità stessa di declinare la questione. Gorgia, che era l'abile narratore della vicenda d'Helena, non potrebbe contestarmi il fatto che il medium di tale declinazione è il racconto. Se il medium è il messaggio, allora il racconto è il suo stesso significato. Gorgia potrebbe però chiedermi, legittimamente, dove sia il racconto, in quale luogo si venga a collocare. I criteri che riguardano la fine dell'analisi possono essere più o meno generici e ciò nonostante il fatto che la vocazione analitica è certamente vocazione allo specifico e all'ultraspecifico. Possono essere espressi ad esempio come «addomesticamento degli affetti», «elaborazione del complesso edipico», «modificazione della sintomatologia», «modificazione del carattere», «mutamento dell'atteggiamento», «riconduzione dell'inconscio al conscio», «uscita dalla ripetizione», «abbandono della menzogna», «rinascita», «forza dell'io», «integrazione dell'io», «funzionamento dell'io», «autonomia internalizzata», «adattamento alla realtà», «scelta oggettuale adulta», «primato genitale», «capacità di autoanalisi», «liberazione del vero Sé», «differenziazione del Sé», «autorealizzazione», «integrità interpersonale», «individuazione», «accesso all'ordine simbolico», «accesso alla relazione intersoggettiva» etc. Adier può far riferimento, quale criterio ultimativo di fine d'ana-

(7)0. Rank. *Will Therapy* (1929 e 1931), New York-London. Norton & Company, 1964, pp. 198-199.

(8) M. Balint, *Analisi del carattere «nuovo ciclo»* (1932), in *L'amore primario*, Milano, Cortina, 1991, p. 166 ss.

(9) D. Meitzer, // *processo psicoanalitico* (1967), Roma, Armando, 1981. pp. 76-89.

(10)0. Flournoy, *L'atto di passaggio. Sul modo di terminare l'analisi*, cit., p. 25.

lisi, all'acquisizione da parte del paziente d'uno stile di vita orientato quanto più possibile all'armonizzazione delle due istanze considerate costitutive dell'uomo: la volontà di potenza e il sentimento sociale. L'ultimo Rank può pensare al criterio dello «sviluppo della volontà», ovvero all'acquisita capacità da parte del paziente di «utilizzare la realtà in modo terapeutico (7). Reich dal canto suo può considerare il criterio della «potenza orgastica», che è capacità d'abbandono e di piacere, e da cui dipendono la capacità di lavorare e di sublimare. Balint può legare la fine dell'analisi a quello che egli chiama «nuovo ciclo», cui corrisponde l'elaborazione delle resistenze, ovvero la scomparsa di quelle condizioni che il paziente si impone per «poter amare al riparo dell'angoscia» in vista d'una «ricerca libera dell'angoscia» tale da comportare il «dilatarsi della capacità di amare e di godere» (8). Fairbairn può indicare come criterio di fine d'analisi la massima sintesi realizzabile delle tre strutture egoiche nelle quali è stato scisso l'io che egli chiama «originario» (lo centrale e cosciente, lo libidico e lo antilibidico). Meitzer può prendere in considerazione criteri quali lo stabilirsi d'un mondo interno sicuro, l'assunzione di responsabilità nei confronti della realtà psichica (in direzione dell'autoanalisi), il riconoscimento nell'esperienza del transfert della relazione di nutrizione al seno ai livelli infantili (9). Più recentemente Flournoy ha consegnato il discorso di fine analisi a quello che egli chiama «atto di passaggio», ovvero al compiersi della relazione intersoggettiva, cui corrisponde, da parte del paziente, il costituirsi come «soggetto-portatore della propria storia» (10). Sta di fatto che ognuno di tali criteri, così come di quelli concepiti dagli altri autori, presuppone un racconto. Starebbe quasi per dire Gorgia che l'analisi è un genere letterario, un gioco linguistico. In ciò egli si troverebbe ampiamente d'accordo col recente commento che Arnold Cooper ha scritto del classico freudiano *Analisi terminabile e interminabile*. Il processo psicoanalitico può essere sottoposto a critica letteraria dal momento che, scrive Cooper, si costituisce come costruzione narrativa, e tutto ciò secondo un approccio ermeneutico ampiamente anticipato da Freud. Che fanno analista e paziente se non creare «versioni» della vita del

paziente? E in che modo Freud avrebbe anticipato tale approccio? Affermando che per la persona, per la storia esistenziale, per la narrazione non c'è fine. Analogamente per il critico letterario Frank Kermode nessun grande romanzo conosce una vera conclusione. Ogni buon romanzo genera ad ogni generazione narrazioni interpretative ulteriori così come l'analisi «da origine a infinite fini» (11). Ma a Gorgia si può obiettare se un tale punto di vista possa essere veramente d'aiuto nell'affrontare la sofferenza che va in analisi, se rispecchia e rispetta la natura della sofferenza che va in analisi il volerla gettare a un racconto. E potrebbe sempre ribattere Gorgia chiedendomi se non sia essa stessa, la sofferenza che va in analisi, figura retorica, stilema, brano d'un racconto in cui, nostro malgrado, si viene raccontati. In ogni stilema con cui l'analista parla della fine dell'analisi, stilema al cui dettato contribuisce certamente l'appartenenza a una scuola e al linguaggio condiviso della scuola (le scuole essendo equiparabili a generi letterari), è implicita la successione di accadimenti concreti che compongono il racconto dell'analisi. Come dire che solo a questo livello possiamo veramente riscattare la necessaria genericità e comprensività (anche illusoria, certo illusoria) delle formulazioni teoriche. Gorgia potrebbe chiedermi sempre, di fronte alla ricca messe di stilemi che raccontano la fine dell'analisi, «per esempio?». Non diversamente da quanto soleva fare Ferenczi con i pazienti che si esprimevano per generalizzazioni. Se la vocazione della psicoanalisi è vocazione allo specifico e al sempre più specifico, e ciò alla luce di quello che Freud chiamava *Wahrheitsliebe* (amore della verità), allora che significa dire, ad esempio, «autonomia», come è possibile declinare l'integrazione, l'adattamento, la forza etc.? Le generalizzazioni portate dai pazienti in analisi sono come tali inservibili, dice Ferenczi, e vanno tradotte. Tale traduzione è, se si vuole, un modo più esteso di intendere il transfert. Il transfert è essenzialmente, all'inizio del trattamento, la struttura preesistente, il racconto che già c'è, il racconto in cui l'lo si trova già iscritto e, anzi, gettato. Ma in cosa vanno tradotte, trasferite le generalizzazioni dei pazienti? In eventi concreti. Il passaggio dalle generalizzazioni agli eventi concreti, l'au-

mentale piacere dello specifico costituiscono un indizio certo del fatto che la fine dell'analisi si sta approssimando.

#### *Dal bilden al konstruieren*

La vocazione della psicoanalisi, secondo l'approccio ermeneutico, è vocazione narrativa. Come dimostra, tra l'altro, l'espedito tecnico cui ricorreva talvolta Ferenczi e che consisteva nel far raccontare più volte lo stesso sogno (un sogno complicato) ai suoi pazienti. Tale vocazione narrativa si concretizza in quelle che Freud chiamava «costruzioni in analisi». Quando dico «racconto» intendo appunto riferirmi a queste «costruzioni». E, del resto, anche Jung chiamava il Sé, intellettualmente, e/ne *Konstruktion*, una costruzione (12). È difficile dire in cosa risieda la differenza tra costruzioni e interpretazioni. Etchegoyen che si è pronunciato a tale proposito non mi sembra sia venuto veramente a capo della questione (13). Per andare incontro al senso di questa differenza occorre secondo me, preliminarmente, indagare un'opposizione rinvenibile nel testo freudiano, l'opposizione tra quei due modi del costruire che si nominano nei verbi *bilden* e *konstruieren*. Il significato di *bilden* va intanto legato al sostantivo *fi/tot* che significa «immagine». Se l'lo costruisce, lo fa dunque secondo il registro che Lacan ha chiamato «immaginario», ovvero, con le parole di Freud, in qualità di *Schauplatz der Symptombildung*, di «scenario della formazione dei sintomi» (14). Ogni volta che Freud si riferisce a ossessioni, fobie, etc. lo fa ricorrendo al termine *Bildung*. Quella del piccolo Hans è, ad esempio, una *Bildung der Phobie* (15). Si rifletta poi sulla seguente frase «Die Strafe des Ueber-Ichs eine Fortbildung der Kastrationsstrafe ist» che significa «La punizione del Super-Io è una continuazione - un riformarsi - di quella dell'evirazione» (16), ri-formarsi che può anche essere inteso come il ripetersi di un racconto, un «ri-raccontarsi». Nell'orizzonte del *bilden* l'lo è insomma parlato, raccontato dai sintomi, perduto innamorado della ripetizione. Il *bilden* di Freud può essere variamente coniugato. Penso ad esempio a quel racconto che Kris chiamava

(12) C.G. Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, in *Gesammelte Werke* (1928), voi. 7, Olten, Walter, 1981, par. 399, p. 260.

(13) R.H. Etchegoyen, *I fondamenti della tecnica psicoanalitica* (1986), Roma, Astrolabio, 1990, p. 397 ss.

(14) S. Freud, *Hemmung, Symptom und Angst* (1926), in *Sigmund Freud. Studienausgabe*, Frankfurt am Main, S. Fisher Verlag, 1980, Band VI, p. 263.

(15) *Ibidem*, p. 267.

(16) *Ibidem*, p. 270.

«biografia schermo» (17). Ci sono racconti di cui chi racconta si innamora e che fanno innamorare chi ascolta. È il caso ad esempio del racconto che Othello fa di se stesso e nella cui trama viene catturata, sedotta Desdemona. Perché sedurre significa condurre in un luogo che non è il nostro e allora del mio desiderio non posso più rispondere. Nel racconto si fa luce una costitutiva vocazione seduttiva, dal racconto emana un costante tentativo di cattura. Nel suo racconto di sé Othello è sedotto dal movimento che, secondo Ferenczi, viene rappresentato in ogni racconto, «un ritorno allo stato illimitato, allo stato di onnipotenza dell'Io» (18). Othello è in altri termini un prototipo di «paziente», un paziente eccellente, ne è mancato chi ha voluto leggere nel personaggio di Jago una sorta di psicoanalista e nell'intera tragedia il decorso d'una analisi. E d'altronde che dire del desiderio di Desdemona se non che esso dimora nella trama del «racconto schermo» di Othello? Si racconta che Gorgia abbia vissuto gli oltre cento anni della sua vita in piena lucidità di mente. A chi gli chiese il motivo di tale lucida longevità il sofista rispose che essa si spiegava in ragione del suo non aver mai fatto niente per un altro. Mai aveva obbedito, dunque, Gorgia ad altro desiderio che al proprio. Desdemona, al contrario, muore persino ignara delle ragioni del suo morire. All'inizio dell'analisi l'Io costruisce nel senso del *bilden*, ovvero è raccontato, così come è all'inizio della tragedia che Othello porge il suo racconto. Per Shakespeare, però, soltanto in prossimità della morte può essere attinta quella verità che, dunque, non può essere goduta in vita. Si tratterà allora di vedere che relazione esiste tra quella morte e la fine dell'analisi. Nel *bilden* di Freud dimora soprattutto, come s'è visto, l'immaginario di Lacan, che è il luogo dei misconoscimenti dell'Io, visto che per Lacan, come per gli strutturalisti in genere, e per quegli gnostici del secondo secolo la cui lezione Hans Jonas ha voluto far arrivare all'esistenzialismo, l'Io è costitutivamente eccentrico, ne gode di quelle autonomie e relative acconfittualità che gli hanno generosamente assegnato gli psicologi dell'Io, ovvero, secondo l'etichetta loro conferita da Lacan, i «cherubini dell'Io» (Hartmann, Kris, Loewenstein). Si potrebbe affermare che

(19) Per una ridefinizione in chiave psicologica della terminologia tecnica antica relativa alla questione dell'immagine rimando al mio *La profonda misura dell'anima. Relazioni di Jung con lo gnosticismo*, Napoli, Liguori, 1990, pp. 32 ss.

a segnare la fine dell'analisi sia il passaggio dalle interpretazioni alle costruzioni. La questione può anche essere posta facendo riferimento alla relazione *Realität/ Wirklichkeit* o, ancora, alla dialettica istituita da Lacan tra immaginario e simbolico e rispecchiata nel passaggio dal *moi* al *Je*. Le costruzioni rappresentano dal mio punto di vista una sorta di plusvalore dell'interpretazione, l'effettivo guadagno analitico. Dal momento che generalizzare significa essere raccontati, ciò implica che la fine dell'analisi ha a che vedere, essenzialmente, con un trasferimento dall'essere raccontati al raccontare. L'analisi può allora incontrare la sua fine quando il paziente passa dall'essere raccontato al raccontare, ovvero, in termini freudiani, dal *bilden* al *konstruieren*, o anche, in termini junghiani, quando accede alla *Wirkiichkeit* (un corrispettivo dell'ordine simbolico di Lacan?), o ancora, nella terminologia immaginale antica, quando trasla *daWeidolon* all'*e/-kôn* (19), o, infine, nella terminologia alchemica riproposta da Jung, quando alla «*imaginatio phantastica*» fa seguito la pratica d'una «vera *imaginatio*». Perché è certo che nella fine dell'analisi è soprattutto questione di come ci si relaziona alle immagini. Se entrano in gioco le relazioni, ciò avviene perché l'immagine non è un ente e perché l'immaginazione lungi dall'essere una caratteristica della coscienza ne costituisce il fondo. Il transito che segna la fine si nomina insomma nella traslazione dall'immaginario (cui corrisponde il *bilderi*) all'immaginale (cui corrisponde il *konstruiereri*). È allora dal punto di vista del *bilden* che l'analisi può apparire terminabile, interminabile, invece, se si prende in cura il *konstruieren*.

#### *Creazione di distanze dentro sé*

Io ritengo, contro le possibili obiezioni di Gorgia e nell'ottica, che è anche sua, del racconto, di poter nominare il fine dell'analisi e ricavarne un discorso sulla fine. Il fine dell'analisi, secondo il mio punto di vista, sta nella creazione di distanze dentro sé. Si tratta d'un fine al perseguimento del quale si rende necessario morire molte morti, così come, d'altronde, vivere molte vite. E ciò presuppone che in realtà non vi sia in una singola analisi, propria-

mente parlando, soltanto una fine, ma molte tini. Ogni aumento di consapevolezza significa, per ciò stesso, una scissione. Se non siamo in grado di stabilire quando insorse nell'uomo l'autocoscienza, possiamo almeno affermare in base alla nostra esperienza, che è perfettamente in grado secondo me di ripercorrere quell'insorgere, che a tale evento sia corrisposto un trauma. Se infatti il trauma è ferita, una divisione in due dell'intero non può che essere traumatica nel senso fisico, prima, e poi psichico del termine. Fisico, certamente, perché l'aumento di consapevolezza «stira» il corpo, ne aumenta appunto le distanze, e fisico, anche, come eloquentemente dettano i miti dell'antichità e i racconti della cristianità primitiva e della cristianità mistica, miti e racconti cui da sempre attingiamo quando si tratta di confrontarci con la fenomenologia della trasformazione. Lo «stiramento» della coscienza inizia quel processo di rinascita che Rank poneva quale fine ed esito dell'analisi. E mi sembra che lo stesso trauma della nascita sia in realtà rivissuto nello «stiramento» di cui faccio qui questione. Trauma della nascita che non casualmente, secondo Rank, sarebbe stato Socrate, riconosciuto dalla tradizione antica quale iniziatore del dimorare etico, il primo uomo ad avere superato, sia pure, come sottolinea Rank, «intellettualmente». La coscienza è scissione nel momento stesso in cui si costituisce come un «sapere con». E ogni scissione è in principio percepita come un morire. Perché? Perché il «sapere con» spostando ai margini l'io può apparire come destitutorio dell'io. La creazione di distanze dentro sé implica un morire a un certo modo del sé e un rinascere a un modo del sé, diciamo, più stratificato. Ecco perché parlo di fine apparente, perché essa pone una fine apparente a tante di queste piccole morti. Piccole morti che, sebbene reali, possono non apparire.

#### *Concezione del mondo*

Se il processo è avviato, se si fa anima, si dovrà morire ancora e ancora rinascere. Una risposta al «perché» e al «per che» della fine dell'analisi si nomina in altri

termini, in termini senza dubbio generici, nella consapevolezza. Il cui formarsi, come ho detto, corrisponde al movimento che dal *bilden* porta, attraverso il medium dell'interpretazione, al *konstruieren*. Un modo altro di nominare la consapevolezza, tale da poter costituire un conveniente racconto sulla fine dell'analisi, è quello in cui essa viene coniugata con lo sviluppo d'una concezione del mondo. Jung diceva «filosofia pratica della vita». Per lui la concezione del mondo equivaleva a un'atteggiamento reso consapevole e formulato concettualmente, equivaleva in altri termini a una coscienza ampliata. Ma il possesso d'una concezione del mondo, obiettava Ferenczi a Jung, è un possesso immaginario, perché si limita a offrire il vantaggio di assicurare gli animi, di liberare dalla incertezza, senza poter accampare alcuna pretesa di verità. Per Jung, tuttavia, il possesso d'una concezione del mondo corrispondeva a un processo in divenire, tale da potersi coniugare con la capacità dell'incertezza, un processo insomma sempre proiettato verso la creazione di distanze dentro sé. Perché in definitiva il sapere non è mai solo, è sempre un sapere con. Ed è nella consapevolezza che possono dimorare i racconti sulla fine raccontati dagli analisti e dai pazienti. Ma «consapevolezza» sarebbe in fin dei conti un termine vuoto se, come potrebbe obiettare Gorgia, non si sostanziasse di racconti. Nell'ottica del racconto, appunto, mi sembra di poter dire che il sapere non è mai solo, anche se dovessimo convenire che in fin dei conti appartiene ai soli. Il sapere assoluto, sciolto da ogni contingenza, è un sempre immaginario, il sogno forse dei filosofi, o almeno dei rappresentanti d'una certa filosofia, il miraggio ad esempio degli stoici antichi. Il sapere che porta la rivoluzione psicoanalitica è fatto di ben altra sostanza e di ben altre assenze.

#### *Dov'è il desiderio*

Un ulteriore racconto sulla fine ci si offre se pensiamo all'analisi come a un luogo di seduzione e all'analista come a un seduttore. Punto di vista legittimo, su cui Gorgia, grande estimatore di Helena, poco troverebbe da

obiettare. D'altronde per Gorgia, secondo la testimonianza di Plutarco, chi inganna è più giusto di chi non inganna. Perché? Perché ha mantenuto quanto promesso. E chi mantiene quanto promesso? La tragedia, che si serve, per ingannare, dei miti e delle passioni. L'Edipo anche, dunque, inganna. Se l'analista inizia l'analisi da seduttore, il paziente la inizia da sedotto, ne potrebbe essere altrimenti. E la serie di interrogativi che il sedotto porta dovunque dentro si lascia ricondurre a un unico interrogativo. Che suona: dov'è il mio desiderio? Come dire che l'analisi finisce là dove tale interrogativo riceve risposta, ovvero, meglio, che l'analisi finirebbe là dove tale interrogativo ricevesse risposta. Freud ha considerato la seduzione parte integrante della relazione analitica e, concordemente, ha raccomandato agli analisti di essere seduttivi, ovvero di legare il paziente alla cura e alla persona dell'analista. La conquista dell'affetto del paziente costituisce in quest'ottica la base dell'intero trattamento analitico. Quello che Freud eloquentemente chiama «esito finale della lotta» dipenderebbe dalle «relazioni quantitative», ovvero dalle «energie» che gli analisti riescono a «mobilitare» nel paziente in loro favore (20). Nel «deviare» il paziente l'analista opera, non diversamente da come operava Socrate sui suoi allievi, alla stregua di un demone. Sul che sarebbero stati d'accordo gli antichi demonologi, a partire dallo stesso Socrate per arrivare ai platonici medi, Apuleio e Plutarco, e a un neoplatonico come Proclo, l'ultimo filosofo dell'antichità. Non è casuale a questo riguardo che il seminario dedicato da Lacan al transfert agli inizi degli anni Sessanta esordisca come un commento al *Simposio* di Plafone. Demone è chi sa, secondo le etimologie di Fiatone, e chi realizza, sempre secondo Plafone, un destino individuale. Affermazione che, sia detto per inciso, trova spazio anche nella nomina che Lacan fa del termine elettivamente junghiano «individuazione» (spiegata come «istinto dell'individualità»), allorché si tratta di far entrare i partecipanti al seminario nel «grande enigma dell'amore di transfert» (21). Demone è in altri termini il «soggetto supposto sapere». Il «sapere con» è sapere con l'analista, dunque. Ciò è almeno vero all'inizio del trattamento e nelle sue fasi

intermedie. Se per il paziente il «sapere con» è sapere con l'analista, allora l'analisi si costituisce, stando a quanto precede, come luogo del ri-formarsi e ri-raccontarsi della sua ferita. Il sapere con l'analista, in altri termini, costituisce una sorta di stadio intermedio in direzione della creazione di distanze dentro sé. Quando il «sapere con» si declina dentro il paziente, quando la ferita è riportata dentro, ovvero. per così dire, all'origine, allora anche questo è un modo della fine. Se nel rapporto analitico la seduzione avviene allorché uno dei partecipanti riesce a far abbandonare all'altro il suo ruolo, deviandolo (tale è all'origine il significato di sedurre), possiamo declinare un ulteriore modo della fine nella riappropriazione da parte del sedotto del ruolo un tempo ceduto, il che corrisponde a una riappropriazione del proprio desiderio. Perché la cessione del ruolo secondo me ha a che vedere col desiderio, appunto, oltre che con la colpa. Nella seduzione, del resto, è il sedotto che prova colpa. È uno dei punti fermi dell'analisi freudiana sulla seduzione infantile quello di aver stabilito una relazione tra seduzione e colpa, nel senso che il sedotto tende a identificarsi col seduttore, in questo caso l'adulto, e a dividerne il senso di colpa. Solo che, secondo quanto disse Freud il 20 marzo 1930, in occasione dell'incontro di presentazione de // *disagio della civiltà*, «Schuldgefühle führen zum Verzicht auf Aggression». Detto altrimenti:

non ci si sente tanto in colpa per aver aggredito, piuttosto ci si sente in colpa per non averlo fatto. Idea, questa, con la quale Freud invitava i suoi interlocutori a giocare e che egli considerava il più importante progresso dell'analisi (22). Finché si è sedotti è come se ci si chiedesse dove sia il nostro desiderio e come se ci si incolpasse di questo non sapere. Da una parte, come sostenevano Jekels e Bergler, si ama per sfuggire alla colpevolezza e, dunque, si ama perché si ha bisogno in fondo dell'amore di chi potrebbe renderci colpevoli, dall'altra è proprio l'analista che viene percepito dal paziente come colui che può renderlo colpevole. Ma trasferire i propri racconti d'amore sulla persona dell'analista corrisponde anche a un deviare dal proprio desiderio. Ora, questa è l'unica cosa di cui veramente si possa essere colpevoli, cedere sul proprio

(22) R.F. Sterba, *Erinnerungen eines Wiener Psychoanalytikers* (ed. or. in lingua inglese, 1982), Frankfurt am Main, Fischer. 1985. p. 119; vedi anche H. Leupold-Löwenthal, *Analisi finita e infinita (W)*, in J. Sandler (a cura di), *Studi critici su Analisi terminabile e interminabile*, op. cit., pp. 73-74.

desiderio. Ed è sulla roccia forte del desiderio che, stando a Lacan, si configura ogni possibile discorso di etica della psicoanalisi (23). In questa prospettiva, anche così si può raccontare la fine dell'analisi, il furto è etico, un modo di andare alla propria verità e prendervi provvisoria dimora. Se infatti il paziente non può rispondere alla seduzione dell'analista con una controseduzione (perché, ad esempio, la seduzione da parte dell'analista costituisce il dato di fondo iniziale, ovvero perché, come dice Balint, l'analista, essendo «oggetto renitente», si lascia conquistare solo molto raramente), egli può farsi ladro. Nel furto di «oggetti» analitici può benissimo consistere la sua peculiare demonicità. Ferenczi ha spesso ribadito l'osservazione che vuole il paziente saperne molto di più sull'analista di quanto l'analista creda. Egli può appropriarsi di sguardi, di silenzi, di parole, di atteggiamenti, di pause, di punteggiature. Ma l'appropriarsi riduce le distanze e la riduzione di distanze riduce spazio alla seduzione, forse per dar luogo a seduzioni ulteriori, forse con l'esito di farle cessare. C'è una tristezza di fondo nel furto pieno, così come nel pienamente nutrirsi. In inglese «sad» (= triste) è legato al latino *satis* e al nostro «sazio». Può accadere anche che si ottenga di più perdendo, lasciando la presa. Tale furto, ovviamente, può tradursi un buon numero di volte nel farsi a propria volta analista. O, comunque, in quella internalizzazione del processo analitico di cui tra gli altri ha parlato Grinberg (24) ovvero, secondo quanto Maffei ha ritenuto costituire criterio di fine analisi, nella «capacità di autointerpretarsi» del paziente. E si tratta di «traduzioni» che contengono in sé la promessa dell'interminabilità, se è vero che, una volta entrata a far parte stabile del soggetto, l'attività interpretante non sembra «possa essere più completamente dissolta» (25). Ciò equivale nello stesso tempo a dire che l'analisi è costitutivamente destinata a un termine e che il furto è soltanto un altro modo di declinare la consapevolezza. Il che ci permette di porgere un ulteriore accordo, di «fingere» un'ulteriore ipotesi: l'analisi finisce quando il paziente riinizia l'analisi. E si tratta, per impiegare l'espressione di Balint, di un «nuovo ciclo», che è, propriamente parlando, rinascita.

### *Cessazione della menzogna*

Potersi raccontare costituisce un possibile volto della consapevolezza. Consapevolezza è uno stare con i propri racconti, il che significa anche, con la propria solitudine e le immagini chi la popolano, con i propri inganni. D'altronde, per Gorgia, chi è ingannato è più saggio di chi non lo è. Perché? Perché si lascia attraversare, catturato com'è da quello che Roland Barthes chiama il «piacere del testo». Quando finisce allora l'analisi? Quando il paziente apprende a raccontarsi, a danzare e «scambiarsi» con le proprie immagini, a guardarsi inferiore. E perché si è inferiori? Si è inferiori perché comunque un racconto ci governa. Entriamo nella scena della vita governati da un racconto che non è il nostro e che in qualche modo dobbiamo fare nostro. Il «si... ma» del nevrotico, nella formulazione di Adler, significa secondo me la protesta contro il racconto che ci governa e che non si vuole assumere in proprio. Il racconto che ci dichiara inferiori, traditi (e ci sono infiniti modi d'essere inferiori, traditi) e che non vogliamo accettare. In analisi il racconto che ci governa assume le sembianze dell'analista e del setting. Poi ritorna al paziente, forse; ritorna perché l'analisi diventa passaggio di racconti, perché il transfert trasferisce racconti. Dalla menzogna alla verità (ovvero alla libertà associativa), diceva Ferenczi. Ecco perché parlare di fine è così impervio. Perché i racconti possono moltiplicarsi e, di fatto, si moltiplicano. L'analisi è la moltiplicazione dei pani. I pani sono brani di racconto. Gorgia potrebbe ancora obiettare che di fronte alla fine i racconti coprano, ammantino piuttosto che individuare. Un modo più diretto di parlare della fine dell'analisi diventerebbe allora quello di legarla alle fini, semplicemente, alla fine d'un rapporto d'amore, alla fine d'un rapporto sessuale, alla fine della vita, alla fine della stessa singola seduta, alla fine del giorno o della notte, alla fine d'un combattimento, d'un duello, a un modo qualsiasi della separazione o anche a quell'esaurimento naturale cui pensava Ferenczi nel suo saggio del 1927 (26). «Post coitum triste» suonava un detto spesso ripetuto dai rinascimentali. Tristezza che si manifesta anche in moti impercettibili,

<26>S. Ferenczi, *Il problema del termine dell'analisi* (1927), in *Fondamenti di psicoanalisi*, voi IV. Rimini, Guaraldi, 1974.

nel senso di vertigine che coglie di sorpresa il paziente quando termina l'ora. Micromovimento che Ferenczi e Rank hanno osservato e documentato nei loro lavori. Tristezza che è fatta di vuoti riempiti col progredire degli incontri e il loro lento, perché resistito, innalzarsi di tono. Consapevolezza è sapere con chi, con cosa si è in relazione adesso. Un modo del dare, dunque, e del ricevere. Alle sofistiche orecchie di Gorgia la nozione di «fine dell'analisi» potrebbe anche suonare ottimistica e per più d'un motivo. Soprattutto perché sembra presupporre che i suoi racconti e i racconti che la riguardano siano infiniti o, comunque, ancora da finire. In realtà la stessa vocazione originaria della psicoanalisi appare essere, sotto alcuni aspetti, quella della fine. È così che possiamo anche intendere, ad esempio, il detto freudiano, dalla riconoscibile valenza sapienziale, «là dove era l'Es deve subentrare l'Io». I pionieri e profeti della psicoanalisi credevano nella scomparsa delle nevrosi e del loro simbolismo. Una credenza che a ben vedere, e considerando l'ancoraggio del simbolo alla rimozione, sembrerebbe approdare a una sorta di deserto e non, come pure riteneva Freud, all'inizio dell'analisi vera e propria, evento che farebbe seguito alla cura, cura cui Freud, tacciato da Ferenczi di «nichilismo terapeutico», non era particolarmente interessato. La cura porrebbe fine in quest'ottica al trattamento analitico, non certo all'analisi. E si tratta anche qui d'una differenza da tenere in considerazione. Altra questione è il «successo terapeutico», che ha a che vedere col ben-essere, altra ancora è il «successo analitico» che trascende la patologia e riguarda elettivamente il sapere (27). La cessazione del bisogno appare ad ogni modo un buon movente in vista della fine dell'analisi. Jung riteneva che il paziente fosse comunque in grado di prendere ciò di cui aveva bisogno dall'analista. Freud pensava che l'analisi iniziasse propriamente a questo punto. Perché? Perché riteneva che la relazione analitica dovesse essere fondata sull'amore della verità. Se è il bisogno di salvezza a motivare all'analisi, bisogno che Fairbairn equipara alla remissione dei peccati (i conflitti interiori) e alla cacciata dei demoni (gli oggetti cattivi interiorizzati), Freud non esita a parlare di «menzogna

(28) R.D. Fairbairn, *Freud, il metodo psicoanalitico e la salute mentale* (1956), in *// piacere e l'oggetto. Scritti 1952-1963*, Roma, Astrolabio 1992, pp. 140-141.

della salvezza» (28). Per lui l'amore della verità serba il valore di *Grund*, di fondamento. O l'analisi è per il paziente esperienza di verità, o non è analisi. È in tale contesto che va inserito e valutato uno dei criteri posti da Freud relativamente alla fine dell'analisi e cioè il superamento dell'amnesia infantile. Accade però che giunto a questo discrimine, giunto in prossimità di quanto egli chiamava *Anerkennung der Realität*, ovvero «riconoscimento della realtà», il paziente si ferma e fa dietrofront. L'analisi del profondo è allora non proporzionale alla cura, si serba fedele a grandezze che nulla hanno a che vedere con l'estinguersi del sintomo. Detto altrimenti: i nevrotici amano la loro nevrosi, ed è questo amore che ha la forza di ancorare la loro vita alla menzogna. A tale riguardo Ferenczi non ha mancato di rilevare che dietro il nichilismo terapeutico di Freud stava la sua delusione nel constatare che «gli isterici mentono insistentemente» (29). Costatazione interessante se si pensa che Ferenczi legava alla fine dell'analisi appunto la cessazione della menzogna, lo mi chiedo però, senza pretesa di risposta, se il racconto non sia tale da delegittimare ogni pretesa di verità.

(29) S. Ferenczi, *Diario clinico* (gennaio-ottobre 1932), Milano, Cortina, 1988. p. 164.

#### *Moriamo e non possiamo godere la morte*

Dalla capacità del racconto di delegittimare ogni pretesa di verità consegue secondo me, in ultima istanza, il suo condurci di fronte al nostro essere per la morte. «Mi piace condurre un'analisi e ne attendo sempre la fine» disse Winnicott in occasione d'un incontro della società psicoanalitica inglese. Tale fine egli legava all'integrazione dell'Io, integrazione tradotta come «capacità del paziente di raccogliere nell'area dell'onnipotenza personale ogni cosa e financo traumi veri e propri», ovvero come «sentimento di esistere di proprio diritto» (30). Sentimento dettato da un buon accesso alla disillusione e che si traduce in un dare legge a se stessi il cui inverso corrisponde all'alienazione. Ora, appunto nel momento in cui esisto di mio diritto, nel momento stesso in cui assumo il mio desiderio, ovvero nel momento in cui, per impiegare una espressione stoica, apprendo a praticare il «facile fluire della vita», proprio allora approdo alla fine, proprio

(30) D.W. Winnicott, *I fini del trattamento psicoanalitico* (1962), in *Sviluppo effettivo e ambiente*, Roma, Armando, 1983, (4<sup>a</sup> ed.), p. 213 ss.

allora sono per la morte. Non soltanto sono pronto per la morte, ma sono, letteralmente, «per» la morte. Un apparente paradosso mi si fa allora incontro: ciò che più mi individua si rivela anche il più espropriante. Al sofista Gorgia, che nonostante la morte di tutti gli eroi loda quella Helena il cui nome Eschilo traduceva in «distruttrice di uomini», desidero in ultima analisi ribattere che i racconti sono anche altrettante morti da morire. Perché è certo che la questione della fine dell'analisi ci richiama, oltre ogni apparenza, alla nostra singola, solitaria, ultimativa sparizione. Noi non ci siamo più per l'altro e l'altro non è più per noi. L'analisi e la fine dell'analisi sono il luogo e, anzi, i luoghi dove è possibile concretamente sperimentare più d'una morte e più d'una sparizione. Non aveva dunque ragione il poeta metafisico inglese, poi uomo di chiesa, John Donne nel sostenere che moriamo e non possiamo godere la nostra morte. Quello della relazione analitica è appunto il luogo dove si è reso possibile per noi goderla. Sta forse anche qui, nella fine concreta e nei suoi inesprimibili umori e sapori l'ultima *ratio* dell'invenzione analitica, non diversamente da quanto accadeva durante le iniziazioni misteriche, nella stretta delle quali l'iniziando esperiva la morte per aprirsi a nuova vita e alla possibilità di accedere a nuove, ulteriori sparizioni. La fine dell'analisi è una «piccola morte» che si porta con sé e che si può portare perché ad essa forse ha fatto seguito, per impiegare il linguaggio d'un grandissimo mistico islamico, Ibn Arabi, una resurrezione, non una grande resurrezione, ma certo, almeno, una «resurrezione minore». Allora, forse, si può legittimamente parlare di fine dell'analisi quando godiamo di questa «resurrezione minore» che sfida ogni descrizione, ma che è fatta della stessa sostanza della vita e dei suoi attimi che, non diversamente da noi, incessantemente rincorrono la loro fine.