

Modificazioni nel? ascolto analitico

Maria Teresa Rufini, Roma

La nostra coscienza è sempre incline a fare la parte del soldato semplice, e a credere alla semplicità della propria azione.

C.G. Jung, *Psicologia analitica e concezione del mondo* (1928/1931)

Perché si sceglie un'analisi junghiana, piuttosto che un diverso itinerario? A questa domanda, all'inizio del percorso, si ha spesso una pronta risposta: si adducono motivazioni storiche, ma soprattutto culturali, che al momento si credono conscie, meditate, inoppugnabili. Dopo molti anni, ripensando al proprio percorso analitico di formazione e di professione, è probabile che quelle antiche motivazioni appaiano molto più complesse, espressione piuttosto di una strutturazione psichica che allora era del tutto inconscia, addirittura, forse, soltanto virtuale. In altre parole, qualunque scelta fatta nel passato può oggi apparire una manifestazione difensiva, purché si riconosca alle difese *anche* un ruolo positivo ed ineliminabile, che fonda la coscienza. In questo senso, la scelta di un'analisi junghiana fa parte di una concezione del mondo che, in quel momento, sembrava esauriente.

Che cosa si intende per concezione del mondo? O meglio, in quale valenza possiamo collocarla, secondo Jung? Nel 1931 egli scriveva: «il concetto di Weltanschauung ha molto in comune col concetto di 'atteggiamento' (*Einstel-*

lung)\ si potrebbe quindi anche definire la Weltanschauung come *un atteggiamento concettualmente formulato*» (1). In una precedente traduzione di questo saggio (2), il termine *Einstellung* veniva reso con «orientamento»; più leggero, questo secondo termine, evocativo di un disporsi a, di un dirigere la propria rotta secondo lo studio delle stelle. Sebbene indicasse una capacità di calcolo e di previsione e la conoscenza di leggi matematiche e fisiche rigorosamente stabilite, tuttavia il termine aveva qualcosa di più etereo dell'altro.

Per illustrare quel che intende per *Einstellung*, Jung ricorre a un paragone. «Paragoniamo - egli dice - i nostri contenuti psichici con un esercito» (3) in cui si possono distinguere situazioni diverse a seconda dei vari gradi militari. «Il soldato semplice può credere che si contrattacchi semplicemente perché si è stati attaccati, o che si attacchi semplicemente perché si è visto il nemico. La nostra coscienza è sempre incline a fare la parte del soldato semplice, e a credere alla semplicità della propria azione» (4). Invece, continua Jung, esiste un piano d'attacco generale, che ha fatto avanzare l'esercito fino a quel punto. Questo piano generale non è a sua volta soltanto una reazione alle informazioni ricevute, ma è un'iniziativa creativa del comandante, «a produrre la quale collaborano l'azione del nemico e forse anche considerazioni politiche che non hanno nulla di militare e che sono ignote al soldato semplice. Questi ultimi fattori sono di natura assai complessa, e molto al di là della comprensione del soldato, per quanto siano fin troppo chiari al comandante in capo. Ma anche a lui sono ignoti certi fattori, quali le sue predisposizioni personali e le loro complicate premesse. Così l'azione dell'esercito dipende, è vero, da un comando semplice e unico, ma questo a sua volta non è che il risultato della cooperazione di complicatissimi fattori» (5).

La metafora junghiana risolve con un'immagine spiritosa (la coscienza/soldato semplice) la domanda iniziale sul perché si scelga un'analisi di un tipo piuttosto che di un altro. La coscienza/soldato risponderebbe che si è scelta una teoria che era sembrata come una finestra aperta sull'infinito, spinti da un'insofferenza per ogni Verità che

(1) C.G. Jung, «Psicologia analitica e concezione del mondo» (1928/1931), in *La dinamica dell'Inconscio*, Opere, voi. 8, Torino, Boringhieri, 1976, p. 387.

(2) C.J. Jung, // *problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, Torino, Einaudi, 1959, p. 206.

(3) C.G. Jung, «Psicologia analitica e concezione del mondo» (1928/1931), op. dt, p. 387.

(4) *Ibidem*, p. 388.

(5) *Ibidem*.

venisse imposta come ultima e irrefutabile, incalzati da un'esigenza di sperimentare e di sperimentarsi. Dopo molti anni, una coscienza non più del tutto identificata nel soldato semplice sa che tale scelta era dovuta a «complicatissimi fattori».

(6) *Ibidem*, p. 391.

Continuando ad addentrarci nella visione del mondo junghiana, ci si inoltra in un modo di non-risposte. Il dubbio si estende ai fondamenti stessi della teorizzazione. «Ogni visione del mondo è ipotesi, e non articolo di fede» (6). La cosiddetta «realtà» viene dichiarata inconoscibile: «Il mondo muta il suo volto - *tempera mutantur et nos in illis* - perché il mondo ci è comprensibile solo come immagine psichica in noi, e quando l'immagine muta, non è sempre facile capire se è mutato il mondo. o noi, o tutti e due» (7).

(7) *Ibidem*, p. 391.

«L'errore fondamentale di ogni visione del mondo è la sua singolare tendenza ad essere considerata essa stessa come la verità delle cose, mentre in realtà essa non è che il nome che noi diamo alle cose» (8).

(8) *Ibidem*, p. 405, corsivo dell'A.

E ancora: «Una nuova visione del mondo deve rinunciare alla superstizione della propria validità obiettiva, deve saper concedere di essere solo un'immagine che noi dipingiamo per amore della nostra psiche, e non un nome magico con il quale noi stabiliamo cose obiettive. La nostra visione del mondo non deve servire per il mondo. ma per noi. Se non creiamo un'immagine del mondo nel suo complesso, non vediamo neppure noi, che pur siamo fedeli riproduzioni appunto di questo mondo» (9).

(9) *Ibidem*, p. 406.

Non possiamo dunque sottrarci al drammatico dilemma: da un lato, la continua creazione di ipotesi interpretative sul mondo, altrimenti verremmo sommersi dal mondo stesso, dall'altro, la costante consapevolezza che si tratta di immagini «che noi dipingiamo per amore della nostra psiche».

La teorizzazione junghiana propone quindi l'ipotesi vertiginosa dell'inesauribilità della psiche. Espressa in altre parole, si tratta di un modello teorico che si fonda sulla violenza del Sé e sulla passione dell'Io. A questo modello si riconduce la metafora alchemica, ma soprattutto *Risposta a Giobbe* (10). Vale la pena di ricordare un brevissimo saggio di Jung. che provocatoriamente, in un certo

(10) C.G. Jung, «Risposta a Giobbe» (1952), in *Psicologia e Religione, Opere*, voi. 11, Torino. Boringhieri, 1979.

senso, suggerisce, attraverso un esempio storico, il funzionamento della psiche. Si tratta di «Frate Klaus» (11). Come è noto, Frate Klaus è un mistico del secolo XV, che venne canonizzato nel 1947 e dichiarato patrono della Svizzera. Fra le molte visioni che egli ebbe (noi le chiameremmo irruzioni), una fu particolarmente terrificante. Frate Klaus fece di questa irruzione il compito della propria vita, come ci attestano i suoi biografi, per rendere rappresentabile e comunicabile quanto aveva, per così dire, devastato la sua vita. A questo fine, naturalmente, fece uso di quanto aveva a sua disposizione, cioè delle sue funzioni psichiche e dei canoni culturali del suo tempo. Non importa qui rimandare al prodotto della sua decennale elaborazione, ma è interessante rilevare, ancora una volta, il modello di funzionamento della psiche che Jung ci propone con questo esempio: l'opera incessante, intensa e necessaria di mediazione da parte della coscienza, rispetto ai contenuti dell'inconscio. A questa attività va comunque riconosciuta la precisa collocazione nella storia, perché tale attività non può darsi se non utilizzando i canoni culturali del momento, anche se l'innovazione potrà spezzarli, verso formulazioni nuove. A differenza del modello freudiano che si fonda sul concetto di rimozione, cesura ineliminabile perché la coscienza possa nascere, il modello junghiano è dunque un continuo *work in progress*.

Con tali premesse, naturalmente, non è agevole accostarsi al lavoro clinico. Abitati dalla metafora junghiana, è inevitabile che ci si disponga essenzialmente all'ascolto. L'ascolto presuppone, in un certo senso, un arrendersi della coscienza pensante, un sospendere l'ipotesi definitiva, che pur solleverebbe, almeno per qualche istante, l'angoscia che permea il campo analitico.

L'ascolto presuppone una forma diversa di coscienza, capace di accogliere ciò che emerge dall'inconscio. Questa forma diversa di coscienza rinnega la concezione di una «coscienza come area ristretta, perimetro definitivo che tende ad imporsi come misura di tutto lo psichico» (12). Questa coscienza «in ascolto» è dunque il punto di partenza per un'analisi junghiana.

È inevitabile, tuttavia, che la forma di quest'ascolto, pro-

(11) C.G. Jung, in *Psicologia e Religione*, op. cit.

(13) C.G. Jung, «Psicologia analitica e concezione del mondo» (1928/1931). op. cit., p. 390.

prio in quanto esposto, aperto per propria scelta all'inconscio, si modifichi, negli anni, sotto la spinta di quegli oscuri e complicatissimi fattori che menzionava Jung nella sua metafora dell'esercito. «Modificando l'immagine che egli si crea del mondo, l'uomo pensante modifica anche se stesso» (13).

Le modificazioni nell'atteggiamento dell'analista rispecchiano dunque le modificazioni anche nella propria vita personale: non è forse vero che l'analisi continuamente si fonda sulla personalità stessa dell'analista come strumento? Non è forse vero che la tecnica - o la non tecnica - che viene adottata rispecchia interamente l'analista che l'adotta?

Ripercorrendo il proprio cammino professionale, è molto utile tentare di evidenziare le linee delle proprie modificazioni. Negli anni, gli «oscuri e complicatissimi fattori» che determinarono la scelta del campo junghiano si rendono a poco a poco meno oscuri, anche se può capitare che, come sempre, del resto, la nuova consapevolezza costi molto dolore.

Tracciare una storia clinica può essere utile per evidenziare le modificazioni del proprio atteggiamento analitico. Il caso qui scelto mi è sembrato il più significativo, perché con la sua difficoltà costrinse l'analista a modulare il proprio ascolto, secondo ipotesi sempre più fini e discrete, intendendo naturalmente l'ascolto di sé e dell'altro. L'analista fu costretta a modificarsi: ancora una volta si era riproposta la violenza del Sé e la passione dell'Io.

Storia di A.

A. mi fu inviato con la diagnosi già definitiva: «Si tratta di uno psicotico. Bisogna avere molta pazienza». L'invio proveniva da un analista senior, psichiatra sensibile e colto.

Già questa presentazione, prima ancora dell'arrivo di A. in persona, suscitò una miriade di domande, interrogativi destinati a non avere risposta, dubbi, problemi. Perché proprio a me? Che cosa si intende per «psicotico» vera-

mente? Come disporsi? E che cosa significa questo appello alla pazienza? (Era forse già *in nuce* la stessa radice etimologica di passione, da «patire», «patimento», la passione dell'lo?). Uno psicotico è analizzabile o non lo è? Per molti anni A. occupò con la sua mole tutto lo spazio di fronte a me (o così mi parve, naturalmente). In contrasto con il corpo massiccio, di cui lamentava la pesantezza, mi colpirono gli occhi mobilissimi, che per anni non hanno mai incontrato i miei. Spesso ho avuto la sensazione che quel corpo, non proprio obeso, ma al limite dell'obesità, fosse un involucro con cui A. si proteggeva dal mondo. Infatti, in tanti anni, alternava periodi di grassezza a periodi di ferree diete, che lo riconducevano a una taglia normale, decisamente gradevole nell'aspetto. Era proprio questa gradevolezza a spaventarlo, perché «lo guardavano»; così, in poche settimane riprendeva tutto il peso perduto. Nella sua angoscia di essere grasso si trovava comunque al riparo dal mondo.

Il mondo di A. era abitato da feroci persecutori, sempre. I «nemici» erano per lo più sconosciuti che si appostavano per la strada, pronti a fargli violenza. Erano i «fascisti». In autobus lo fissavano minacciosamente, tanto che A. era talvolta costretto a scendere prima, per il terrore. In ufficio i colleghi ridevano di lui e complottavano contro di lui.

La minaccia più temibile veniva dunque da figure maschili. Dalle figure femminili, tuttavia, non mancava il messaggio terrorizzante. Donne intraviste per la strada o in autobus gli lanciavano provocazioni erotiche sconvolgenti. Un'immagine onirica di quei primi mesi condensa mirabilmente la situazione: «Mi trovo in un bunker. Lei è con me e con mia sorella. Fuori si aggira una donna alata pericolosissima, che sta cercando un'apertura per poter entrare».

Quel che più mi stupì, all'inizio, fu che, malgrado tutte le mie apprensioni e le sue angosce, in breve tempo A. si stabilì saldamente all'interno dello spazio analitico (il bunker?), riempiendolo totalmente della sua presenza, delle sue angosce e dei suoi racconti. Aveva una capacità notevolissima di esprimere quello che sentiva, il panico, il disorientamento e l'angoscia, capacità sorpren-

dente soprattutto perché non aveva finito gli studi medi, lasciati a metà per l'interruzione del disagio psichico, e perché, comunque, A. non era letteralmente capace di leggere alcunché: «Non capisco assolutamente niente di quello che leggo, neppure il giornale». Eppure, a volte restavo stupita per la finezza delle parole scelte con insospettata pregnanza poetica. Da dove veniva questa capacità di dire? Fu questo a orientare il mio controtransfert? A volte mi sembrava di ascoltare la desolata solitudine di Camus o lo straniamento di Kafka. È indubbio che con questa mia privata *réverie* io abbia conferito valore e dignità all'esperienza psicotica che mi veniva comunicata.

Nell'universo sinistro e desolato che mi veniva consegnato, si accendevano talvolta meteore incandescenti di amori immaginati e deliranti, mai dichiarati ma sempre allusi;

sogni di perfezione e di salvezza, felicità e disperazioni, fraintendimenti e fughe venivano riportati nel bunker analitico e costituivano un piano di costruzioni su cui cercare continuamente la mia complicità.

La complicità, appunto, mi veniva indirettamente richiesta con la pregnanza delle parole scelte, con tutta una comunicazione non verbale, ma allusiva, che mirava al mio coinvolgimento emotivo. Mi resi conto abbastanza presto che nella relazione analitica io per A. dovevo esistere, ma anche non esistere. Per molto tempo, qualunque mio intervento veniva respinto definitivamente:

«Non la capisco. Non sento le sue parole. Sì, sento le sue parole, ma proprio non capisco niente». Questo reiterato, costante rifiuto mi collocava nel ruolo di muta testimone, testimone del resto intensamente necessaria, perché in tanti anni A. non ha mai mancato un appuntamento, se non rarissimamente.

Fu così che, a poco a poco, mi resi conto che l'attacco sotterraneo che mi veniva fatto era molto più violento di quanto non apparisse in superficie. La minaccia era diretta alla mia capacità di pensare. Infatti, a lungo mi interrogai sul che fare, su quale metafora dispormi in quell'ascolto così intenso e travagliato in cui venivo confinata, quale *réverie* fantasticare per indicare a me stessa un qualche orientamento.

Fedele al linguaggio junghiano, mi sembrava evidente che entrambi fossimo stati afferrati da un complesso materno, ma questo non sembrava indicare alcuna direzione.

Si stava realizzando quanto Jung aveva scritto in *Psicologia del transfert* (14): «Con l'insorgere della traslazione la struttura psichica del terapeuta si altera senza che egli stesso sulle prime se ne renda conto: egli vien *contagiato e, proprio come il paziente*, fa molta fatica a differenziarsi da ciò che lo possiede» (15). Come se non bastasse, la provocazione junghiana diventa ancora più esplicita: quando «il paziente porta al terapeuta un contenuto attivato dall'inconscio, anche nel terapeuta *viene costellato... il materiale inconscio corrispondente*. In tal modo medico e paziente si trovano in *un rapporto fondato su una comune incoscienza*» (16).

Che fare? «L'unica possibilità - dice ancora Jung - di venire a capo praticamente consiste nel tentare di giungere a un *atteggiamento cosciente* che permetta all'inconscio di cooperare anziché opporsi» (17). Ecco di nuovo il termine «atteggiamento» nel senso di «orientamento», che insieme al verbo «costellare» rimanda ad un'immagine di un viaggio notturno per mare, alla necessità di riferirsi ai punti cardinali, e quindi alla posizione delle stelle, alla direzione dei venti. La coscienza, infatti, è molto ristretta e limitata rispetto all'oceano dell'inconscio (così spesso la raffigura Jung), l'inconscio che «genera una quantità infinita e sempre rinnovata di esseri viventi, con una dovizia per noi inafferrabile» (18). La coscienza, tuttavia, è pur sempre l'unica «ancora di salvezza», che si situa nello spazio e nel tempo, in una rete di nessi causali e non causali, in una parola, nella storia.

Sempre in *Psicologia del transfert* troviamo ciò che Jung intende per «presa di coscienza» (19), *Bewusstwerdung*: la possibilità di far emergere alla coscienza i contenuti fino a quel momento proiettati. Questa operazione giustamente viene definita uno «sforzo», un «opus *centra naturam*», in quanto la propensione naturale condurrebbe piuttosto verso la fusione, l'incesto, cui conduce la cosiddetta «libido parentale».

La «libido parentale» è un'altra immagine che delinea la

(14) C.G. Jung. «Psicologia della traslazione» (1946), in *Pratica della psicoterapia, Opere*, voi. 16. Torino, Boringhieri, 1981.

(15) *Ibidem*, p. 193, corsivo dell'A.

(16) *Ibidem*, p. 187, corsivo dell'A.

(17) *Ibidem*, p. 189, corsivo dell'A. *Psicologia del Transfert* fu pubblicato nel 1962 da Il Saggiatore, Milano. In questo testo il termine «atteggiamento», adottato nelle *Opere*, venne tradotto con «orientamento», cfr. p. 25.

(18) *Ibidem*.

(19) *Ibidem*, p. 267.

tensione verso ciò che è proprio, familiare, ben conosciuto, e che sottrae al confronto con l'altro e al riconoscimento della sua alterità.

Lo sforzo della presa di coscienza ha inizio con un atto di separazione: «La distinzione tra ciò che uno è realmente e ciò che viene su di lui proiettato o ciò che egli fantastica riguardo a se stesso» (20).

(20) *Ibidem*, p. 267.

Ma, avverte ancora Jung, lo sforzo per raggiungere questa presa di coscienza è sospinto, sorretto a sua volta da un impulso. Paradossalmente, è la stessa «natura» che sospinge verso «l'opus *contra naturam*».

Nella situazione di acuta sofferenza che si era creata con A., mi sembrò indispensabile richiedere un enorme sforzo alla mia capacità di pensare, che sembrava del tutto sommersa. «Non capisco le sue parole», «Non l'ascolto» diceva A. Così sentivo vanificata la mente di A. e la mia, vanificato qualsiasi tentativo di circoscrivere l'angoscia che aveva invaso il campo analitico. A volte avevo l'impressione che il tempo si fosse fermato, vanificato anch'esso dalla reiterata negazione. Eppure, accanto alla vanificazione di ogni presenza, sentivo la tortissima tenuta del rapporto. Era evidente, quindi, che A. mi voleva come presenza immobile, inattiva. Non mi voleva, tuttavia, neppure come oggetto inanimato, perché erano frequentissime le sue rapide occhiate di sottocchi per accertarsi che io lo ascoltassi.

Lo sforzo per incominciare a pensare fu notevole. Avvertii nettamente la portata aggressiva del pensiero che opera distinzioni, che compie la separazione necessaria da ciò che è indifferenziato. Tuttavia, non volevo che questa presa di distanza si modulasse secondo schemi interpretativi pre-fissati, che avrebbero definito e ridotto forse soltanto la mia angoscia. Mi sembrava inoltre del tutto inadeguato, metodologicamente, saccheggiare modelli interpretativi propri di altre metapsicologie, perché ne avrei tratto soltanto un eclettismo confuso. La mia intensa ed estesa meditazione sulla produzione freudiana e post-freudiana, con un particolare interesse per l'analisi infantile (compresa l'osservazione del bambino), ha avuto il significato di un intenso e doloroso esercizio del pensiero. Non è un caso che abbia connotato come «doloroso»

questo lungo esercizio, perché, come si era detto, ogni presa di coscienza, in quanto separazione da un'antecedente indifferenziazione, costa inevitabilmente dolore e fatica. È anche vero che l'atto del comprendere, in un attimo di intensa riorganizzazione del precedente assetto interpretativo, può connotarsi anche di breve gioia e sollievo.

Del resto, non è del tutto attendibile partire da una formazione junghiana che, per definizione, «non [è] una psicologia chiusa in un costrutto teorico definito, bensì un aperto *work in progress* che è deciso umilmente a confrontarsi con l'inesplorato e a trasformare, sotto l'urgere di nuove esperienze, persino le basi ultime delle sue ipotesi portanti» (21), e avvicinarsi al mondo della psicoanalisi che da qualche decennio è percorso anch'esso da inquietudini e spunti polemicamente volti a mettere in discussione taluni stereotipi «che fino a poco fa sembravano salvaguardare le certezze più tradizionali del mondo della clinica psicoanalitica» (22). Ne è conseguito, per me, un grande arricchimento nell'ascolto, a prezzo, sempre, di riferimenti stabili e rassicuranti, che non siano quelli che impongono una continua sorveglianza e attenzione ai fondamenti del pensiero stesso.

Nel caso di A. eravamo entrambi «afferrati» dal complesso materno. Ebbene, i lunghi anni di studio mi hanno evidenziato la fenomenologia del complesso materno, in un mio costante tentativo di lettura in chiave personalistica e in chiave archetipica.

Fu illuminante, per esempio, la lettura degli scritti di Searles (23), specialmente a proposito dei sentimenti positivi nel rapporto tra lo schizofrenico e la madre, soprattutto «Il tentativo di far impazzire l'altro partecipante al rapporto» (24). Fra le motivazioni più potenti e frequenti nel tentativo di far impazzire l'altro, dice Searles che vi è il desiderio di trovare un'anima gemella che mitighi un intollerabile senso di solitudine. Non è questa una perfetta descrizione dell'essere stati «afferrati» dal complesso materno negativo, o, per dirla con Neumann, la possibile fenomenologia della Madre Divorante? Inoltre, fa motivazione addotta da Searles, la ricerca cioè di un'anima gemella, mi sembrava che potesse corrispon-

(21) M. Trevi, «Per una valutazione critica dell'opera di C.G. Jung», *Aut Aut*, 229-230, 1989. p. 26.

(22) G. Jervis, *La psicoanalisi come esercizio critico*, Milano, Garzanti. 1989.

(23) H.F. Searles, *Scritti sulla schizofrenia*, Torino, Boringhieri, 1974.

(24) H.F. Searles, *op. cit.*, p. 243 sgg.

dere meglio al caso di A., più che le altre addotte da Searles, che comunque potevano esistere sullo sfondo (cioè il tentativo di uccidere l'altro, o di liberarsi della propria follia proiettandola sull'altro). Mi sembrava anche che, in qualche modo, la ricerca spasmodica dell'anima gemella avesse molto a che fare con la «libido parentale» di cui parla Jung e che tutti ci riguarda e che, paradossalmente, sempre secondo la metafora alchemica, sospinge verso l'integrazione di ciò che è proprio e quindi verso un superiore grado di coscienza.

Ho citato la mia scelta, fra le altre, dell'interpretazione dell'anima gemella, per evidenziare come abbia sentito irrinunciabile modulare l'ascolto in modo da salvaguardare sempre l'unicità e l'irrepetibilità di quella singola situazione, in cui era comunque certo la mia riluttanza (e quindi il mio controtransfert) ad ipotizzare una volontà «omicida» *tout court*, ma aver voluto piuttosto intravedere l'amore in quel viluppo mortale.

Oggi A. si può definire guarito, purché ci si intenda bene sul significato della parola «guarigione». Ha accettato di entrare nel mondo che non percepisce più così sinistramente persecutorio. Ha imparato a distinguere, anche se ancora con una certa fatica, ciò che è amico da ciò che è nemico. Qualche anno fa mi disse: «Oggi per la prima volta sono stato senza angoscia. È incredibile. Era una sensazione che noniconoscevo».