

La metodologia ermeneutica: critica al metodo scientifico in psicoanalisi

Enrico Miccoli. Genova

1. *Transfert e verità*

Nel corso dello sviluppo della psicoanalisi, si è andato via via precisando il ruolo della *relazione* fra analizzando ed analista nell'esperienza d'analisi. Come è ben noto, questo processo ha comportato anche una netta rivoluzione concettuale ad opera dello stesso Freud, il quale, se inizialmente considerava i fenomeni di transfert e contro-transfert come ostacoli sulla via analitica, finì per valutarli invece come i *mezzi* stessi attraverso i quali il processo si compie. Ma questa rivoluzione ne ha comportato un'altra, meno evidente, ma non meno importante; con l'affermarsi dell'idea secondo cui la relazione affettiva fra i due protagonisti della seduta, lungi dall'essere un «disturbo» di essa, rappresenta invece proprio il *fondamento* della tecnica psicoanalitica, è andata oscurandosi la precedente convinzione che faceva perno sul concetto di «verità» e di «coscienza» (da cui l'espressione «analisi») e che aveva dominato fino a quel momento la concettualizzazione freudiana.

Per inciso, non deve sfuggire la stretta connessione fra le due «rivoluzioni», tanto che esse, in realtà, possono forse essere ricondotte ad una sola; è vero infatti che solo quando ci si pone nella prospettiva di una conoscenza «oggettiva» e «razionale» del vissuto umano, mirante al raggiungimento della «verità scientifica» intorno all'uomo

stesso, si percepiscono poi le vicende affettive e tanto peggio la relazione affettiva fra analizzando ed analista (l'asettico osservatore di fatti esterni e indipendenti, la cui stessa possibilità di sussistenza è negata da Heidegger(1)) come la peggior minaccia alla ricerca del vero. Si potrebbe forse sostenere che questo atteggiamento sia sorto in Freud ad opera di una delle sue due «anime», quella che ha sposato fino all'ultimo la causa della Scienza (2). Oggi, comunque, la tecnica psicoanalitica riconosce il valore della relazione transferale al punto da ritenerla il cardine del processo analitico.

(1) G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Bari, Laterza, 1991, pp. 34-35.

(2) D.P. Spence. *La metafora freudiana*, Firenze. Martinielli. 1990, p. 82.

Credo però che, in alcuni casi, questa rivoluzione sia stata intesa in un senso fuorviante; se è vero che il processo analitico è un processo di *relazione* e di evoluzione nella relazione, e non è, al contrario, un processo di oggettiva ricerca di una verità ferma, definita esterna all'analista ed in attesa di essere scoperta nell'analizzan-do, ciò non significa che il ruolo della «verità» sia divenuto nullo; se così fosse, il senso stesso dell'esperienza psicoanalitica verrebbe a cadere; ogni seduta è costituita dall'intento di «toccare», «vedere», «capire», «entrare in rapporto con» il paziente; di ascoltare ciò che dice, lasciando che ciò «assuma forma» ed «emerga» con un senso, un significato da comunicare, da esprimere. Tutti questi termini fanno sempre riferimento ad una qualche *verità* che cerchiamo. Ogni interpretazione comporta un qualcosa che si manifesta «immediatamente» e «in superficie» che rimanda a qualcos'altro che è «mediatamente» e «sottostante». Questo non può, io credo, essere inteso come un «qualcos'altro» *qualunque* (3). Abbiamo l'esigenza di considerare questo che cerchiamo come *vero*.

Non è che una volta tolto di mezzo il «vero» oggettivo della Scienza, possiamo esimerci da ogni esigenza di verità (esigenza testimoniata in pieno dallo scritto di D.P. Spence «La metafora freudiana» (4)); ciò, fra l'altro, equivarrebbe a riconoscere «verità» solo alla Scienza medesima. Si tratta qui di far riferimento ad un «vero» diverso, un vero che si attagli all'uomo anziché agli oggetti della Scienza della Natura; è questo il punto. Con la psicoanalisi

(3) *Ibidem*, pp. 161 e 213.

(4) *Ibidem*.

noi cerchiamo, non il vero oggettivo esterno, ma la verità umana interna della persona. Ma pur sempre una verità. Diversamente, la psicoanalisi svanirebbe nel nulla, venendo ad equivalere, ad esempio, una «recita» isterica al significativo conflitto sottostante.

Quindi noi, in psicoanalisi, *abbiamo* un problema epistemologico; lo abbiamo eccome, anche se il perno dell'analisi è il transfert; solo che il *nostro* problema epistemologico non si identifica con il problema epistemologico della Scienza della Natura. Temo che la mancanza di chiarezza su questo punto sia la ragione del poco spazio che viene riservato in ambito psicoanalitico ai quesiti ed alle ricerche di carattere gnoseologico.

Con quello che ho detto fin qui, voglio quindi sottolineare l'importanza della conoscenza come ricerca della verità in psicoanalisi; nessuno apprezzerrebbe come autentica una esperienza psicoanalitica in cui non emergesse la *persona* nella sua realtà interna; ma questa affermazione è inseparabile da un'idea del vero. Tutto ciò non torna a ritroso, mirando a ridurre il ruolo della relazione di transfert, ma anzi le restituisce tutto il suo valore perché si tratta di una *verità umana nella relazione* (e non della verità della «semplice-presenza» heideggeriana (5)).

(5) G. Vattimo,
introduzione a
Heidegger, op. cit.

2. L'idea del vero nella storia della Scienza

Il problema della verità nella conoscenza è certamente un problema centrale in tutta la storia della filosofia. Ciò che interessa qui primariamente è però il tipo particolare di criterio di verità che è venuto affermandosi e radicandosi nella nostra cultura, che è poi quello della Scienza della Natura. Esso può essere ricondotto, nelle sue origini, fino alla prima Filosofia della Natura, in quanto essa si poneva esplicitamente l'obiettivo di comprendere il Mondo Esterno, separandolo dalle proiezioni antropomorfe delle precedenti Teogonie e Cosmogonie.

Ma qualcosa di fondamentale accade anche molto più tardi, e in particolare con il tentativo kantiano di superamento dell'opposizione razionalismo/empirismo nella filosofia della conoscenza. Il sistema gnoseologico di Kant è quello che ha fondato storicamente il modo di intendere

la conoscenza che ancora oggi domina la nostra cultura. Ho parlato di «tentativo» perché secondo me esso non raggiunse lo scopo di sanare la contraddizione, ma, mascherato da «mediatore», fu invece un sistema essenzialmente razionalistico.

Ho approfondito altrove (6) le devastanti conseguenze che ebbe l'applicazione di questo sistema alla Psicologia da parte dello stesso Kant e le fuorvianti sequele che si verificarono con la continuazione di questo intento ad opera di Herbart, Wundt e Watson. Tutto ciò, dal mio punto di vista, ha fondato quella che oggi si chiama «Psicologia scientifica» su di un grosso equivoco che implicato la perdita dell'oggetto intrinseco della Psicologia stessa: il Mondo Interno.

Il sistema kantiano è costitutivamente rivolto all'indagine del Mondo Esterno, degli oggetti della Natura; tanto che elesse a proprio modello ideale la meccanica razionale di Newton. Kant volle però investire la propria teoria di una generalità assoluta, facendo ricadere in essere ogni atto conoscitivo, verso qualsiasi oggetto, e quindi anche la Psicologia. Il risultato fu, com'è noto, che egli giunse a rifiutare dapprima la «Psicologia razionale» e poi anche la «Psicologia empirica», eliminando in definitiva la Psicologia *in foto* dal novero delle Scienze.

Questa evoluzione storica delle idee intorno alla conoscenza ha però evidenziato due punti deboli molto significativi, entrambi riconducibili all'assolutismo della filosofia di Kant. Il suo sistema, infatti, pretende di valere in assoluto, tanto nel tempo (egli riteneva che la sua «critica della ragione» fosse l'ultima parola, quella definitiva, in proposito), quanto in estensione, perché, come già ho detto, egli riteneva che la sua gnoseologia fosse l'unica possibile e, come tale, potesse delineare definitivamente i modi e i confini della conoscenza umana in tutti i campi. Il primo assolutismo di Kant fu sconfitto in modo inequivocabile della teoria della relatività di Einstein; il secondo determina aporie interne al sistema stesso e si sconfigge quindi da sé (ad es. per il caso della conoscenza degli organismi viventi (7)).

È accaduto comunque che il criticismo, per il fascino con cui è capace di illudere, sia stato in fondo tenuto vivo fino

(6) E. Miccoli. «Una critica alla fondazione della psicologia come scienza della natura», *Giornale Storico di Psicologia Dinamica*, Voi. XV, fase. 29. 1991.

(7) I. Kant, a c. di V. Mathieu, *Opus Postumum*, Capelli, 1963. pp. 23-24.

ai giorni nostri da successivi importantissimi sviluppi quali il Positivismo di Comte ed il Positivismo Logico di Carnap e seguaci, che secondo me non sono altro che riedizioni del rigido razionalismo kantiano.

Solo molto recentemente, la filosofia della scienza ha cominciato a prendere le distanze da siffatte idee, e oggi si può dire che la Teoria della Scienza, nei suoi massimi esponenti, ha abbandonato l'idea di un criterio di verità assoluto, cioè di una fondazione ultima della conoscenza del tipo di quella voluta da Kant. Bertrand Russell, ad esempio, dice:

«La questione della verificabilità in sostanza è questa: possiamo scoprire un insieme di credenze che non siano mai sbagliate o un mezzo di prova che, quando possiamo applicarlo, ci metterà sempre in grado di distinguere tra credenze vere e false? Presentata la questione in linea così generale ed astratta, la risposta deve essere negativa. Finora non è stato scoperto alcun modo per eliminare interamente il rischio dell'errore, e nessun criterio infallibile per distinguere il vero dal falso. Se noi crediamo di aver trovato un criterio, questa credenza stessa può essere errata; daremmo per dimostrato il problema, se tentassimo di verificare il criterio applicandolo a se stesso» (8).

(8) B. Russe». *L'analisi della mente*, Roma. Newton Compton. 1988, pp. 248-24.

Ascoltiamo ora il punto di vista di un'altra autorevole voce nel campo della Teoria della Scienza, Karl Popper:

«Il comportamentismo radicale, da cui il fisicalista radicale deve dipendere per spiegare a se stesso le sue attività teoriche come 'comportamento verbale', trae la maggior parte del suo fascino da un malinteso relativo ad un problema di metodo. Il comportamentista esige, giustamente, che qualsiasi teoria scientifica, e quindi anche le teorie della psicologia, debbano essere controllabili mediante esperimenti riproducibili o quanto meno asserzioni osservative controllabili intersoggettivamente; cioè asserzioni intorno al comportamento osservabile, che nel caso della psicologia umana include il comportamento verbale.

Ma questo importante principio si riferisce soltanto alle *asserzioni di controllo* di una scienza. Come in fisica introduciamo entità teoriche - elettroni ed altre particelle o campi di forza, ecc. - allo scopo di spiegare le nostre asserzioni osservative (...), così in psicologia possiamo introdurre eventi e processi mentali, consci e inconsci, se questi ci aiutano a spiegare un comportamento umano, come il comportamento verbale. In questo caso, l'attribuzione di una mente e di esperienze soggettive coscienti ad ogni persona umana e normale è una teoria esplicativa della psicologia avente all'incirca lo stesso carattere dell'esistenza dei corpi materiali relativamente stabili in fisica. In entrambi i casi le entità teoriche *non* sono introdotte come qualcosa di definitivo - come sostanze nel senso tradizionale, giacché sia le une che le altre creano vaste sfere di problemi insoluti, così come d'altronde la loro interazione» (9).

(9) K.R. Popper e J.C. Fodor, *L'io e il suo cervello*, Roma, Armando, 1986, pp. 182-84.

Nonostante si avverta chiaramente l'orientamento popperiano, che è pur sempre un orientamento radicalmente «scientifico», si può però riscontrare con evidenza come egli sia in grado di rapportarsi con elasticità alle diverse problematiche conoscitive e come ritenga che i diversi oggetti di studio necessitino di approcci idonei al loro peculiare carattere.

Passiamo ora a considerare una delle espressioni più originali e polemiche dell'antiscientismo moderno, quella di Paul K. Feyerabend; già il titolo del libro da cui traggio le seguenti citazioni è indicativo: «Contro il metodo». Feyerabend sostiene che non esistono modi generali preformati di acquisire conoscenze e che tutte le concezioni generali e radicali della conoscenza non sono, in pratica, che miti smentiti dalla realtà storica di come le grandi scoperte sono state effettuate:

«Applicando questo punto di vista a un soggetto specifico come la scienza, l'anarchico epistemologico trova che lo sviluppo accettato di questa (...) ha avuto luogo solo perché gli scienziati hanno usato inconsapevolmente nell'ambito della loro attività la sua filosofia: essi hanno avuto successo perché non hanno permesso a se stessi di lasciarsi vincolare da «leggi della ragione», da «norme di razionalità» o da «leggi della natura immutabili» (10).

E ancora:

«I logici e i filosofi della scienza non vedono la situazione in questo modo. Essendo sia riluttanti sia incapaci a svolgere una discussione informale, essi richiedono che i termini principali della discussione siano «chiariti». E «chiarire» i termini di una discussione non significa per loro studiare le proprietà *addizionali* e ancora sconosciute del campo in questione di cui si ha bisogno per rendere compiutamente comprensibili tali termini, bensì significa riempirli di nozioni *esistenti* tratte dal campo completamente diverse della logica e del senso comune, preferibilmente di idee d'osservazione, finché essi acquistino un suono comune, e prender cura del fatto che il processo di riempimento obbedisca a leggi accettate della logica. Si consente alla discussione di procedere solo *dopo* che le sue fasi iniziali sono state modificate in questo modo. Così il corso di un'investigazione viene deviato nei canali ristretti di cose già comprese e la possibilità di scoperte concettuali fondamentali (o di mutamenti concettuali fondamentali) è considerevolmente ridotta» (11).

(10) P.K. Feyerabend. *Contro il metodo*, Milano, Feltrinelli, 1990, p. 156.

In relazione a ciò che sto dicendo, mi pare particolarmente importante notare le idee che in proposito nutre Gaston Bachelard:

(11) *Ibidem*, p. 212.

«I sostenitori della limitazione metafisica del pensiero scientifico si concederanno pure il diritto di porre a *priori dei confini che sono sema rapporto con il pensiero che limitano*.

Solo la scienza è abilitata a tracciare le proprie frontiere. Ora, per lo spirito scientifico, *tracciare nettamente una frontiera significa già superarla*. La frontiera scientifica non è tanto un limite quanto una zona di pensieri particolarmente attivi, un dominio di assimilazione.

(12) G. Bachelard, *Epistemologia*, Bari. Laterza. 1975, pp. 16-18.

In breve, gli a *priori* del pensiero non sono definitivi. Anche essi debbono subire la trasmutazione dei valori razionali» (12).

Inoltre:

«Ma è possibile un altro razionalismo generale che prenderebbe possesso dei razionalismi regionali; lo chiameremo razionalismo integrale o, più esattamente, razionalismo integrante. Questo razionalismo integrale o integrante dovrebbe essere istituito a *posteriori*, dopo che si sono studiati i diversi razionalismi regionali, il più possibile organizzati, contemporanei alla messa in relazione dei fenomeni derivanti da tipi ben definiti d'esperienza.

Il razionalismo integrale deve perciò essere un razionalismo dialettico che decide la struttura in cui si deve impegnare il pensiero per informare una esperienza.

...si tratta di moltiplicare e affinare le strutture, la qual cosa, da un punto di vista razionalistico, deve esprimersi come un'attività di strutturazione, come una determinazione della possibilità di molteplici assiomatiche per far fronte alla moltiplicazione delle esperienze» (13). «Bisogna ormai porsi nel punto centrale in cui lo spirito conoscente è determinato dall'oggetto preciso della propria conoscenza e in cui, in cambio, esso determina con più precisione la propria esperienza» (14). «Così siamo sempre di fronte allo stesso paradosso: il razionalismo è una filosofia che *continua*: in verità, non è mai una filosofia che *comincia*» (15).

(13) *Ibidem*, pp. 109-112.
(14) *Ibidem*, ? . 17. (15)

Ibidem, p. 129.

3. Le Scienze dello Spirito

Credo che sia quindi ampiamente lecito sentirsi affrancati dal vincolo positivistico, o, se si vuole, kantiano, quando si affronta il problema della conoscenza; conoscere è un problema e dire cosa sia «conoscere» è, e per fortuna resta, un problema.

Se riprendiamo ora il discorso kantiano sull'estensione della propria teoria, potremo tornare a considerare quanto aveva accennato in merito all'oggetto della Psicologia. Determinati *metodi* conoscitivi possono risultare appropriati per determinati oggetti e fornire su di essi informazioni utili e pertinenti a certi scopi; è il caso, appunto, delle

metodologie della Scienza della Natura, che sono in grado di produrre corpi integrati e complessi di conoscenze intorno agli oggetti; questo insieme di «dati» sulla realtà *non* è la Conoscenza della realtà che, forse, non esiste neppure; un simile intento dovrebbe, credo, essere abbandonato a favore della consapevolezza della onnipresente *parzialità* della conoscenza; esso appartiene ad epoche passate ed a sforzi dimostratisi vani oltre ogni dubbio.

Ora, se noi osserviamo tali dati «scientifici», vedremo che essi ci dicono alcune cose sugli oggetti, all'interno di una specifica concezione di questi ultimi; conosciamo molto sul comportamento chimico delle sostanze e sulle vicende legate alla propagazione ed alla trasformazione dell'energia. Queste conoscenze sono organizzate in leggi quantificate che fanno uso di unità di misura e relazioni matematiche fra grandezze: è ciò che si intende strettamente per «Scienza». Le leggi sono considerate universali e immutabili e riferite ad oggetti aventi caratteristiche ben definite, dotati di stabilità e continuità.

La stabilità degli oggetti è un cardine della teoria scientifica perché consente di *prevederne* il comportamento e di *ripetere* gli esperimenti; è evidente che tutto ciò non sarebbe possibile se gli oggetti non fossero dotati di stabilità; questa deriva in ultima analisi da ciò che sta sempre «sotto» gli oggetti, e cioè *la materia*, essa è stabile o si trasforma in modi noti. Può anche trasformarsi in energia, ma, anche qui, in modi almeno parzialmente noti. Materia ed energia sono presenti, stabili e riconoscibili nelle loro trasformazioni e, soprattutto, «visibili» a chiunque. Sono davvero «sotto gli occhi di tutti», nel senso letterale, perché sono percepibili attraverso il senso esterno.

Gli oggetti del Mondo interno non hanno per nulla queste caratteristiche; essi non sono stabili, ne ripetibili a volontà; non sono «pubblici», da chiunque verificabili:

«Un'altra differenza va sottolineata. La scienza naturale nei suoi resoconti e spiegazioni - nomotetiche - assume una posizione esterna, oggettiva, che pone una separazione chiara fra osservatore e osservato. La velocità di caduta di una pietra è un 'fatto' ripetibile e osservabile che può essere predetto entro limiti ristrettissimi. Analisi e predizione non esigono nulla per quanto riguarda il 'chi è' dell'osservatore o la sua conoscenza della condizione umana. Per capire un evento storico (e,

per estensione, clinico) è necessaria invece una posizione 'dall'interno', e la capacità di identificarsi con i motivi dell'attore o del paziente. È questa posizione interna che ci permette di giudicare quali siano i 'fatti' del caso in questione, dove ne finisca uno e ne cominci un altro; questo stato di cose nasce perché non tutti i 'fatti*' sono visibili, perché molti non emergono finché non ci mettiamo nei panni dell'attore o del paziente e perché il significato finale è sempre colorato di teoria e contesto» (16).

(16) D.P. Spence, *La metafora freudiana*, op. cit. p. 119.

Inoltre, ed è questo forse l'aspetto più importante, conoscere questi «oggetti» *non ha per noi lo stesso senso che conoscere gli oggetti esterni*; di questi ultimi noi «conosciamo» scientificamente *quantità*, cioè grandezza misurabili riunite in leggi. Ciò che ci interessa degli oggetti del Mondo Interno, invece, è qualcosa di radicalmente diverso: è il *significato* (17). Quando noi domandiamo *perché* è accaduto un certo evento nel mondo fisico, intendiamo sapere quale processo, nell'insieme noto delle leggi di comportamento della materia e dell'energia, abbia determinato quel fenomeno e secondo quali bilanci di quantificazione. Quando domandiamo il *perché* di un certo comportamento umano, intendiamo tutt'altra cosa: vogliamo conoscere // *senso*. Cioè noi cerchiamo di inscrivere l'azione della persona in un contesto *significativo* mediante il quale essa acquisti un valore riconoscibile; tale valore può anche non essere noto all'autore, ed è per questo che invociamo il concetto di *inconscio*.

(17) *Ibidem*, p. 148.

Gli oggetti del Mondo Interno - è questo ciò cui voglio pervenire - *non sono conoscibili attraverso le tecniche delle Scienze della Natura*, perché non sono «fatti» di materia ed energia e perché «conoscerli» significa rintracciarne un *significato* e non correlarli attraverso leggi quantificate.

Un sogno, come «oggetto» da conoscere, non ci interessa per la gamma di frequenze della luce che ne determina i colori, ne per la sua durata temporale, ne per la lunghezza d'onda delle voci che lo animano. Di esso, a noi interessa // *senso* che ha per il sognatore; il modo in cui si iscrive nella rete di significati che vivifica quel soggetto; è questo che cerchiamo. Questo ci dice al proposito Paul Ricoeur:

«In che modo infatti intervengono nella teoria analitica quelle che lo psicologo chiama variabili ambientali? Per l'analista non sono in nessun

modo dei fatti, quali sono conosciuti dall'osservatore esterno, anzi ciò che per lui è importante sono le dimensioni dell'ambiente, così come il soggetto 'crede' che siano, e pertinente non è il fatto, ma il senso che il fatto ha preso nella storia di un soggetto» (18).

(18) P. Ricoeur, *Della interpretazione*, Genova, Il Melangolo, 1991. p. 343.

È interessante, a questo punto, notare che nella «Interpretazione dei sogni» (19), Freud compie un passaggio molto particolare, tentando la sintesi fra la sua concezione scientifica della conoscenza e quella dettata dalla sua «seconda anima», che tenderebbe a prescindere da ogni considerazione quantitativa o formale intorno ai sogni per intenderli come espressioni della realtà umana interna. Infatti, in quest'opera, Freud vuole si *interpretare* i sogni, coglierne il senso per il soggetto in un modo che si potrebbe definire «ermeneutico»; ma poi ha di mira il ritrovamento di *leggi* generali, esattamente come quelle scientifiche, che regolano la «dinamica» del sogno: condensazione, spostamento, ecc.; secondo il suo intendimento, queste leggi esprimono il «funzionamento» dell'inconscio, del «processo primario», proprio come le leggi scientifiche descrivono il comportamento degli oggetti del mondo esterno; il sogno è divenuto un *oggetto* di conoscenza nel senso della scienza della natura.

(19) S. Freud, *Interpretazione dei sogni*, (1899), Opere 1899, Torino, Boringhieri, 1981.

Paul Ricoeur, tende a leggere comunque questo scritto di Freud in senso ermeneutico; egli ritiene che, se in esso coesistono le due anime freudiane, è però quella appunto «ermeneutica» a prevalere:

«La spiegazione è quindi esplicitamente subordinata all'interpretazione: se quest'opera si chiama *Traumdeutung*, Interpretazione dei sogni, non è un caso» (20).

Il sogno può apparire assurdo perché può, ad esempio, «trasgredire» ogni legge della natura, ma diventa comprensibile quando questo stesso «assurdo» sul piano di realtà viene letto come espressione del vissuto sul piano del Mondo Interno.

(20) P. Ricoeur, *Della interpretazione*, op. cit., p. 96.

È nullo quindi per noi il valore di ogni spiegazione del sogno inscritta nel quadro concettuale delle Scienze della Natura. Dal punto di vista psicoanalitico, il sogno non va «spiegato», ma *interpretato*.

Mi sembra allora che si possa parlare in modo pertinente di *diverse verità*, di diversi problemi gnoseologici, di di-

versi criteri del vero. Queste considerazioni possono forse inserirsi nel famoso problema della distinzione fra Scienze della Natura e Scienze dello Spirito: A tale riguardo, spero di essere riuscito a porre in evidenza il fatto che quando si dice «ricerca della verità» si possono intendere molte cose diverse: esistono differenti «verità» nel campo della nostra esperienza.

4. *Mondo Interno e Metodologia Ermeneutica*

Quando ci si interroga intorno alle esperienze più diverse per cercare di comprenderle o spiegarle, sostanzialmente si vuole passare da una descrizione iniziale, insoddisfacente, ad un secondo livello che maggiormente appaghi il nostro desiderio di capire. Si cerca in definitiva di sostituire ad un primo discorso intorno alla realtà, che riporta l'esperienza più o meno immediata, così come ci si presenta, un secondo discorso, ed eventualmente altri a successivi livelli, che siano in grado di dirci «qualcosa di più» su quanto sperimentato. Questo accade sempre, in qualunque atto conoscitivo. Ogni dato esperienziale assume la veste di conoscenza solo quando viene organizzato in un contesto di pensiero più generale che stabilisca relazioni con il resto dell'esperienza. Conoscere, in certo senso, significa cercare qualcosa che sta «dentro» il dato immediato dell'esperienza; costruire una meccanica razionale come quella di Newton comporta organizzare le osservazioni inerenti il moto dei corpi in un insieme significativo di relazioni e costruire così una teoria generale del moto; questa teoria non è immediatamente data, non si manifesta da sé negli oggetti; è *costruita* o, si dice anche, *scoperta*. Questo termine: «*scoprire*» evidenzia il concetto che noi abbiamo della conoscenza: trovare qualcosa di nascosto, che sta «dietro» la facciata delle cose che, di per sé, «inganna». Come se ritenessimo che la realtà immediata fosse la più evidente e la meno «vera». In questo senso, esiste forse un parallelismo stretto fra scienze della natura e psicoanalisi; le prime osservano i fenomeni inerenti agli oggetti esterni e cercano «leggi» generali che li spieghino. La seconda ascolta l'espressione immediata della persona e «dietro» cerca *l'incon-*

scio che è poi la teoria generale esplicativa dei comportamenti.

C'è chi obietta che l'«inconscio sostantivo» non sia che una metafora (21); ma tutte le costruzioni intorno alla realtà sono tali; la legge gravitazionale non «esiste» certo da nessuna parte ed è nient'altro che una metafora, perché la «realtà» dell'attrazione fra i corpi non la conosce nessuno; la legge di gravitazione universale, infatti, ci descrive la quantificazione del fenomeno, ma non ci spiega certamente *perché* i corpi si attraggono: essa è un modo di esprimere i fatti: una metafora.

(21) D.P. Spence, *La metafora freudiana*, op. cit., pp. 32 e segg.

Torniamo alla psicoanalisi; abbiamo detto che «spiegare», in tale ambito, significa riuscire a sviluppare un discorso *significativo* su quanto riferiscono i pazienti che, di per sé, appare appunto privo di quella compiutezza di senso che possa appagare. Un conto è osservare un comportamento coatto di un ossessivo e non sapere che dire di esso; altro conto è affermare che tale comportamento coatto è ben spiegato dall'ipotesi di una sottostante violenta ambivalenza affettiva; nei due casi, noi intratteniamo un rapporto ben diverso con il dato fenomenico: passiamo dall'esperienza di trovarci di fronte ad un'espressione criptica all'esperienza di un «esprimere» umano distorto, ma significativo.

Vorrei allora richiamare qui quanto afferma Maurizio Ferraris nel suo *«Storia dell'ermeneutica»*;

«...questa coscienza della distanza temporale è anche la consapevolezza del carattere problematico della comprensione dei testi antichi, il cui senso non è più ovvio, ed è minacciato dalla corruzione e dalla incomprendibilità. (...) l'ermeneutica sorge dalla coscienza di una rottura con il passato nel cristianesimo, nella Riforma, e poi certo dopo la modernità illuministica» (22).

Egli ci dice quindi che l'ermeneutica è nata come sforzo di superamento della *distanza* temporale che separa chi scrive e chi legge (chi parla e chi ascolta). Quando l'ermeneutica vuole «recuperare» il senso di uno scritto di un'altra epoca vuole, in definitiva, rendere comprensibile a chi «traduce» l'esperienza e l'espressione di un qualcuno lontano, diverso; lontano e diverso per epoca, per cultura, per modi di esprimersi. Queste parole di Ferraris

(22) M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, op. cit., p. 12.

(23) E. Fromm, // *linguaggio dimenticato*, Milano, Bompiani. 1981.

mi hanno fatto tornare in mente il titolo di quel libro di E. Fromm sui sogni: «*Il linguaggio dimenticato*» (23). Proprio come se il nostro inconscio si esprimesse attraverso un linguaggio diverso dal nostro, incomprensibile immediatamente. Non voglio qui sposare la tesi del «linguaggio» dell'inconscio come linguaggio arcaico e primordiale; in questa sede non saprei cosa dire su ciò; mi basta solo prendere in considerazione l'idea che l'inconscio si manifesti attraverso mezzi espressivi («linguaggi») *diversi* da quello dell'io cosciente. Non mi sembra un'affermazione così strana; ma se ciò è vero, è vero anche che l'inconscio è vissuto umano, è *umanità*; il «linguaggio» dell'inconscio è perciò *linguaggio umano diverso*.

(24) C.G. Jung, «Gli archetipi dell'inconscio collettivo» (1934). in *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*. Opere, Vol. 9, Tomo primo, Torino, Boringheri, 1980.

Anche qui c'è una «distanza»; potrebbe forse trattarsi di una vera e propria distanza cronologica, esattamente come per gli antichi testi, anche se molto più spinta (in fondo, ad esempio, l'idea di Jung (24) è che l'inconscio si esprima appunto per vie arcaiche e primordiali perché è *archetipica*). Ma potrebbe anche trattarsi di un'altra distanza: quella fra modi diversi di essere della mente, della persona. Anche qui dobbiamo gettare un ponte verso qualcosa che è separato da noi.

Se l'ermeneutica è ricerca di comprensione del diverso, del diverso umano, la psicoanalisi è precisamente la stessa cosa.

Solo che qui è un altro abisso quello che dobbiamo superare; non si tratta più del tema della vecchia ermeneutica classica dell'andare oltre la diversità fra due menti coscienti di due diverse epoche e culture; ma di andare oltre la diversità fra due modi di essere umani: quello dell'io consapevole e quello dell'inconscio. L'abisso non più fuori, nel corso del tempo, ma dentro, qui, in questo istante.

La psicoanalisi è comunicazione fra conscio e inconscio, riunificazione della persona, si dice, e l'uomo «ermenutico» è quello che interpretandosi, si unifica internamente e supera quella che si presenta come una frattura costitutiva della sua essenza. Questa connessione fra inconscio ed ermeneutica la ritrovo, ad esempio, anche Heidegger; ci dice infatti Vattimo:

«...il vero ascolto è quello che non si limita a prender atto di ciò che esplicitamente è detto in un discorso, ma che colloca (...) il detto nel luogo' in cui esso risuona, cioè in quel non-detto dal quale viene e che lo regge...» (25).

(25) G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, op. cit., p. 132.

È per questo che necessita un traduttore, un interprete, (uno psicoanalista), che ermeneuticamente comprenda *l'inconscio dell'altro* affinché questi apprenda ad instaurare in sé la relazione ermeneutica fra lo e inconscio.

Sono queste le ragioni per le quali mi sembra fondamentale e irrinunciabile il ruolo della metodologia ermeneutica in psicoanalisi, tanto che, forse, non saprei trovare differenza fra le due «filosofie».

Credo che ogniqualvolta assumiamo un oggetto di indagine, dobbiamo chiederci quali siano le caratteristiche, la natura, di quell'oggetto d'esperienza, e quali siano le domande specifiche che ci poniamo intorno ad esso; solo attraverso questo fondamentale e propedeutico chiarimento possiamo determinare le metodologie di indagine più appropriate e i criteri di verità adeguati al caso specifico.

D.P. Spence riporta un interessante esempio di «dimostrazione» di una «verità interpretativa» (26).

È difficile attribuire al caso quanto riferito da Spence. Le interpretazioni *possono* essere convincenti e la metodologia ermeneutica può effettivamente elaborare propri criteri di validazione in psicoanalisi, tali da soddisfare quella «esigenza epistemologica» di cui parlavo all'inizio.

(26) D.P. Spence, *La metafora freudiana*, op. cit., pp. 190 e sgg.

Tutto ciò senza incappare nella trappola tesa dall'attuale cultura dominante, per la quale «verità», oggi, è solo la verità delle Scienze della Natura; in conseguenza di questa assunzione aprioristica nei confronti della conoscenza, gli oggetti dell'esperienza umana non indagabili con tali metodologie vengono scotomizzati, semplicemente non esistono (spesso i problemi gnoseologici! si trasformano in problemi ontologici). Essi richiedono invece atteggiamenti adeguati ed armonici alla loro natura.