

Chi sono, dove sto e perché sto qui

Lidia Tarantini, Roma

Sappiamo che mai nessuna parola ci esprimerà compiutamente. E, tuttavia, bisogna pur sceglierne una; fare come se fosse la più giusta, l'unica. Questo è il dramma dello scrittore. Ingannato, tradito da se stesso. Saperlo e non confessarlo. Soffrirne e morirne.

E. Jabès (Il libro della condì visione)

Un essere umano sofferente entra nella stanza analitica, si siede di fronte a noi, comincia a parlare, a raccontarsi. La nostra attenzione è presa dalle sue parole, entriamo in una dimensione particolare, si crea un campo emotivo, una atmosfera, ci sentiamo chiamati ad assolvere un compito, ad iniziare lo svolgimento di un'opera, a percorrere una strada. Quale? Credo ci sia sempre un attimo di sgomento, un momento in cui proprio durante la prima seduta, ci sentiamo come di fronte ad un vuoto, a qualcosa di nero e informe, con forse dentro una domanda, sempre la stessa: «Ce la farò? E perché proprio io?». Sono solo attimi, anche se intensi, perché, subito dopo, il nostro assetto professionale, la fiducia nelle nostre possibilità, il pensiero e il ricordo delle esperienze passate, ci vengono in aiuto e ci permettono di lasciare che quelle acute e dolorose sensazioni retrocedano sullo sfondo della scena. Eppure io sono convinta che all'interno di quello iato, di quel vuoto, di quel buco nero che si apre tra la domanda di aiuto del paziente e la nostra accetta-

zione ad accoglierla, si gioca la possibilità che quel rapporto divenga per entrambi una esperienza e non una ripetizione, una possibilità di cambiamento e non un consolidarsi di vecchie modalità, una liberazione e non una più raffinata prigionia, una possibilità di conoscenza e non una acquisizione di strumenti più sofisticati di inganno. Il significato e il valore di quel primo sentimento di sgomento e di vuoto, la capacità di ritrovarlo, nel corso della terapia, di riconoscerlo e di accoglierlo ogni volta che si ripresenta, e alla fine, il tentativo di dargli un significato, anche ragionevole, sono gli aspetti che caratterizzano la ricerca e il lavoro con l'inconscio, rispetto ad altre forme di contatto con la sofferenza, che mirano più a rimuoverla, che a darle un senso. E credo anche che siano il rispetto profondo per quello sgomento del non capire e del non farcela, il reverenziale timore che la sofferenza dell'altro suscita in noi, il senso di inadeguatezza di fronte a qualcosa che sentiamo più grande, comunque più grande, delle nostre capacità di comprensione e di tutte le tecniche e conoscenze acquisite, che ci permettono di mantenere un atteggiamento di umiltà e di pudore, senza il quale la relazione analitica non può che trasformarsi in una dannosa relazione di prevaricazione.

La prevaricazione in analisi può assumere forme molteplici nel corso degli anni e spesso modalità così sottili e apparentemente così sintoniche al rapporto da poter venir scambiata addirittura per un successo terapeutico. Penso, ad esempio, ad alcune situazioni di «remissione del sintomo» in cui sia il narcisismo dell'analista che il masochismo del paziente trovano una collusione e una soddisfazione reciproca. In questi casi, di solito, l'analista è confortato dalla sua buona coscienza che gli dice, rassicurandolo, che tutto si è svolto nell'osservanza rigorosa delle regole analitiche, e che ogni cambiamento è avvenuto in seguito e grazie a questo rispetto e all'uso dello strumento per eccellenza: l'interpretazione. In tali situazioni probabilmente Glover parlerebbe di interpretazione inesatta (1), non errata. Il potere di una interpretazione inesatta sarebbe quello, non trascurabile, di permettere un inconscio spostamento del sintomo, servirebbe cioè da avallo e da alibi per operare uno spostamento della

(1) E. Glover (1955), *La tecnica della psicoanalisi*, Roma, Astrolabio, 1970, p. 405

fonte di angoscia su un prodotto sostitutivo più accettabile. Essa utilizza l'autorevolezza dell'analista che la fornisce per dar credito a modalità esistenziali momentaneamente sentite come egosintoniche, ma che in realtà tradiscono una autentica richiesta di cambiamento e di comprensione, perché restaurano o perpetuano un ordine psichico vecchio facendo credere che lo stanno cambiando, e questo con la garanzia fornita dalle parole dell'analista.

Si potrebbe anche dire che questo tipo di interpretazione inesatta, utilizza il metodo suggestivo, e così infatti lo definisce Glover.

A me sembra che la suggestione, come forma raffinata di prevaricazione, si muova all'interno dell'ambito metonimico. Un pensiero metonimico è, per sua intrinseca natura, un pensiero che tende a sostanzializzare e a letteralizzare l'esperienza in un «niente altro che», in un rassicurante riduttivismo mentale, in una spiegazione esaustiva in cui la parte sta per il tutto. Rispondere alla domanda che la psiche ci pone, rispondere alla domanda del desiderio con una interpretazione metonimica, significa spesso pacificare o addirittura rimuovere la sofferenza, tradendo però la richiesta fondata della domanda del desiderio che è quella di non poter essere mai esaudita. In questo movimento si chiude un circuito, si sbarra un cammino. Il continuo rinvio della domanda del desiderio ad un altrove trova nella interpretazione suggestiva un suo punto di forza, una sua certezza di verità, che lo pietrifica in un falso raggiungimento dello scopo della sua ricerca, in una unità fusionale onnipotente con la parola dell'altro. La sofferenza momentaneamente si placa, la sintomatologia spesso si attenua, ma la vera domanda rimane inevasa. Credo che, purtroppo, su questa collusione inconscia, su questa subdola forma di prevaricazione e di suggestione, si concludano molte analisi, salvo, poi, ricominciare, magari dopo qualche anno, con un altro analista. «Gli enigmi che il desiderio propone a ogni filosofia naturale, la sua frenesia, che mima l'abisso dell'infinito, l'intima collusione in cui coinvolge il piacere di sapere e il piacere di dominare con il suo godimento, non dipendono da nessun altro disordine dell'istinto se non dalla sua cattura fra

le rotaie, eternamente tese verso il desiderio di un'altra cosa, della metonimia. Da qui la sua fissazione perversa allo stesso punto di sospensione della catena significante, dove il ricordo di copertura si immobilizza, dove l'immagine affascinante del feticcio si pietrifica. Non c'è nessun altro modo di concepire l'indistruttibilità del desiderio inconscio» (2).

In questo senso il desiderio non può che essere metonimico, cioè sempre riflesso su se stesso, sempre altrove, eternamente teso verso un sostituto dell'oggetto di desiderio perduto. La fascinazione che la domanda feticistica del desiderio del paziente opera sull'analista è spesso così potente e così collusiva con i suoi desideri inconsci, che egli utilizza tutta la sua esperienza e il suo sapere per trovare la risposta interpretativa che arrestiti il rinvio e sveli cosa si nasconde dietro il feticcio. Svelare il supposto significato nascosto delle domande del desiderio è, credo, tradirne il suo significato più autentico: il ruolo psichico del feticcio non è infatti quello di sostituire un oggetto perduto per sempre con uno presente e fruibile (ad esempio una interpretazione esplicativa) ma permette, se non svelato, la presentificazione di una assenza. Il feticcio, infatti, ha la funzione di essere allo stesso tempo la presenza della impossibilità della esaudibilità del desiderio, e immagine della sua assenza. Presentificazione, quindi, di qualcosa e insieme sua negazione. Presenza, cioè, di una assenza eternamente differita, come dice Lacan, ed irraggiungibile.

Rispondere alla domanda feticistica del paziente con una interpretazione metonimica significa colludere seduttivamente con quelle parti psichiche che tendono ad una riunificazione onnipotente con l'oggetto del desiderio e all'evitamento del confronto con il lutto della perdita, aspetti spesso infantili e incapaci di assumersi la responsabilità del vivere.

Ogni volta che, attraverso le nostre parole di persone «supposte sapere» o con i nostri atteggiamenti consci e inconsci, forniamo al paziente delle risposte supposte vere o di saggezza, rischiamo, nel momento stesso in cui rassicuriamo, confortiamo, o spieghiamo interpretando, di tradire profondamente il valore stesso della nostra pre-

(2) A. Riffet-Le Maire (1970), *Introduzione a Lacan*, Roma, Astrolabio, 1972, p. 241.

senza nel rapporto. Tradiamo cioè il senso più autentico dell'Eros analitico che credo sia quello di non dimenticare mai che esso è figlio, come dice il mito, di Poros e di Penia, della infinita ricchezza del senso trovato e della abissale povertà della incompletezza, che spinge ad una eterna ricerca. Da questa sofferta tensione nasce *quella* speranza di autenticità *de//a* nostra *vita, la sua* umiltà, la sua sola possibile grandezza. Amore per la conoscenza, fino alle conseguenze estreme, è il coraggio di andare a vedere fino in fondo cosa contenga quella domanda inconscia che il paziente ci rivolge: Tiresia aveva predetto a Narciso che sarebbe vissuto finché non avesse conosciuto se stesso. Ecco una possibile interpretazione del narcisismo che sembra rovesciare la tradizione:

Narciso non morirà per non essersi riconosciuto ma, al contrario, per aver osato conoscersi. La conoscenza di sé fa parte, dunque, di una costellazione di morte. Potremmo dire che in analisi, nel momento in cui inizia il processo di autocoscienza, in cui si interroga autenticamente su di sé, inizia la separazione dalla simbiosi onnipotente col materno, inizia il processo di entrata nell'effimero, nel caduco, nella morte. Questa è, credo, la domanda di fondo inconscia di ogni persona in analisi: imparare a «morire». L'analisi è dunque una metafora della morte, intesa come impossibilità che il desiderio di totalità venga esaudito, morte come accettazione della incolmabilità del vuoto e della separazione, morte come accettazione della inevitabilità che la parola, qualsiasi parola, anche quella dell'analista-supposto-sapere, inganni e tradisca, morte come accettazione delle impossibilità. Credo tuttavia che l'accettazione di questo messaggio di impossibilità e di morte contenuto in ogni atto di conoscenza di sé, non rappresenti un messaggio disperato o immobilizzante. Dice Rilke nelle *Elegie Duinesi*. «Noi che siamo abituati a pensare alla felicità come ascesa, possiamo sperimentare invece l'emozione, che è quasi sgomento, di ciò che è felice nella caducità». La caducità può essere una figura che salva, non una condanna da espiare per il peccato originario dell'uomo, che fu, appunto, un peccato di conoscenza.

In questo senso mi sembra che l'uso di un linguaggio

interpretativo metonimico, in cui alla domanda conscia viene data una risposta esauriente ed esplicativa, utilizzi una parola, la parola dell'analista, solo per metterla al posto del buco originario, della mancanza, dicendo per traslazione ciò che la domanda del desiderio inconscio tenderebbe sempre a rinviare, e in questo modo immobilizzandolo. Si potrebbe dire che ogni metonimia sia una metafora mancata; le manca, cioè, la capacità e la forza del rinvio e della rinuncia, la forza di stare con quel vuoto ad essere che il «come se» metaforico invece esprime. Accettare, come spiega il vocabolario alla voce metonimia, la parte per il tutto, significa rinunciare a continuare ad interrogarsi su ciò che viene perduto di vista, quando si dà valore di totalità a ciò che è solo una parte. Significa illudersi difensivamente, di aver trovato una meta, mentre si è solo lungo la strada. Ciò che la metonimia lascia cadere non visto, nella sua formulazione, è proprio il pensiero della morte. Jung sostiene che una caratteristica della seconda metà della vita sia la nascita della morte, lo credo che la sua nascita non sia legata ad una cronologia fisica o psichica, ma sia profondamente consustanziale con la materia psichica e il desiderio di conoscenza. Dice Trevi «La psiche ha bisogno sia di proteggersi dalla morte, sia di avvertirla come sua profonda possibilità» (3). Allora la morte diventa la metafora stessa della vita psichica, sua intrinseca energia, sua possibilità di trasformazione. Come metafora, ci si può confrontare con la morte in ogni momento autentico e profondo di contatto con noi stessi, sia emotivo che razionale, vivendola come limite ineliminabile, come sponda invalicabile, come eterno rinvio ad un altrove, come cifra di ogni incontro con l'altro. Luogo privilegiato di questa esperienza credo possa essere proprio la stanza analitica, in quanto luogo metaforico e non metonimico per il porsi e lo strutturarsi del rapporto. Solo in questo senso penso che sia possibile prevedere una difesa di fronte alle insidie sottili della prevaricazione e della seduzione reciproca: quando paziente ed analista, rinunciando ad ogni pretesa di assoluto, accettano il limite che il loro essere in un «campo metaforico» impone. E il limite non è garantito solamente dal rispetto

(3) M. Trevi, *Le metafore del simbolo*, Milano, Cortina, 1986, p.101.

delle regole del setting, dalla riflessione teorica o dalla neutralità, cara alla psicoanalisi classica. In effetti tutti i modelli teorici sono sottoposti a cambiamenti; la stessa neutralità è stata un concetto che da Freud in poi ha cambiato colore in modo notevole, avendo dovuto fare i conti con il rosso vivo dell'empatia, delle emotività contro-transferali e con l'accettazione della presenza, meglio se conscia, delle pregiudizialità ineliminabili dell'analista. Il riconoscimento di questi aspetti colorati e non neutri del rapporto, non ha significato, ovviamente, la legittimazione dell'arbitrio o del potere manipolatorio. Al contrario, se nella mente dell'analista saranno sempre presenti alcune domande fondamentali e il suo movimento di pensiero sarà un tentativo di includere la risposta ad esse in ogni sua risposta, esterna od interna, che darà al paziente, forse riuscirà ad evitare alcuni dei danni più gravi che comunque ogni terapia psicologica rischia di provocare nella psiche di entrambi.

Le domande cui alludo sono, a mio avviso, semplici e riassumibili: chi sono, dove sto, e perché sono qui. Jung, in modo più suggestivo, parlava di «tensione etica alla forma», atteggiamento che aveva come scopo quello di portare, nel corso del trattamento, al recupero progressivo della «rotondità» del simbolo. Cercare di recuperare gli aspetti simbolici e formali che si muovono all'interno di quel particolare *temenos* che è la stanza analitica, permette di dare a quelle semplici domande, di cui sopra, delle risposte che, pur nella adesione a qualsivoglia teoria o modello teorico, di volta in volta ritenuto il più adeguato, costringe però a tenere presente continuamente tutto ciò che in quel rapporto *non* siamo, e che *non* ci è richiesto di essere. Il che è forse un altro modo di parlare di limite.

Se considero il dimorare nel «come se» il vero limite, o per dirla con parole ancora più familiari il vero «terzo» fra i due, e lo rispetto, forse riuscirò a creare uno spazio tra il mio pensiero, che tende inevitabilmente a definire e a reificare concettualmente l'esperienza che sto vivendo, e la realtà psichica dell'altro; spazio di ascolto, di attesa, spesso di silenzio, in cui prende forma un accadere, legato al momento e alla situazione in modo libero e

autentico e non costretto nella camicia di forza di una teoria presupposta vera dall'analista e divenute perciò la lente di osservazione privilegiata. Dimorare nel «come se» significa anche dedicare un'attenzione particolare alla forma che la sofferenza psichica prende di volta in volta all'interno del rapporto, quali immagini utilizza per esprimersi, quali modalità di colloquio cerca la coscienza, e infine quali parole. Jung sentiva questo processo, che si attiva fra paziente e analista, come pure tra coscienza e inconscio, in maniera così viva e direi «carnale», da aver avuto bisogno di rappresentarlo in forma personificata. Le personificazioni, veri e propri personaggi che si muovono sul palcoscenico della psiche, sono servite a Jung quali immagini incarnate, potremmo dire quali metafore intermedie o operative, per dar voce a qualcosa che da dentro preme e non trova ancora la via della parola condivisa. «La personificazione, a qualunque livello compaia, dal gioco al sogno, è la rappresentazione mentale più integrata del complesso ideo-affettivo. È come se questa forma diversa di una emozione profonda indicasse una possibilità raggiunta di assimilazione. Il livello verbale sta per entrare in gioco, trasformando una emozione solo soggettiva, in una esperienza condivisibile. Questo modo di vedere se applicato coerentemente modificherebbe il nostro stesso atteggiamento analitico nella relazione» (4). Credo quindi che il «dove» dell'analista sia proprio lo spazio creato dal movimento delle immagini personali e dalle metafore individuali che ogni paziente suscita nel campo; il «chi sono» si chiarisce restando all'interno di questo scenario e il «perché» si risolve nella capacità e nella esperienza che permette di essere strumenti consapevoli al fine di offrirci quali attivatori o solo quali testimoni di quanto sta accadendo.

(4) P. Aite, «Metafora e campo analitico. Contributo ad un dibattito», in *Rivista di Psicologia Analitica* 48, 1993, p.43.

Anche la parola allora dovrà essere rispettosa del campo metaforico che tali modalità di essere in relazione crea, dovrà, per quanto possibile, evitare di restituire al paziente le opinioni o le visioni del mondo dell'analista, e nemmeno dare solo definizioni o spiegazioni, sia pure chiarificatrici, di ciò che sta accadendo nel campo. Queste saranno interpretazioni inesatte, nel senso di Glover, e forse, a volte, anche utili, ma non trasformative. La

parola dovrebbe cercare di aiutare paziente e analista a «vedere come», a vedere lo scarto e la differenza tra ciò che si è esperito nel rapporto e ciò che di esso può essere detto, dovrebbe aiutare ad abitare il limite che essa stessa impone, come contatto sia con l'impossibilità, che con la sua possibile apertura ad altro (5).

(5) Sul «veder come» e il suo rapporto con la parola, vedi P. Ricoeur (1975), *La metafora viva*, Milano, Jaca Book, 1981, p. 280.

Sembrirebbe che la natura stessa del materiale di cui si tratta in analisi, cioè la materia psichica, costringa ad un tale atteggiamento: «Lo sfondo comune alla microfisica e alla cosiddetta psicologia del profondo è allo stesso tempo psichico e fisico e perciò nessuno dei due. Esso costituisce piuttosto un terzo, una natura neutrale che al massimo *si può cogliere in maniera allusiva*». Così dice Jung nel *Mysterium Coniunctionis* (6) e parla del terzo elemento che non «rappresenti un compromesso ma piuttosto qualcosa di nuovo, così come per gli alchimisti il conflitto cosmico tra gli elementi era appianato dalla *pietra che non è pietra*, ossia da una entità trascendentale, che poteva essere descritta solo mediante il paradosso» (7). Ossia in maniera metaforica. Nello sforzo comune tra paziente ed analista, nel decifrare ciò che accade nel campo credo sia fondamentale la consapevolezza che tutto ciò che vi accade, gli stessi protagonisti, la loro modalità di relazione e le loro parole, sono e non sono nello stesso tempo ciò che la loro apparenza fenomenica fa sembrare, proprio come la pietra degli alchimisti. Solo così si privilegia il processo e non si letteralizza l'esperienza, si apre uno spazio relativamente libero da pressioni e da desideri, per osservare il lento e faticoso tentativo che la psiche umana sofferente fa nel momento in cui cerca un nuovo livello di integrazione e di consapevolezza, un nuovo e più sintonico equilibrio.

(6) C.G.Jung (1955/56), *Mysterium Coniunctionis*, *Opere*, voi. 14, tomo II, Torino, Boringhieri, 1990, p. 537 e sg.

(7) *Ibidem*.

Se questa dimensione metaforica del processo in atto non viene mai dimenticata, credo che i pericoli e le lusinghe di un atteggiamento onnipotente e prevaricante possano essere ridotti e tenuti sotto controllo. L'analista, d'altro canto, dovrebbe anche essere consapevole che la sua parola rappresenta solo un luogo simbolico in cui la frattura tra desiderio e oggetto del desiderio inconscio trova una sorta di momentanea conciliazione, ma mai

una definitiva soluzione. La circolarità e la corrispondenza che si crea in seduta significa solo che il fantasma che genera il desiderio può tradursi in parola, e la parola delimita, una volta espressa e condivisa, lo spazio in cui diventa possibile una *relativa* appropriazione di ciò che altrimenti sarebbe perduto per sempre. La consapevolezza della relatività della appropriazione fa sì che l'interpretazione sia sempre e comunque il luogo di una assenza, e che la parola sia l'unico modo per cercare di abitare la frattura incolmabile tra significato e significante. L'unico modo di «abitare» la morte.