

QUALE CLINICA PER L'ANTROPOANALISI?

Paolo Tucci Sorrentino

1) *Doppio sogno*

Sogno i luoghi della mia formazione: un oratore si scaglia da uno schermo contro un testo di Diego Napolitani e, in tono perentorio, dichiara: «È la solita, banale questione di una sola metà del cervello; la ragione è che soltanto una metà viene chiamata in causa!». A queste parole, che mi risuonano incomprensibili, sento un crampo, un vuoto, che mi paralizza la mente. Poi sono seduto a fianco di una collega, da poco decaduta dalla SGAI. Ma i lineamenti non sono i suoi; ha il corpo grosso, il naso adunco, le labbra sottili e sporgenti, i modi rozzi e vigorosi di una *vaiassa* napoletana. Protesa in avanti, le gambe un po' divaricate come a migliorare la presa sul terreno, prorompe in una violenta e scomposta invettiva contro qualcosa che aveva appena detto un nostro docente. Preso da sdegno mimo il gesto di rovesciarla: «Ma se uno ti spingesse così, tu cosa diresti?!». E lei, con la furbizia della gente di strada, finge di aver subito un colpo violento, rotola in terra e si proclama vittima. Ecco, penso, sono caduto nel suo tranello, ho sbagliato! Ma, al tempo stesso, un'altra mia voce mi dice che non devo farmi prendere da un tale furore. Al risveglio collego l'immagine dell'oratore con quella del presidente di una regione italiana.

Al di là dei dettagli che rimandano alla mia storia personale è evidente, in questo sogno – che risale al febbraio dell'anno scorso – la difficoltà che trovo nel rapportarmi alla mia società, la SGAI, nonostante vi ricopra la carica di presidente. Le parole dell'oratore dallo schermo, che richiamano le ipotesi di Napolitani sulla bipolarità della mente, mi risultano estranee essendo io stesso – attraverso la somiglianza con il presidente di una regione italiana – a oppormi, in posizione simmetrica, alla loro comprensione; il mio diverbio con la collega, poi decaduta in seguito a censura della Commissione Etica, mi vede perdente nel difendere un nostro docente dai suoi violenti attacchi. Solo sul finire ascolto una mia voce che richiama alla responsabilità del mio ruolo.

Eppure, la sera precedente mi ero addormentato con il pensiero all'ultimo lavoro di Diego Napolitani che era stato, per me, l'occasione di rivivere un sogno perduto. Immagini astratte mi venivano incontro come decalcomanie colorate staccate dal loro supporto, come tracce sparse di una trama che non riusci-

vo a ricostruire. Scorrevano veloci dinanzi al mio sguardo e scomparivano prima ancora che potessi riconoscerle, mentre la realtà che mi circondava perdeva gravità e si costituiva come fosse semplice possibilità. Il lavoro di Diego (2013, pag. 7) non mi appariva semplicemente come una nuova proposta che rinnovava le mie conoscenze: era la promessa che avrebbe potuto dare un senso del tutto nuovo al nostro lavoro, un cambio radicale di prospettiva. Mi sentivo libero da un obbligo, ma non riuscivo a cogliere l'emozione che mi veniva incontro dal passato.

(...) il mito, ogni mito, si fonda su una verità esperienzialmente vissuta ma totalmente obliata perché accaduta in un Presente senza tempo che, parafrasando Bion, potremmo indicare come il *divenuto O*. È nella "memoria del futuro", in questo paradosso della coscienza, che Bion colloca il *divenire O* come il grande attrattore della indefinita formazione della coscienza, come quel principio sintropico (Rossi, 2006) che riorganizza dal futuro quanto è fin lì stato, e che dà senso, cioè direzione, all'esistenza singolare. Questo zero di coscienza non è da intendersi come un niente di oggetti o di particolari organizzazioni razionali di oggetti sensibili, ma come il farsi dell'uomo nel mondo, in una relazione ricorsiva col mondo che si fa nell'uomo.

Ogni idea di futuro che comporti un andare oltre la condizione presente può determinare incertezza e, di conseguenza, vissuti catastrofici. Potremmo pertanto chiederci se questo brano, tratto da un testo in cui Diego Napolitani propone in modo articolato la sua svolta verso l'antropoanalisi, delinei un programma teorico-clinico diverso da quello insito nella concezione gruppoanalitica. O meglio, se la svolta verso l'antropoanalisi, per quanto in linea con la precedente prassi, precisi alcuni concetti che, in modo sotterraneo e poco avvertibile, rinnovano pratiche che, col tempo, si erano andate irrigidendo a causa dell'abitudine.

Come scrive Aldo Giorgio Gargani (1990, pag. IX):

Ci sono molti modi di fare cultura, ovviamente, ma in ogni caso sono due gli atteggiamenti fondamentali con i quali gli uomini si pongono di fronte a essa, l'uno è quello di coloro che operano sempre all'interno di essa e che formano perciò le loro idee trascorrendo da un testo all'altro nella continuità di un percorso prestabilito dalla tradizione di quei testi; l'altro è quello più raro, più rischioso ma anche più avvincente di coloro che fanno cultura perché di tempo in tempo si pongono fuori di essa, la ribaltano e rovesciandola alla fine producono paradossalmente ancora cultura, ma una cultura che è nuova e che perciò dissolve questo effetto di paradossalità.

Aggiungo che i ricercatori del secondo tipo non possono sapere esattamente cosa stanno promuovendo – anche se ne assaggiano l'oscuro "sapore" – perché l'andare oltre il consueto comporta, necessariamente, la dissoluzione del certo,

dell'individuato e circoscritto, in quanto ogni apertura è sconfinamento. Per la verità anche i praticanti del primo tipo non sanno esattamente in quale ambito si stanno muovendo, ma non perché si trovino a corto di argomenti o di analisi ma perché, nell'abitudine, perdono il senso della protensione originaria e la certezza viene così fondata più sulla consuetudine, sul costume, che su una partecipazione vissuta. Mentre i primi scandalizzano i secondi, per lo più, rassicurano.

Diego Napolitani era senz'altro tra il gruppo dei ricercatori che, di tempo in tempo, si pongono al di fuori della pratica abituale e, sfidando il rischio, cercano ai margini della conoscenza o, come scrisse Martin Heidegger, in "ciò che si sottrae"; dunque le sue parole hanno sempre privilegiato ciò che può sorprendere e che, svelando, crea crepacci. Ma ora, la sua proposta di una ricerca in antropoanalisi, con il conseguente cambio del nome della nostra rivista e della nostra società, segnava una discontinuità maggiore che nel passato. Quando, nel 1980, avevamo assunto il nome di gruppoanalisti, questa scelta era avvenuta partecipando a un movimento molto ampio, nazionale e internazionale, di revisione critica della psicoanalisi e di nuove sperimentazione sui gruppi. Inoltre il gruppo rappresentava un riferimento forte, un setting chiaro, esplicito, cui poter fare riferimento. Per quanto le pionieristiche esperienze di conduzione di gruppi esponessero a smarrimenti e ansie – nuove per chi si era cimentato sino ad allora con il setting individuale – il progetto si poneva comunque nei termini di ritrovare in questo nuovo assetto di gruppo una modalità – per la maggioranza, un metodo – che già aveva offerto risultati.

Ora invece Napolitani riproponeva le parole di Ludwig Binswanger che, attraverso Heidegger, dichiarava essere il cancro di ogni psicologia la scissione del mondo in soggetto e oggetto. In tal modo si ribadiva la volontà di andare oltre ogni pratica riconducibile alla diagnosi e quindi, in ultima analisi, al già noto; l'incontro in seduta viene concepito come *Erlebnis*, esperienza vissuta, che accade al di là delle consuetudini, del paziente come dell'analista, perché i momenti in cui l'antropoanalista può esercitare il suo "mestiere" sono concepiti ben distinti, e subordinati, a quelli in cui avviene l'incontro tra due persone, entrambe in formazione.

Si potrebbe obiettare – e lo si è fatto – che l'orientamento antropoanalitico, così come proposto, condensa molti dei caratteri della persona Diego Napolitani e, quindi, non costituisce una novità o, peggio, è la subordinazione di una intera associazione alla sua guida. In verità la differenza tra il prima e il dopo, tra la gruppoanalisi e l'antropoanalisi, non è stata determinata dai capricci della persona, sempre sufficientemente coerente con se stessa, quanto dal rinnovato incontro con il movimento fenomenologico; distinzioni come quella di Donald

Winnicott tra Vero e Falso Sé, o di Bion tra conoscenza in *K* e *divenire O* risultano meglio articolabili attraverso il lavoro di Heidegger sui concetti di “gettatezza”, “autenticità”, “apertura”. Può ora capitare di dover ammettere che alcuni dei momenti clinici ritenuti “veri”, erano stati esperiti all’insegna di una volontà definitoria che distingue tra gli oggetti e scinde l’esperienza in elementi circoscrivibili e meglio analizzabili.

La sfida proposta da Diego era non solo in nome della conoscenza, era in nome della vita, ovvero per un’idea di libertà da realizzare, non definibile a priori, ma solo raccontabile nei suoi esiti una volta realizzata. L’annuncio di una svolta verso l’antropoanalisi, che tanti conflitti ha determinato nelle singole persone e in tutta la nostra Società, implicava l’intenzione di andare al di là di prassi consolidate e questo ha causato – come ogni annuncio di svolta, di metamorfosi – quell’inquietudine che si genera quando si è al cospetto di una possibile trasformazione. Né, in queste circostanze eccezionali, l’ansia può essere attenuata da una approssimata descrizione del futuro che si intende inaugurare, perché un divenire che coinvolga effettivamente il soggetto non è esprimibile a parole e sfugge, così, al controllo che il linguaggio può pretendere di esercitare. Ogni metamorfosi è al di là di ciascuna specifica forma e solo in un secondo momento, una volta realizzatasi per parti più o meno estese, una volta “divenuta”, potrà, il suo “divenuto”, essere partecipato a chi tale metamorfosi non ha originariamente condiviso. Ma l’annuncio iniziale, per quanto accuratamente descritto, muove anzitutto da una tonalità emotiva, da una intenzione etica a dirigere la propria prassi in un altro territorio; le sue parole, per quanto “ragionevoli”, non sono colte dalla ragione degli altri, ma innanzitutto dalle loro intenzionalità.

Così come illustra il mio sogno, non è bastata la mia adesione al rinnovamento scientifico della SGAI, né il fatto che di tale rinnovamento, come presidente, ne ero stato uno dei principali sostenitori. Una prospettiva che poco prima era stata da me accolta come la realizzazione di un desiderio atteso diveniva, nel corso della notte, motivo di disagio fino al punto da rendermi irriconoscibile a me stesso e da soccombere a un potere materno che pretendeva che io non divenissi altro da ciò che ero sempre stato. Insomma credo che l’imbarazzo e i conflitti non siano riconducibili, secondo le critiche che per lo più sono state fatte, ad aspetti prevalentemente “teorici” – un eccedente e improprio parlare di filosofia, una disattenzione per gli elementi clinici, una incauta attenzione all’antropologia – ma, prevalentemente, al rinnovato interesse per l’esistenza dell’analista che, spinto da un insieme di circostanze a occupare la posizione di “osservante”, accoglie con disagio l’eventualità di una riflessione condivisa sentendosi lui stesso “osservato”.

Eppure il nuovo indirizzo ha determinato sin dall'inizio, e poi in misura via via crescente, un rinnovato interesse verso la clinica, a partire dalla ricerca del senso che si intende attribuire a tale parola anche se, come chiarirò meglio nel seguito, questa svolta a far emergere ciò che accade in seduta necessita di modalità e tempi adeguati. Se si intende la clinica secondo il registro delle scienze naturali, si tratterà di mostrare in che modo le costanti si ripetano da paziente a paziente, secondo un'idea di analisi ordinata da principi assunti come assiomi, e lo specifico caso clinico – perdendo ogni riferimento con il suo significato originario, per cui “caso” significa anzitutto ciò che accade senza alcuna prevedibile ragione – non sarà altro che la riedizione del già noto. Se invece intendiamo per clinica quell'interesse per ciò che si sottrae a una definizione esatta, perché riguarda l'esistenza irripetibile di ciascuna persona e la sua relazione dinamica con l'altro – analista o gruppo che sia – allora bisognerà trovare l'occasione perché tale clinica dell'originario possa essere raccontata.

Per argomentare queste mie ipotesi sarà necessario approfondire il retroterra, diciamo così, dell'opera di Binswanger, ovvero ritornare al pensiero di Heidegger, a cui la SGAI ha fatto riferimento sin dai primi anni Ottanta; pertanto occorrerà concentrare la nostra attenzione anzitutto sui motivi che possono aver costituito allarme per prassi consolidate e che interferiscono non tanto con la precedente impostazione teorica – termine, per la verità, che poco si adegua allo spirito fenomenologica – quanto con l'esistenza concreta, condivisa con i pazienti.

2) “*Alle cose stesse!*”

La fenomenologia si è posta, sin dai suoi esordi, come una corrente che si propone di andare al di là delle pratiche conoscitive abituali rinnovandole non solo nei contenuti quanto, e soprattutto, nelle modalità; più di un suo esponente la descrive come un movimento che, al pari delle correnti artistiche dei primi del Novecento, si propone di esistere oltre ogni sua provvisoria realizzazione. Come scrive Marcel Merleau-Ponty (1945, pag. 16):

(...) *la fenomenologia si lascia praticare e riconoscere come maniera e come stile ed esiste come movimento ancor prima di essere giunta a un'intera coscienza filosofica (...)*. Troveremo in noi stessi l'unità della fenomenologia e il suo vero senso. Non si tratta di contare le citazioni, bensì di fissare e di oggettivare questa *fenomenologia per noi* la quale fa sì che, leggendo Husserl o Heidegger, molti nostri contemporanei abbiano avuto la sensazione non tanto di incontrare una filosofia nuova, quanto di riconoscere ciò che attendevano.

Dunque ciò che si vuole incontrare, che vogliamo si riveli, non è una verità che sia sancita come tale da tutti ma, anzitutto, ciò che può apparire a ciascuno come atteso. Invece la scienza propone una realtà oggettiva, che dovrebbe esser tale per tutti, ma che risulta astratta perché depurata di ogni vissuto originario.

Le vedute scientifiche per le quali io sono un momento del mondo, sono sempre ingenuie e ipocrite, perché sottintendono, senza menzionarla, l'altra veduta – quella della coscienza – per la quale originariamente un mondo si dispone attorno a me e comincia a esistere per me. Ritornare alle cose stesse significa ritornare a questo mondo anteriore alla conoscenza di cui la conoscenza “parla” sempre, e nei confronti del quale ogni determinazione scientifica è astratta, segnitiva e dipendente, come la geografia nei confronti del paesaggio in cui originariamente abbiamo imparato cos'è una foresta, un prato o un fiume (ibidem, pag. 17).

Dunque il movimento che nasce sotto il segno della fenomenologia avviene nella tensione per la riscoperta di un originario e, insieme, di una autenticità che rappresenti ciascun uomo nella sua interezza e nella sua ricorsiva interazione con le cose del mondo e con le intenzioni che le anima. Questo aspetto è rintracciabile sin dagli esordi accademici di Heidegger; come scrive Rüdiger Safranski (1994), un Heidegger appena trentenne sorprende, come sua abitudine, le aspettative degli allievi nella sua prima lezione del semestre straordinario del 1919, parlando dell'esperienza che ciascuno ha della cattedra.

Infatti, anziché presentarsi come un profeta in cattedra, egli invita gli studenti a farsi perfettamente consapevoli della “esperienza vissuta” di quella cattedra alla quale si trova e dalla quale sta parlando (...). Che cosa vedo “io”? Superfici brune che si incontrano ad angolo retto? No, vedo qualcos'altro: una cassa, e invero una cassa più grande, sopra la quale ne è posta una più piccola. Niente affatto: io vedo la cattedra alla quale devo parlare. Voi vedete la cattedra dalla quale vi si parla e alla quale ho già parlato. Nell'esperienza pura non c'è nessun nesso fondativo – come viene chiamato – come se io vedessi in un primo tempo superfici brune che poi mi apparirebbero come casse, poi come pulpito e poi ancora come pulpito accademico, cioè come cattedra, non appena io “incollo” per così dire a questa cassa il distintivo della cattedraticità, come si farebbe con un'etichetta (...). Nell'esperienza di vedere la cattedra vi si dà qualcosa a partire da un ambiente immediato. Questo aspetto ambientale (...) non è costituito di cose con un determinato carattere semantico, di oggetti, che in aggiunta vengono concepiti nel loro significare questo o quello; il significato è invero il loro momento primario, mi si offre immediatamente, senza che venga compiuta alcuna mediazione di pensiero attraverso un coglimento oggettivo. Vivendo in un mondo-ambiente, questo ha significato per me sempre e dovunque, tutto è intriso di mondo, tutto mondeggia (*es weltet*, pag. 117-118).¹

¹ La citazione di Heidegger è tratta da *Gesamtausgabe. Ausgabe lette Hand* solo parzialmente disponibile in italiano. Il riferimento che fornisce Safranski è GA 56/57 pp. 71 sg.

Dunque Heidegger non parla di cause che potrebbero aver trasferito, conservandole pressoché invariate, forme caratteri relazioni nel tempo o nello spazio, da un contesto a un altro. L'esperienza della cattedra di cui si parla non viene descritta nei suoi momenti determinanti, ma per il suo carattere originario, distinto da persona a persona; ciascun allievo ne avrà una esperienza diversa, come diversa sarà quella di Heidegger. Questi, aggiunge Safranski, non si rifà a una coscienza esclusivamente teoretica perché l'atteggiamento originario del vissuto è impregnato da una intenzionalità che riguarda l'intero mondo (ibidem, pag. 120).

(...) Quando in seguito ci ricordiamo di questa esperienza della cattedra, osserveremo – e dopo Proust lo possiamo fare particolarmente bene – che nel far questo ci ricordiamo di tutta una situazione di vita: tiriamo in ballo la cattedra, ed ecco che un intero mondo l'accompagna. Proust intinge nel tè la *madeleine*, e gli si dischiude davanti l'universo di Combray. La *madeleine* “mondeggia”.

Vattimo precisa ulteriormente l'idea del mondeggiare e la collega alla nozione dell'essere-gettato (1971, pag. 72):

Ma altrettanto originario della comprensione e del discorso, e in qualche modo anche più radicale, in quanto è quello che permette il passaggio alla nozione di essere-gettato (...), è un terzo esistenziale che Heidegger indica con il termine di *Befindlichkeit*, che traduciamo con “situazione affettiva”, ma che alla lettera va inteso come il modo di “trovarsi”, il “sentirsi” in questo o in quel modo, la “tonalità affettiva” nella quale ci capita di essere. L'esserci, in quanto essere-nel-mondo, non solo ha già sempre una certa comprensione di una totalità di significati, ma ha sempre anche una certa tonalità affettiva; le cose, cioè, non solo sono già sempre fornite di un significato in senso “teorico”, ma anche di una valenza emotiva (...).

L'esperienza originaria viene devitalizzata attraverso la distinzione soggetto-oggetto in cui lo stesso cosiddetto soggetto si ritrova, oggetto devitalizzato, tra gli oggetti del mondo. Questa devitalizzazione è causata dai procedimenti delle scienze analitiche, dal parlare secondo consuetudine, come nella chiacchiera, ma anche da atteggiamenti eccessivamente teorici. Scrive Safranski (ibidem, pag. 121):

Egli vuole protestare, come dice, contro una “ingiustificata assolutizzazione del teorico” (...). La “fissità sul piano teorico, penetrata così a fondo, è (...) un grande impedimento alla visione complessiva (...) del dominio dell'esperienzamondana”. Egli parla con una punta di aggressività del processo di “progressiva infezione teorica che distrugge il mondo-ambiente”, e anche per questa trova un nome nuovo: “devitalizzazione” (*Entleben*).

Come vien detto molto chiaramente da Safranski, la fenomenologia svolge una critica anche aggressiva contro quel modo di concepire il pensare che, di-

stinguendosi da ogni prassi, siamo soliti chiamare teoria. Questa concezione del conoscere che ha sviluppato la fenomenologia è stata pienamente raccolta dal pensiero ermeneutico; ricordiamo brevemente come Gadamer ne parlò in *Verità e Metodo* come di una “filosofia pratica” in cui l’elaborazione teorica è consustanziale alla prassi; ne derivò una rivalutazione di quest’ultima e una concezione della conoscenza come di un sapere rivolto alla prassi (*phónesis*) e non alla tecnica (*téchne*).

3) *La rilettura di Binswanger*

All’inizio il passo di Binswanger citato da Napolitani (2013) mi apparve un pensiero come un altro e non destò, in me, particolare interesse.

Con la dottrina heideggeriana dell’essere-nel-mondo (*In-der-Welt-sein*) come trascendenza è stato eliminato il cancro che minava alla base tutte le precedenti psicologie e si è finalmente aperta la strada all’antropologia. Il cancro è rappresentato dalla dottrina della scissione del mondo in soggetto e oggetto. In forza di questa dottrina l’esistenza umana è stata ridotta a mero soggetto privo del suo mondo. E un “soggetto” nel quale hanno luogo tutti i possibili processi, eventi, funzioni, che ha tutte le possibili caratteristiche e compie tutti i possibili atti, senza che nessuno sia in grado di dire, salvo supporlo attraverso mere “costruzioni” teoriche, come possa incontrarsi con un “oggetto” e cominciare a intendersi con altri soggetti. Essere-nel-mondo significa sempre, per dirla in breve, essere nel mondo con i miei simili, essere con le altre esistenze (*Mitdaseiende*). Heidegger, postulando l’essere-nel-mondo come trascendenza, non soltanto ha superato la scissione tra soggetto e oggetto della conoscenza, non soltanto ha colmato lo *hiatus* tra Io e mondo, ma ha anche illuminato la struttura del soggetto come trascendenza, ha aperto un nuovo orizzonte di comprensione e ha dato impulso nuovo all’indagine scientifica sull’essere dell’uomo in genere e sui particolari suoi modi di essere. È dunque chiaro – e ciò mi preme particolarmente sottolineare – che in luogo della scissione dell’essere in soggetto (uomo, persona) e oggetto (cosa, ambiente) subentra qui, garantita dalla trascendenza, l’unità tra persona e mondo.

Il pensiero di Binswanger, intendo dire, dava ragione di un nostro lungo travaglio sulla strada di un ripensamento dell’eredità freudiana e foulkesiana che, già ben formalizzato alla fine degli anni ‘70, si era andato arricchendo negli incontri con autori come Vattimo, Varela, Bion, Morin, solo per citare i maggiori. In particolare Gianni Vattimo, uno dei più autorevoli interpreti del pensiero di Nietzsche, Heidegger e Gadamer, aveva pubblicato nel gennaio 1987 su *Aut aut* un saggio dal significativo titolo *Ermeneutica come koiné* la cui introduzione così argomentava (Vattimo, 1987, pag. 3):

Che significa la tesi, che si può ragionevolmente proporre, secondo cui l'ermeneutica è la *koiné* della filosofia o, più in generale, della cultura degli anni Ottanta? In termini di fatto, significa che, come in decenni passati c'è stata una egemonia del marxismo (negli anni Cinquanta e Sessanta) e dello strutturalismo (negli anni Settanta, procedendo per grandi schemi), così oggi, se c'è un idioma comune della filosofia e della cultura, esso va individuato nell'ermeneutica.

Successivamente, così espone gli sviluppi interni al pensiero ermeneutico (ibidem, pag. 6):

In generale, che il pensiero si volga all'ermeneutica per ritrovare la storicità e l'essenzialità dei contenuti che lo strutturalismo aveva dimenticato, è legittimato dal peso determinante che la teoria dell'interpretazione, nella sua classica formulazione in Gadamer, conferisce alla *Wirkungsgeschichte* e al *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*; l'interpretazione non è descrizione da parte di un osservatore "neutrale", ma è un gioco dialogico in cui gli interlocutori sono ugualmente posti in gioco e dal quale escono modificati; si comprendono nella misura in cui sono compresi entro un orizzonte terzo, di cui non dispongono, ma nel quale e dal quale sono disposti.

Dunque inizialmente non comprendevo quale valore si dovesse attribuire all'opera di Binswanger e, in particolare, non riuscivo ad appassionarmi alla lettura dei suoi casi clinici che mi apparivano molto cauti nell'espone quanto accade in seduta tra i soggetti coinvolti e, soprattutto, le vicissitudini cui è esposta la mente dell'analista. Più esaurienti, da questo punto di vista, erano i resoconti clinici di Napolitani che, come già in *Eros ed Ethos* del 1990, mostra come sia possibile sviluppare un caso a partire dalla relazione, viva e imprevedibile, che può nascere già dal primo contatto telefonico con il paziente. Un aiuto può giungere dalla lettura della Prefazione a *Il caso di Ellen West* dell'edizione Bompiani, a cura di Danilo Cargnello e Ferruccio Giacanelli (1973, pag. 8).

È da dire che Binswanger si è sempre proposto non già come l'esponente di un ben definito sistema, ma piuttosto come "uno che inizia", uno che, avendo saputo scostarsi dal proprio campo di sguardo il paraocchi di precostituite teorie, ha visto dischiudersi un nuovo (anche se in verità antichissimo) orizzonte di ricerca, un vasto continente da percorrere ed esplorare cautolosamente, diffidando per principio da ogni pregiudiziale capace di ottenebrare la diretta visione delle manifestazioni dell'alienità, e sottraendosi alla "smania di concludere".

Si precisa poi come Binswanger – legato da ragioni scientifiche e d'amicizia sia a Joseph Breuer che a Sigmund Freud – non escluda, dall'esposizione dei suoi casi, punti di vista legati alla sua formazione psichiatrica e psicoanalitica.

Si veda il caso di Ellen West. Il discorso binswangeriano si articola su piani diversi, quello antropoanalitico, quello psicoanalitico e quello più propriamente psicopatologico-clinico. I limiti reciproci tra i vari piani sono rigorosamente tenuti distinti e ciascuno di essi conserva la propria intrinseca specificità (ibidem, pag. 14).

Considerare Binswanger “uno che inizia” può essere interpretato sia in riferimento al fatto che la *Daseinsanalyse* ha in lui il suo fondatore, sia – con un inevitabile riferimento a Bion e al suo definirsi un “analista in formazione” – in riferimento all’idea che la fenomenologia non si è mai posta come un sistema chiuso di conoscenze ma, come ho già detto, piuttosto un movimento che sperimenta, in modo ricorsivo, l’esperienza dell’inizio.

Dunque, in accordo a quanto scrivono Cagnello e Giacomelli (ibidem, pag. 11) circa il fatto che la *Daseinsanalyse* sia, anzitutto, un “indirizzo di ricerca”, la nostra svolta verso l’antropoanalisi è stata la precisazione della direzione da conferire all’attività scientifica e, dunque, alla pratica clinica. Tuttavia, a differenza di Binswanger, il nostro proposito non è stato studiare un caso da prospettive diverse, ma di orientare la nostra prassi secondo il nuovo indirizzo, non necessariamente contrario all’impostazione gruppoanalitica, ma nemmeno coerente con l’idea di gruppoanalisi che aveva la maggioranza dei suoi fautori.

Il termine gruppoanalisi, lo avevamo dichiarato più volte, si presta a molteplici interpretazioni perché potrebbe indurre a vedere il prefisso “gruppo” come sostitutivo di “psico” lasciando le procedure sostanzialmente invariate, ovvero improntate all’approccio delle scienze, naturali o sociali che siano. Se, infatti, si guarda al sociale e al gruppo secondo la stessa epistemologia già applicata alla psiche individuale – se cioè si studia il gruppo come “oggetto” d’indagine – ciascuno potrà concepire il gruppo interno come il semplice ribaltamento di quella cosa che i nostri strumenti di indagine definiscono, e circoscrivono, come gruppo esterno. Ovvero, detto in termini binswangeriani, l’approccio gruppoanalitico non combatte necessariamente il “cancro di ogni psicologia”. Al tempo stesso, dal momento che l’attenzione ai fenomeni gruppali ha comportato, nella maggioranza dei ricercatori che se ne sono occupati, l’apertura a una rinnovata epistemologia – in virtù del fatto che il gruppo poco si presta a essere considerato come un oggetto definibile e circoscrivibile, ma piuttosto denotato come un’area dell’esperienza umana – si rende possibile procedere conseguentemente sulla via dell’antropoanalisi come per un’occasione ritrovata.

4) *Ciò che abitualmente chiamiamo “clinica”*

Il termine “clinica” deriva da *kliné*, letto, e rimanda, nell’accezione abituale, al malato allettato in ospedale, in quella condizione per cui diviene oggetto d’osservazione da parte dei medici, in specie nel corso del loro “giro”. Tuttavia,

dal momento che il letto indica, anzitutto e originariamente, l'arnese su cui adagiarsi per riposare, ovvero il transito da una condizione all'altra – lavoro e riposo, veglia e sonno, verticalità e orizzontalità, sguardo alla terra e sguardo rivolto al cielo – potremmo con clinica indicare quel lavoro che favorisce il passaggio da una dimensione immanente, attenta alle necessità quotidiane, a una dimensione trascendente. Le due accezioni fanno riferimento a due modalità diverse di intendere la clinica, la prima, riprendendo Gadamer, come un sapere rivolto alla tecnica, la seconda come conoscenza consustanziale alla sua prassi (*phónesis*).

Nel primo caso la clinica si fonda sul riconoscimento di segni specifici e predefiniti, i sintomi, che nel loro insieme forniscono un quadro esauriente della sofferenza del paziente; la clinica, in tal caso, sarebbe poco più di un addestramento tecnico a riconoscere tali segni se non fosse che il quadro sindromico d'insieme subisce delle variazioni da paziente a paziente, i cui sintomi determinano un quadro combinatorio non prevedibile. Ovviamente queste operazioni di riconoscimento sono più complesse in quegli autori – vedi Breuer e la sua concezione della “diagnosi per sentimento” – che riconoscono la necessità di prendere in considerazione i vissuti del terapeuta, mezzo necessario per risalire, dalle specifiche forme di sofferenza, al quadro generale.

Anche l'orientamento gruppoanalitico conosce momenti clinici di questo tipo. Quando, a esempio, si riconosce che un determinato paziente ha acquisito la relazione con uno specifico genitore, potendo assumere il ruolo che il genitore, o lui stesso, giocava in quel contesto, si rimanda a un modello originario che viene riconosciuto “oggettivamente”. La differenza risiede nel fatto che, in tale “diagnosi” gruppoanalitica, il modello originario è assolutamente riferito al caso specifico – la relazione di quel determinato paziente con uno dei suoi genitori – e non a un quadro generale come sarebbe se dicessi che, anche in assenza di sintomi elementari, posso riconoscere in quel paziente, attraverso sentimento o ragione, i caratteri della sofferenza schizofrenica.

In questa prima accezione, pur con tutte le differenze dovute alla specifica teoria di riferimento, l'aspetto rilevante risiede nel porre in rilievo ciò che già preesisteva e che viene assunto come determinante. Dunque non si emerge da quella prassi più ovvia, che Binswanger dice essere il cancro di ogni psicologia, perché il terapeuta approda, in ultima analisi, a qualcosa di già distinto e circoscritto dalla sua teoria di riferimento.

Vi è poi una seconda modalità in cui si presta ascolto a ciò che accade in seduta e che non necessariamente già preesisteva. Il tempo, al di là dei casi in cui vi è il ripetersi del transfert, non è il passato quanto il futuro. Si ritiene infatti che soltanto quando l'interpretazione è legata a una idea di futuro – la “memoria del

futuro” di Bion – essa possieda quella qualità simbolica che può determinare ulteriori trasformazioni. Questo orientamento è già presente nel citato *Ethos ed Eros* di Napolitani. Chi lo rileggesse, a distanza di venticinque anni dalla sua pubblicazione, potrebbe verificare come, già dalla prima telefonata, il dialogo si pone nei termini: “quale è il futuro implicito nella mia richiesta? Posso io formulare diversamente la mia storia e la mia intenzione di intraprendere una analisi?”.

Per chiarire ulteriormente la differenza di cui parlo, possiamo ricercare i possibili significati – e le corrispondenti intenzioni – che si celano nell’espressione “interpretazione insatura”, in questi tempi utilizzata dalla maggioranza dei colleghi che si rifanno a Bion. Alcuni autori suggeriscono, a mo’ di chiarimento, di non pretendere di capire tutto subito, oppure invitano a interpretare senza risolverne completamente il senso. Ma, così dicendo, lasciano il dubbio che si possa capire “tutto” in seguito e, in tal modo, che si riaffermi la possibilità che si giunga, al termine del lavoro, a una interpretazione saturante, così come è nell’idea delle scienze naturali cui molti nostri autorevoli maestri si sono ispirati; là dove emerge, in modo più o meno marcato, la distinzione soggetto/oggetto, l’interpretazione sarà comunque saturata da tale distinzione e si produrrà piuttosto una interpretazione “in grigio”, in cui l’analista non parteciperà con interesse a ciò che accade sulla scena – o nel campo, come talvolta vien detto – limitandosi ad accennare, senza specificare troppo, ciò che di interessante vi scorge. Poco importa, in tal caso, se l’analista fa riferimento a una specifica teoria o se ne adotta, a seconda delle circostanze, l’una o l’altra perché è sufficiente che prevalga la volontà di individuare i processi mentali del paziente. Del resto il termine “insatura” poco rende lo stato d’interesse dell’analista in seduta, il coinvolgimento cui, nonostante tutto, è necessariamente esposto, la possibilità che egli “ci sia” in modo autentico, con tutta la sua persona. Noi preferiamo chiamare queste prime interpretazioni “spontanee” o “automatiche” o “di primo livello”, in modo da evidenziare che si pongono su un piano sostanzialmente diverso dalle interpretazioni autentiche o di “secondo livello” le quali costituiscono esse stesse oggetto di comprensione.

Se invece “insaturo”, che di per sé appartiene al vocabolario delle scienze naturali, viene impiegato in modo paradossale, ovvero per indicare una apertura al futuro, allora credo sia necessario viverne l’irrisolvibile ambiguità e come questa sia stata, in più occasioni, considerata da Bion come ciò che può far emergere significati “esclusi” dal campo dell’ovvio.

Al di là delle argomentazioni, credo vadano individuate le intenzioni che sottendono le differenti visioni, ovvero le loro promesse, altro modo di indicare il movimento di andare alle cose stesse. Se ricordiamo le citazioni che ho fatto

di Merleau-Ponty, potremmo aggiungere che la fenomenologia, e tutte le discipline che a essa si ispirano, si nutre della promessa che ciascuno troverà in se stesso “l'unità della fenomenologia e il suo vero senso” perché “questa *fenomenologia per noi*” offre ai suoi lettori “la sensazione non tanto di incontrare una filosofia nuova, quanto di riconoscere ciò che attendevano” (ibidem, pag. 4). Questa promessa spinge a trovare il senso del proprio specifico modo di esser-ci e produce pensiero intimamente connesso a una prassi.

Dall'altra parte vi è la promessa di controllo e di dominio sulla realtà per cui ciò che non è compatibile con i criteri scelti di analisi del reale viene escluso, come ricorda Bion; ne consegue una esistenza in grigio, che evita ogni conflitto che non abbia i caratteri della prevedibilità.

Il nostro progetto non ha mai previsto l'esclusione della polarità scientifica, ma soltanto l'abbandono della promessa che la anima. Come scrive Heidegger in *L'abbandono* (1959, pag. 38):

Si tratterà infatti di lasciare entrare nel nostro mondo di tutti i giorni i prodotti della tecnica e al tempo stesso lasciarli fuori, di abbandonarli a se stessi come qualcosa che non è nulla di assoluto, ma che dipende esso stesso da qualcosa di più alto. Vorrei chiamare questo contegno che dice al tempo stesso sì e no al mondo della tecnica con un'antica parola: l'abbandono di fronte alle cose (*die Gelassenheit zu den Dingen* = l'abbandono delle cose e alle cose).

Pertanto, ritornando col mio pensiero al paziente in cui riconosco atteggiamenti simili al padre, il mio orientamento non sarà quello di celare questa evidenza per il solo fatto che riguarda il passato; piuttosto, anche per evitare di ripetere ciò che in famiglia gli è stato ricordato più volte – e che il paziente, in ossequio alla mia figura come “colui che sa”, potrebbe confidarmi con qualche reticenza –, guarderò a ciò che accade in un'ottica non solo transferale, il passato che ritorna, ma come impegno per il futuro. Ovvero, non mi farò prendere dalla suggestione – pacificante e poco impegnativa – che attraverso l'analisi esclusiva del transfert potrò comprendere la storia del mio cliente. Piuttosto penserò che, indipendentemente da ciò che è potuto accadere nel passato, qualcosa nasce qui e ora, in una forma che non è esattamente uguale alle precedenti perché io ne sono per la prima volta coinvolto e perché il paziente si trova a darmene attivamente testimonianza, rivivendola proprio con me. Che fare?

BIBLIOGRAFIA

- Cargnello D., Giacanelli F., Prefazione a *Il caso di Ellen West*, Bompiani, Milano, 1973.
Gargani A.G., *La frase infinita*, Laterza, Bari, 1990.

- Heidegger M. (1959), *Gelassenheit*, tr.it. *L'abbandono*, Il Melangolo, Genova, 1983.
- Merleau-Ponty M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, tr.it. *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano, 2003.
- Napolitani D. *Dall'alienazione all'alterificazione: trasformazioni della coscienza nel suo "divenire O"*, in *Antropoanalisi* rivista online n. 1/2013.
- Safranski R. (1994), *Ein Meister aus Deutschland*, tr.it. *Heidegger e il suo tempo*, TEA, Milano, 2001.
- Vattimo G., *Introduzione a Heidegger*, Laterza, Bari, 1971.
- Vattimo G., *L'ermeneutica come koiné*, in *Aut aut* n. 217-218, La Nuova Italia, Firenze, 1987.

Paolo Tucci Sorrentino
Via Solari, 19 – 20144 Milano
tuccisorrentinopaolo@gmail.com