

Psicoanalisi ed ermeneutica
(Roma 13 gennaio 2007)

Il 13 gennaio 2007, presso la sede romana del Centro Italiano di ricerche fenomenologiche – in occasione della presentazione dei saggi di G. Martini, *La sfida dell'irrapresentabile, La prospettiva ermeneutica nella psicoanalisi clinica* (Franco Angeli, Milano 2005) e di G. Martini (a cura di), *Psicoanalisi ed ermeneutica. Prospettive continentali* (Franco Angeli, Milano 2006) – si è tenuto un interessante incontro sul tema della complessa relazione che lega psicoanalisi e fenomenologia organizzato All'incontro, organizzato dalla fenomenologa Angela Ales Bello hanno partecipato per gli psicoanalisti Bruno Callieri, Luigi Aversa e Giuseppe Martini mentre Francesca Brezzi, Gaspare Mura e Domenico Jervolino hanno portato in campo la voce della filosofia.

Ambito filosofico per eccellenza, quello dell'ermeneutica, ambito clinico quello della psicoanalisi, che non possono evitare di intersecarsi, nella misura in cui l'ermeneutica si pone come un metodo di indagine, una sorta di termine medio, che ha da fare con l'interpretazione di un testo, di un'opera d'arte, di un documento e, perché no?, di un sogno, di un sintomo, di una patologia. E, tuttavia, differente è lo sguardo ermeneutico nei due ambiti, anche se fecondo è il confronto che il filosofo e lo psicoanalista possono instaurare nella tematizzazione di quanto accomuna i loro rispettivi campi di indagine. Ne è consapevole Giuseppe Martini, il quale ribadisce: «Naturalmente differenti sono i linguaggi utilizzati nonché le prospettive messe sul tavolo: più metodiche quelle dei filosofi, più cliniche quelle degli analisti, com'è logico attendersi. Ma forse il discorso dei filosofi può ben rispondere alle perplessità d'ordine teorico dei secondi, alla domanda, ad esempio, davvero essenziale circa l'unicità o la molteplicità delle ermeneutiche, così come il discorso degli analisti può dare conto ai primi della possibile trasformazione in prassi delle loro teorie (quella trasformazione così centrale nel discorso ricœuriano, dichiaratamente propenso al passaggio *dal testo all'azione*), ma anche dei possibili equivoci di tali trasformazioni» (G. Martini, *Prefazione a Psicoanalisi ed ermeneutica. Prospettive continentali*, cit., p. 15). Linguaggi differenti, potremmo dire, quanto alle esigenze metodologiche della disciplina, ma poi l'incontro genera un reciproco *pensare a partire da*, che è nutrimento per la riflessione e non amalgama. Ricœur stesso – da tutti citato – che, in *Storia e Verità*, parla dell'intreccio fra *theoria* e *praxis*, è il filosofo che getta il suo sguardo sui fenomeni e riflette a partire da essi, ma, nel caso specifico, non accetta mai di parlare da psicoanalista, riconoscendo, anzi, che c'è molto di più nella pratica che non nella teoria.

Fecondo il dialogo, nella misura in cui l'uno e l'altro si trovano davanti alla sfida dell'incomunicabile – che tuttavia esige di essere detto – o dell'irrapresentabile – che pure tenta di venire a parola nel percorso dell'analisi. Comune, la consapevolezza che un ineliminabile residuo permane in qualsiasi risposta noi vogliamo dare alle nostre più inquietanti domande, e questa mi sembra la radicale assunzione della nostra condizione umana, sospesa fra la ricerca del definitivo e l'impossibilità di attingerlo. Radicalmente esseri di finitudine, aspiriamo all'infinità (per riprendere suggestioni della ricœuriana *Filosofia della volontà*). E, poiché il cammino è inesauribile, inesauribile deve essere la parola, in cui confluiscono gli sforzi di una ricerca incessante, *inachevée*, per riprendere ancora un termine caro a Ricœur. D'altronde,

l'incompiutezza è possibilità di esperienza e, quindi, di accrescimento ("solo perché è finita, la mia mano può stringere la tua" – disse una volta il biblista Schoeckel spiegando l'ermeneutica). Ora, laddove il pensiero oggettivante – e presuntamente definitivo – può porsi solo come esclusione dell'ulteriore e, con ciò, generare il conflitto, il pensiero ermeneutico può disporre all'ascolto del già là e del non ancora, come suggerisce la consapevole assunzione del nostro essere sempre *in medias res* (Cfr. P. Ricœur, *Dal testo all'azione*, Jaca Book, Milano 1989, p. 46) – nel caso della psicoanalisi, alla rivisitazione di ogni possibile esclusione in vista di un suo superamento.

Interessante appare, allora, il riconoscimento di Anna Maria Nicolò, quando afferma: «l'attitudine mentale dell'analista, umile e aperto di fronte all'estraneità perturbante mi sembra l'unica posizione che oggi possiamo considerare plausibile sia nella stanza di analisi che fuori» (A. M. Nicolò, *Presentazione* a G. Martini, cit., p. 11). Attitudine che equivale a consapevolezza di dover accettare una "revisione" del modo "classico" di intendere la psicoanalisi, i suoi metodi, i suoi attori, i suoi risultati. Cambiamento, che implica anche un pluralismo, come evidenzia Bordini in riferimento alla psicoanalisi di fine secolo e alle prospettive filosofiche che la attraversano: «La visuale monadica e soggettivistica della mente – concepita come un contenitore che ha interamente al suo interno molti elementi che la costituiscono, i rudimenti strutturali che li organizzano e i significati che ne vengono trasmessi – ha perduto la sua egemonia e oggi un crescente numero di psicoanalisti, ma anche di filosofi, pensa alla mente come a un sistema aperto, costituito di un mondo interattivo e interpersonale, nel quale contenuti, strutture e significati scaturiscono da processi legati al dialogo col mondo». E aggiunge «Di questi mutamenti è opportuno segnalare la connessione esistente con quelli che, negli anni immediatamente precedenti, si erano verificati in campo biologico, dove il paradigma dell'organismo inerentemente attivo e interattivo con il proprio ambiente aveva sostituito quello improntato ai principi fisico-chimici» (S. Bordini, *Le trasformazioni della teoria e l'avvento dell'ermeneutica*, in G. Martini, cit., p. 83).

Ne scaturisce la valorizzazione del punto di vista relazionale, anche se bisogna stare attenti, egli rileva, alla assolutizzazione di siffatta componente, che rischia di far cadere tutta l'attenzione sul qui ed ora della relazione, a scapito della dimensione storica del soggetto, che non può coincidere *sic et simpliciter* con la narrazione presente. Insomma, il problema della Verità non può essere né risolto (in maniera definitiva) ma nemmeno dissolto e disperso nei frammenti della narrazione davanti al terapeuta. Anche Bordini, dunque, fa un quadro problematico, dove mostra il beneficio di una apertura ermeneutica, incentrata sul punto di vista relazionale, anche se è necessario evitare che la relazione qui-ora fra il paziente e l'analista faccia passare nell'oblio il passato del paziente, cioè la storia – vorrei dire – che ne determina il presente di sofferenza.

E domande sulla *verità* pone Giovanna Goretti Regazzoni, criticando la conoscenza per cause nonché la prevedibilità nel lavoro psicoanalitico e formulando la questione: *una ermeneutica o molte?* Domande sulla verità, sul metodo, sul loro possibile o impossibile intreccio. E l'analisi delle varie posizioni lascia trapelare il suo sguardo angosciato e perplesso circa la componente ermeneutica della psicoanalisi, sguardo che va «dalla convinzione che riconoscere o attribuire una componente ermeneutica

alla psicoanalisi sia quasi tautologico (non abbiamo tra i nostri testi fondamentali un'opera che ha per titolo *L'interpretazione dei sogni?*) alla convinzione, altrettanto profonda, che l'analisi sia fundamentalmente un'altra cosa rispetto all'ermeneutica» (G. Goretta Regazzoni, *Una ermeneutica o molte?*, in G. Martini, cit., p. 97). E, certamente, il problema dell'etica dell'analista e dei suoi rischi pesa nel lavoro psicoanalitico, giacché la responsabilità etica dell'analista non lo può garantire dal rischio del fallimento né può annullare quanto egli deve alla convinzione personale, alla scommessa che ogni scelta comporta. Bisogna, insomma, accettare di sbagliare, essendo sempre pronti a riconoscere gli errori commessi e a modificare il tiro per correggerli.

Imprescindibile, comunque, si attesta l'esigenza ermeneutica ed anche Barnà sottolinea l'impossibilità, da parte dell'analista, di prescindere dall'ermeneutica – «per quanto inconsapevole, rozza o sofisticata» (A. Cono Barnà, *Ermeneutica, crisi della metapsicologia e fattori terapeutici dell'analisi*, in G. Martini, cit., p. 109) – e mette un accento particolare sul *dialogo psicoanalitico*, quale luogo di ascolto, comprensione, interpretazione: «personalmente ritengo che l'apertura ermeneutica della psicoanalisi, cioè il tentativo di riconoscere a pieno i funzionamenti ermeneutici presenti nel metodo, abbia sovvenuto la nostra pratica clinica e abbia reso più ricca e complessa la sua comprensione» (*ivi*, p. 112).

L'accento posto sulla dinamica relazionale, sulla narrazione presente e sulla sua interpretazione, indubbiamente danno ragione di un dialogo fecondo tra l'analista e il filosofo, che nel caso specifico viene rafforzato dalla presenza, non soltanto sotterranea, di Ricœur, alle cui posizioni si fa costante riferimento da entrambi i lati. Nel libro, che fin qui abbiamo preso in esame, inoltre, Martini riporta anche uno stralcio dell'intervista, da lui fatta al filosofo nella sua casa di Châtenay-Malabry. Interessante *conversazione sulla psicoanalisi*, il dialogo di Martini con Ricœur lascia emergere i temi del desiderio umano e della sua vocazione linguistica, dell'anelito alla parola che riesca a dire l'indicibile e del ruolo che l'altro gioca in questa impresa, l'appello rivolto all'altro, dunque, in una vera e propria struttura di richiesta. Narrazione e traduzione costituiscono, pertanto, i pilastri attorno a cui ruota la sfida dell'analisi e la sua umile accettazione dell'orizzonte sempre aperto. E, d'altronde, lo stesso Ricœur, tematizzando l'identità narrativa, non aveva, forse, puntualizzato che il racconto *fa lavorare* le aporie che la riflessione filosofica non può che lasciare insolute? Far lavorare le aporie equivale, allora, al lavoro di memoria – e, come Ricœur mostra in *La memoria, la storia, l'oblio*, questo rimanda al lavoro del lutto. C'è una rinuncia che dobbiamo accettare, e cioè la rinuncia alle definizioni esaustive in vista della possibilità di un *raccontare altrimenti*, che tiene poi desta la memoria della nostra storia personale, del suo senso – e che, nella psicoanalisi, si riveste di una funzione squisitamente terapeutica. Raccontare altrimenti, così come *tradurre altrimenti*: la traduzione, di cui Ricœur fa un paradigma, con le sue asperità, i suoi vuoti, la sua fedeltà ed i suoi inevitabili tradimenti bene esprime la novità che ogni riscrittura comporta, così come ogni interpretazione. Ed ecco, quindi, la duplice opacità della narrazione durante l'analisi: l'opacità della sofferenza, con i suoi risvolti di lutto e memoria, che nel racconto possono diventare sopportabili pur lambendo l'indicibile; il paradosso della traduzione, per cui qualsiasi discorso traduttivo dell'analista, per un verso deve fare i conti con l'intraducibile che si allude tra le

pieghe dei simboli, dei sogni, dei sintomi, per l'altro genera a sua volta una nuova avventura dell'intraducibile stesso. Vorrei sottolineare che in quanto è un modo di dare senso alla sofferenza raccontandola "altrimenti" – e dunque rendendola accettabile – la psicoanalisi è esercizio ermeneutico; ma al "raccontare altrimenti" la terapia, a mio avviso, deve necessariamente aggiungere le componenti fisiologiche – metodologiche – che l'esperienza plasma ma non abolisce. Lo stesso Ricœur è attento a siffatte componenti, e bene lo esprime il suo famoso aforisma «spiegare di più per comprendere meglio», che non soltanto ci dà a pensare alla vuota astrattezza delle dicotomie oppostive, ma anche alla complessità della vita e all'ineliminabile intreccio delle sue componenti.

In qualche modo, ne è consapevole Martini, il quale parte dallo *statuto duplice* dell'ermeneutica, «che è insieme attraversamento critico dei saperi umani (soggetto ai processi di verifica ed al rispetto del *metodo* che li informa), e presa d'atto della ineludibile storicità dell'essere (del suo essere situato, condizionato, *gettato* nella storia)» (G. Martini, *L'ermeneutica come ponte tra narratività e irrepresentabilità*, in Id., cit., p. 132). Tenendo sempre di mira il perseguimento della verità, Martini mostra le peculiarità e gli ostacoli del linguaggio della narrazione, all'interno della quale si dà la possibile traduzione dell'irrepresentabile. Ma questo a prezzo, da una parte, di una difficile traduzione dell'intraducibile; dall'altra, della generazione di nuovo intraducibile. Si potrebbe pensare, egli dice, «ad un percorso circolare a partenza dal protomentale, che procede verso le emozioni e i pensieri inconsci di secondo livello, sino a giungere ai pensieri preconsoci e coscienti, gli unici passibili di essere posti in forma narrativa. Ma questo percorso, forse più facilmente documentabile, si completa con l'altra metà del circolo, contrassegnata da un cammino inverso, dal livello coscienziale all'inconscio irrepresentabile, transitando per l'inconscio rimosso» (*ivi*, p. 141). Quindi, «accediamo all'irrepresentabile solo in virtù e per mezzo della rappresentazione, così come ci garantiamo un allargamento della rappresentazione solo a partenza dall'irrepresentabile» (*ivi*, p. 142). Martini articola, così, nella psicoanalisi il discorso ricœuriano della duplicità dell'intraducibile: «lo psicoanalista si trova dinanzi ad un discorso del paziente che, quand'anche sufficientemente coerente e organizzato, conserva, a ragione delle perturbazioni emotive che lo attraversano, un nucleo di intraducibilità di partenza. l'interpretazione dell'analista, se non si riduce a un sistema semantico chiuso, ma veicola una valenza simbolica, e dunque "dà da pensare", nel momento in cui tenta questa intraducibilità *ne produce una nuova* che offre all'ascolto e all'interpretazione del paziente» (*ivi*, pp. 142-143). Indubbiamente, il linguaggio rimane non totalmente chiarito o chiarificabile e lambisce il mistero: «La scommessa sta insomma nel riuscire a rimandare una dimensione polisemica e magari misteriosa, ma filtrata dal pensiero logico e mediata dal linguaggio (auspicabilmente con semplicità e chiarezza espositiva). Esercitiamente propriamente una funzione simbolica nel momento riconnettiamo il paziente con la magmaticità del proprio mondo emozionale, e insieme, perché lo facciamo attraverso lo strumento del linguaggio, gliene consentiamo contemporaneamente l'opportuno distanziamento» (*ivi*, p. 145). Martini, insomma, rimanda ad un "rigore dell'incertezza" come risposta alla "sfida dell'irrepresentabile", certamente non in nome di una impossibile spiegazione total e

bensì in virtù di una consapevole, e perciò stesso responsabile, etica, assunzione del limite del nostro essere nel mondo. Caratteristica, questa, che «è fondamentale accettare e che non si lascia scavalcare da modelli all'apparenza più coerenti, che esitano tuttavia o nella tracotanza di certezze destinate a morire, o nella desolazione di un relativismo dalle cui maglie è sempre pronto a riaffiorare il nichilismo» (G. Martini, *La sfida dell'irrapresentabile*, Angeli, Milano 2005, p. 11). Pensare *in medias res* quello di Martini, potremmo dire applicando la definizione ricœuriana dell'ermeneutica, che assume come posta la mira di verità pur nell'assunzione di un inesauribile cammino di avvicinamento ad essa. La scommessa, egli dice pertanto, sta «nel riuscire a rimandare una dimensione polisemica e magari misteriosa, ma filtrata dal pensiero logico e mediata dal linguaggio [...]. Esercitiamo propriamente una funzione simbolica – egli aggiunge – nel momento in cui riconnettiamo il paziente con la magmaticità del proprio mondo emozionale, e insieme, poiché lo facciamo attraverso lo strumento del linguaggio, gliene consentiamo contemporaneamente l'opportuno distanziamento» (G. Martini, *L'ermeneutica come ponte tra narritività e irrapresentabilità*, in Id., cit., p. 145).

La sua proposta di una ermeneutica dell'irrapresentabile «significa, allora, non solo ricondurre il non senso, il non ancora, sotto il predominio della rappresentazione, ma anche mantenere viva la tensione inversa, rispettare quella polarità che attraversa la ragione come la follia e che richiede di essere sempre rinnovata e rimodellata nella sua articolazione» (ivi, p. 255).

Approdo “ad un soggetto più modesto”, potremmo dire con Jervolino quanto alla sua lettura del ricœuriano *Saggio su Freud*, ma nella modestia, cioè nella assunzione del limite, il soggetto, comme nota Jervolino, si presenta “più adulto e più maturo”, nella misura in cui la lettura freudiana viene assunta non già come la soluzione del problema uomo, bensì come il polo dinamico di quell'altra lettura, che sta a cuore a Ricoeur e che trova espressione nella hegeliana fenomenologia dello spirito. «La dialettica fra archeologia e teleologia – sostiene Jervolino – diventa una ermeneutica della condizione umana: l'umano è suscettibile di una lettura secondo Freud e di una lettura secondo Hegel, e si tratta nell'un caso, come nell'altro, della stessa umanità. Non si tratta di sovrapporre Hegel a Freud, ma di ritrovare l'uno nell'altro, dialetticamente, cioè proprio a partire dal fatto che essi rappresentano due ‘continenti’ diversi, due universi di pensiero tra i quali non deve stabilirsi nessuna confusione, ma è possibile cogliere un rapporto di omologia» (D. Jervolino, *Discorrendo di ermeneutica e psicoanalisi: Gadamer, Ricoeur, Freud*, in G. Martini, cit., p. 61).

Il filosofo, pertanto, può analizzare, come fa Mura, *il contributo dell'ermeneutica esistenziale alla psicoanalisi e alla psicoterapia* esaminando i possibili intrecci fra le tre ermeneutiche: *trascendentale*, legata alla «esigenza eidetica della fenomenologia (Ricoeur)»; *ontologica*, «che mette maggiormente in luce la dimensione della comunanza fra l'interprete e il suo oggetto (Heidegger)»; *metodologica*, «che sottolinea la necessità, in ogni processo ermeneutico che voglia salvaguardare la “verità” dell'interpretazione, di ben precisi canoni, principi e metodi (Betti)» (G. Mura, *Il contributo dell'ermeneutica esistenziale alla psicoanalisi e alla psicoterapia*, in G. Martini, cit., pp. 25-26). Allo scopo passa attraverso Ricoeur, Heidegger (di cui mostra gli sviluppi, fecondi a livello di psicoanalisi, dopo il suo incontro con lo psichiatra-psicoanalista svizzero Medard Boss, che confluiscono nei *Zollikoner*

Seminäre), Levinas, Gadamer, Betti. Coniugare «queste tre componenti del processo interpretativo in maniera complementare» è la strada che Mura propone per il superamento di assolutismi intransigenti e metodologicamente fallimentari. Uno sguardo particolare Mura riserva allo Heidegger dei citati *Seminari*, dove – ad avviso del Nostro – egli mostra «la sua grandezza di umanità per il prossimo», che emerge proprio nel rapporto da Heidegger instaurato con la psichiatria e la psicoanalisi. Heidegger, insomma, alle scienze umane vuole dare un “supplemento d’anima”, e questo è il compito dell’ermeneutica. In qualche modo, rileva pertanto Mura, «Heidegger completa qui in senso ‘ontico’ la celebre *Lettera sull’umanesimo* (1954), in cui la preoccupazione ontologica sembrava allontanarlo dall’effettiva realtà umana: Eserciti la psicologia, la sociologia, la psicoterapia, per aiutare l’uomo in modo tale che l’uomo raggiunga la meta dell’adattamento e della libertà nel senso più ampio. Ciò concerne in comune sia i medici che i sociologi, in quanto tutti i disturbi della relazione sociale e tutti i disturbi nocivi del singolo uomo sono disturbi dell’adattamento e della libertà» (G. Mura, cit., p. 32; cfr. M. Heidegger, *Seminari di Zollikon*, ed. ted. di M. Boss, ed. it. a cura di E. Mazzarella e A. Giuliano, Guida, Napoli 2000, p. 233.). Bene mette, dunque, in evidenza il Mura come la “cura” dell’uomo non possa prescindere dalla sua “effettiva realtà” e questa, come abbiamo visto, è complessa e chiede di essere considerata in quanto tale. Lo scienziato obiettivante, che voglia oggettivare l’uomo, opera, come dice Heidegger una “dittatura dello spirito”, dal momento che lo scienziato altro non è che un “operatore di calcolabilità”. Il compito dell’ermeneutica – chiosa pertanto Mura – per Heidegger è «farsi realmente incontro all’effettiva realtà dell’altro uomo, per comprenderlo nel suo Esserci, abbandonando ogni pretesa di catturarlo in modo definitivo ed esaustivo, seppure in una ininterrotta tensione verso la “verità” dell’altro» (*ivi*, p. 33).

Ermeneutica e psicoanalisi davvero dialogano insieme nella ricerca di una risposta all’enigma che l’uomo è. E Callieri, da parte sua, nel dibattito ribadisce questa posizione, riconoscendo a Heidegger un ruolo fondamentale – come per altro anche a Jaspers e a Binswanger – nella problematizzazione della pratica analitica, e soprattutto della psichiatria finalmente più attenta a non farsi preda della scienza e dei suoi prodotti. Rimane, tuttavia, che il dialogo finisce per tacere della componente fisiologica, che pure condiziona l’*effettiva realtà* dell’uomo come apertura totale al mondo. Ma, forse, questo è il momento di far tacere un po’ la scienza per ascoltare le inquiete domande dell’umano nell’avventura del suo essere nel mondo.

Daniella Iannotta