

Chi ha paura del piacere? Etica e sessualità nel lavoro di cura

Andrea Scardovi

Una premessa "estetica"

Una paziente in analisi, da ormai vent'anni abituale consumatrice di cocaina, mi dice: "Io mi devo congelare. Prendo la coca perché mi devo anestetizzare, non devo sentire quello che sento quando incontro qualcuno, se sto con delle persone...".

Sono parole significative. La paziente coglie e ci spiega che la cocaina, socialmente sdoganata come sostanza eccitante che potenzierebbe il piacere e l'intensità delle proprie esperienze, è in realtà un anestetico. Anche in senso semantico-letterale, oltre che da un punto di vista farmacologico, la cocaina è un an-estetico: qualcosa che va contro l'estetica.

In un breve saggio intitolato suggestivamente "Il battesimo dell'estetica" (Amoroso, 1993) troviamo una rilettura di quel momento fertile e a suo modo rivoluzionario in cui, nel pieno del pensiero post-cartesiano che informerà la cultura positivista dei secoli successivi, A. G. Baumgarten propose di considerare nell'analisi dei testi poetici non soltanto i contenuti e i significati, ma anche gli aspetti più legati ai sensi, quelli che con un evocativo recupero del pensiero classico denominerà: gli *aisthetà*. Contrapposti dialetticamente ai *noetà*, cioè ai contenuti di pensiero, gli *aisthetà* sono quegli aspetti *sensoriali* che contraddistinguono un testo poetico conferendogli la capacità di "toccarci". Lo studio di questi aspetti rappresenterà il cuore di una nuova disciplina denominata "estetica", che verrà approfondita da Kant, quindi dai filosofi della forma post-kantiani (come Richter, Lipps, F. e R. Vischer e così via), che verranno conosciuti e citati da Freud in alcuni passaggi dei suoi scritti.

Le parole della paziente ci invitano dalle parti di un altro autore del 'settecento che ha parlato di estetica in un modo che possiamo considerare molto attuale. In un passaggio della "Scienza Nuova" Vico dispiega un racconto fantastico circa le nostre origini, in cui i nostri progenitori, trovandosi per la prima volta di fronte alla folgore, in preda all'angoscia per questo straordinario evento naturale, non poterono fare altro che cercare di dargli un nome (cfr. Cantelli, 1986). Utilizzando la "zeta" in modo onomatopeico chiamarono quel fenomeno: "Zeus". Il nome del dio imita e riproduce l'evento naturale da cui siamo indotti a cercare di dare un nome alla "cosa", con un gesto che Vico considera esplicitamente *estetico* e *poetico*. Penso che questo passaggio dalle parti di Vico sia importante per il nostro tema e per le nostre

attualità. L'uomo di Vico è infatti l'uomo del trauma. È un uomo immerso nei sensi, continuamente alle prese con la necessità di imbastire una possibile elaborazione di ciò che gli si presenta sensorialmente, che è *costitutivamente* sconvolgente e angoscioso. "Zeus" è per Vico una parola poetica *originaria*, che nasce dall'impatto con una sensorialità spaventosa e inaugura un percorso che va dalla poesia alla ragione, conducendo verso la possibilità di parlare, di scrivere, di raccontare. Si tratta insomma di un movimento che va dal processo primario al processo secondario. Un movimento evolutivo, ma che non per questo rappresenta un progresso in assoluto. Quando la ragione si pretende autosufficiente, infatti, rischia di dimenticare i sensi e di allontanarsi dalle sue stesse radici che vengono a rappresentare, quando sia recuperabile un contatto con esse, una sorta di "*provvidenziale bagno riparatore nella primitiva barbarie del senso*" (Amoroso, 2000). L'estetica ha dunque ragioni profonde che ci aiutano a pensare lo psichico e ci mettono a contatto con termini che appartengono a diverse tradizioni di pensiero, con cui il lessico analitico può dialogare fruttuosamente. Anche le culture, le mentalità, hanno delle patologie e coniugando la clinica psicoanalitica con altre tradizioni di pensiero diviene possibile riflettere su questi aspetti in modo non generico. Penso in particolare che sarebbe importante per l'etica contemporanea mostrare come strumenti e modelli di supposto potenziamento del piacere, che rimandano a rappresentazioni molto diffuse ai giorni nostri, siano in realtà utilizzati per il motivo contrario: per non sentire.

Perché occuparsi del piacere?

La possibilità di comprendere le ragioni di un paziente nel lavoro clinico passa attraverso la capacità di rimanere in contatto con le nostre radici. La nostra capacità di sentire precede quella di interpretare, di intervenire, di fare qualcosa *con* o anche *per* il paziente. Anche per questo l'analista si espone per metodo alla possibilità di un'attenzione fluttuante e chiede al paziente di associare liberamente e di dire quello che gli viene in mente. Quello che voglio sottolineare è che sia la psicoanalisi che la filosofia indicano come queste radici siano importanti per la nostra integrità. Come ha scritto Hanna Arendt in un testo significativo, su cui ritorneremo nella parte finale del lavoro: "Il male peggiore non è quello radicale, ma è il male senza radici".

La persona a cui abbiamo accennato in apertura del lavoro ci ha parlato della cocaina, ma ci ha anche detto come avverte l'incontro con l'altro, come si è organizzata per far fronte all'impatto con le sensazioni che questo le suscita. In qualche modo si sta riferendo anche alla situazione analitica. Nel duplice incontro con l'altro e con il proprio sentire questa paziente è esposta a potenti vissuti di mortificazione e di (quella che potremmo chiamare una) de-scheletrificazione. Si tratta di sensazioni che da un lato la fanno sentire "un legume", dall'altro la portano a adottare una serie di manovre protesiche in cui esibisce una dotazione di interventi di chirurgia plastica, di indumenti "fetish" come lei stessa li chiama, di assetti relazionali e anche linguistici che ama definire "pulp". Nel loro insieme questi tratti danno l'idea di costituire una sorta di esoscheletro che vicari, dall'esterno, la mancanza di consistenza che la paziente sperimenta internamente in ogni contatto con l'ambiente e con l'oggetto. Il sentire per questa persona si presenta in maniera traumatica, tanto da sorprenderla sprovvista di strumenti per farvi fronte e da farle vagheggiare come unico piacere possibile quello di sperimentarsi fortemente "attrezzata" in modo da prendere una rivincita difensiva sull'Oggetto, riuscendo a maneggiarlo senza sentirsene sopraffatta. Nell'unico incontro sessuale che ha potuto concedersi negli ultimi anni, avendo provato "troppo desiderio", respinge il suo amante e si masturba una volta rimasta sola, scrivendo poi quasi in tempo reale di questa esperienza su un social network dove raccoglierà una immediata serie di reazioni eccitate nei suoi "contatti", tutti rigorosamente a distanza. Siamo qui nell'area del trauma non soltanto per lei, ma anche per gli ambienti e le atmosfere che frequenta, che rappresentano un piccolo campione di aspetti del nostro tempo. Ai nostri giorni il piacere è oggetto di un culto quasi parodistico, facilmente coglibile a livello televisivo, sociale e direi anche politico. Sembrano sempre più diffuse modalità di gestione della sofferenza – non saprei dirlo meglio che con le parole di Bolognini – "che tentano di convertirla in piacere attraverso soluzioni funamboliche che utilizzano meccanismi di difesa primitivi e complessi", ma "alla radice di queste vicissitudini ritroviamo, alla fin fine, le angosce di separazione e di perdita del Sé e dell'oggetto" (Bolognini, 2007). Allo stesso tempo mi sembra che il piacere goda di una cattiva fama, legata a una malintesa reazione a questi fenomeni culturali o a qualche retaggio giudicativo che può insinuarsi nelle nostre valutazioni tecniche. Penso che in un'ottica dinamica si debba collocare al centro dell'edonismo contemporaneo una sostanziale anedonia, forse a sua volta legata alla crescente traumaticità a cui siamo esposti a livello sensoriale.

Si tratta di una prospettiva nota alla clinica, in particolare a quella psicoanalitica. *Depressione* ed *euforia* sono fenomeni di segno inverso, che però stanno dalla stessa parte, trovando al loro opposto il *dolore sano*, la capacità di provare *tristezza*, quella di provare *gioia*. Similmente poniamo fra i primi l'*edonismo*, dall'altra parte, fra i secondi, il *piacere*. I primi rappresentano sentimenti evidentemente "complicati", di pertinenza clinica; i secondi attengono invece alla fisiologia. Ma occorre sottolineare come la *fisiologia* del nostro sentire non possa essere intesa in senso normativo: essa non descrive come le cose *devono* essere, ma soltanto come *potrebbero* essere se le condizioni ambientali esterne e interne, che pure fanno parte della nostra realtà, non gli impedissero di trovare una loro naturalezza.

Anche nella sua dimensione idealmente naturale il nostro sentire si affaccia sulla caducità, sulla "finitudine". "L'amore – ha scritto C. Bobin – *non revoca la solitudine, ma la porta a compimento*" e così accade, fisiologicamente, con l'orgasmo. Se gli oggetti interni non ci impediscono di viverne la semplicità, la conclusione di un amplesso esita nella soddisfazione del ritrovare quella individualità che abbiamo potuto dimenticare per il tempo di un abbraccio. Quello che voglio dire è insomma che anche il piacere si affaccia sul vuoto; che anch'esso, come la sofferenza, ci mette a contatto con la separazione e la perdita.

Etica e sessualità nel lavoro di cura

Nel lavoro psicoterapeutico e psicoanalitico gli abusi intervengono con frequenza significativa. Una ventina di anni fa la letteratura segnalava un 10% di agiti a sfondo sessuale denunciati e resi noti (Gabbard e Lester, 1995). La motivazione fondamentale per occuparsi di etica è data dalle problematiche legate all'abuso sessuale, ma nel tempo la prospettiva analitica ha esteso il concetto di abuso sino a comprendere un arco molto ampio che va dagli agiti comportamentali più gravi alle infrazioni dell'astinenza che possono intervenire a vario titolo nella comunicazione con il paziente e nel processo analitico. Ciò che contravviene all'etica dell'analisi è in senso generale "il trasformare l'intensità del transfert da strumento al servizio di una consapevolezza più profonda a strumento di gratificazione dell'analista" (Zoja, 2011). Ma questo (ab)uso del transfert può riguardare qualsiasi aspetto del lavoro di cura. Come ricordava Silvia Molinari (2012) in un seminario tenuto sempre a Bologna il mese scorso, il rischio di abuso è implicito nell'asimmetria del rapporto di cura. Dove c'è transfert c'è questo rischio.

Forse avvertendone preconsapevolmente l'ubiquità, nella tradizione medica si tende a identificare la correttezza della cura con la neutralizzazione del transfert e delle emozioni che intervengono nell'incontro clinico. Sappiamo che la neutralità deriva invece dalla possibilità di sperimentare le emozioni con sufficiente libertà, in modo da potersi rendere conto di esse, di quali siano, di ciò che possono dirci della comunicazione che stiamo vivendo con il paziente. In analisi le cose sono ancor più radicali. In essa il transfert non solo non viene evitato, ma si dispongono regole e modalità per consentire che esso emerga e divenga, nel tempo, un aspetto essenziale della propria esperienza di sé e del contatto con l'altro. Le regole e il setting analitico servono a tutelare il paziente dall'abuso, ma al contempo a consentire l'incontro con gli aspetti di cui pensiamo consista l'esperienza e la vita emotiva della persona.

Direi allora che *il rischio etico a cui siamo esposti nel lavoro di cura è duplice: da un lato è quello dell'infrazione dell'astinenza, dall'altro quello di un'astensione dal sentire che impedirebbe di esporsi all'enactment comunicativo che può mettere in contatto con il vero problema del paziente.* La responsabilità del curante sta nell'essenziale rispetto dell'altro, ma si tratta di un rispetto fondato sulla necessità di non perdere il contatto con il sentire a cui l'incontro con l'altro lo espone.

In questo, facendo tutte le dovute proporzioni, la posizione dell'analista è paragonabile a quella della paziente a cui abbiamo accennato. Forti di molte ragioni tecniche e di tanti assunti teorici, come curanti tendiamo a immaginare un sentire regolamentato rispetto al quale cerchiamo di risultare attrezzati e saldi nella nostra identità. Ma ciò che potrà essere regolamentato è soltanto l'agire, che viene a rappresentare in quest'ottica il tentativo di disfarsi del sentire. Anche noi, come la paziente, cerchiamo di dotarci di attrezzature - magari non esibite e auspicabilmente meno protesiche - per difenderci dall'esposizione al sentire di cui il lavoro di cura consiste, pur con l'aspirazione a farlo in un modo utile e rispettoso.

Già nel 1959 Lacan aveva scritto che la psicoanalisi dovrebbe essere considerata *"un'etica, più che una psicologia"*, a sottolineare la sua irriducibilità a sola tecnica. Zoja in un libro molto recente dedicato all'etica psicoanalitica (2011) ribadisce questo pensiero sottolineando come *"Il divenire coscienti non è tanto un espediente tecnico, ma un fine etico"* che si coniuga con la realtà del sentire a cui siamo esposti. L'etica non è dunque *"un espediente per dare rispettabilità alla professione, ma una presenza originaria"* che sta *"al cuore dell'esperienza analitica"*.

Completarei queste affermazioni, ampiamente sottoscrivibili, sostenendo che al cuore dell'analisi stanno l'etica e la sessualità.

Nelle pagine seguenti cercherò di chiarire questo concetto sostenendo che la sessualità rappresenta, con l'etica, ciò che nel lavoro di cura non è riducibile alla tecnica. Discuteremo in particolare l'idea che il rapporto fra noi, nel momento in cui ci pensiamo come curanti, e loro, l'oggetto del nostro studio e della nostra cura, i pazienti, prima ancora che tecnico sia un rapporto di carattere sostanzialmente etico, dove per "etico" intendiamo ciò che ha a che fare con i limiti del nostro conoscere e con la portata che questi limiti hanno per la cura.

La relazione fra l'etica e i limiti del linguaggio

"Se osservo ciò che l'etica veramente dovrebbe essere – dice Wittgenstein in una conferenza del 1929 – mi sembra evidente che nulla di ciò che noi potremmo pensare o dire sarebbe *la cosa*". Analizzando l'impossibilità di fornire una definizione esauriente dell'etica, Wittgenstein prosegue dicendo: *"la mia tendenza e, io ritengo, la tendenza di tutti coloro che hanno mai cercato di scrivere o di parlare di etica o di religione, è stata di avventarsi contro i limiti del linguaggio. Quest'avventarsi contro le pareti della nostra gabbia è perfettamente, assolutamente disperato. L'etica, in quanto sorga dal tentativo di dire qualcosa sul significato ultimo della vita, il bene assoluto, l'assoluto valore, non può essere una scienza. Ciò che dice non aggiunge nulla, in nessun senso, alla nostra conoscenza. Ma è un documento di una tendenza dell'animo umano che io personalmente non posso non rispettare profondamente e che non vorrei davvero mai, a costo della vita, porre in ridicolo"* (sottolineature, qui e nelle successive citazioni, mie).

Le parole di Wittgenstein ci mostrano l'impossibilità di ingabbiare l'etica in precetti o paradigmi; alludono alla nostra fantasia di poter andare oltre i limiti del linguaggio, di conseguire cioè una sapienza che ci collochi in una zona *sicura* (da: *sine cura...*), al di là dell'esperienza. Affacciandoci sui limiti del linguaggio, dunque sui nostri limiti, l'etica spalanca un versante in cui riconosciamo il valore della *testimonianza*, il valore "*documentale*" di questa "*tendenza dell'animo umano*" che Wittgenstein indica come un intento etico di cui ci mostra i limiti, ma anche l'appassionata irrinunciabilità.

Per dirla con l'epistemologia heisenberghiana, non è possibile andare oltre la costante di Planck nel determinare contemporaneamente la velocità e la posizione di una particella subatomica, perché essa segna un limite naturale. Oltre quel limite si potrà andare, ma solo con gli strumenti dell'intuizione, della fantasia – a quel

punto legittimati dalla consapevolezza di un limite riconosciuto, che ne consente e in un certo senso ne comporta l'uso (cfr. T. Xuan, 1998).

Quando si parla di linguaggio si tende a pensare ad una riflessione speculativa distante dalla clinica o dalla concretezza dell'esperienza. Questo a mio avviso non accade se, come ha scritto Ogden a proposito di un suo lavoro (1997), piuttosto che cercare di andare *oltre* il linguaggio tentiamo di guardare *dentro* di esso.

Cosa vuol dire, per noi, l'espressione: "limiti del linguaggio"? Che significato ha per il lavoro che facciamo? Proviamo a considerare il concetto di controtransfert. Tutti noi sappiamo che è uno strumento fondamentale. È un concetto estremamente prezioso per la pratica analitica e psicoterapeutica. Eppure, il concetto di controtransfert non è la stessa cosa *del* controtransfert. È un concetto, una parola; qualcosa cioè che ha un valore nominale. Questo significa che non è impossibile, e che anzi è probabile, che per quanto noi conosciamo questo concetto e sappiamo maneggiare questo strumento, possiamo facilmente travisarne il senso. Indica che occorre una formazione specifica, approfondita, per sperare di dare a quel concetto un valore sostanziale nella pratica. Faccio questa considerazione per dire quanto una formazione psicoanalitica debba esitare in un assetto fondamentalmente etico perché non c'è "tecnica" che possa metterci completamente al riparo dall'incontro con l'altro, con il transfert, con la verità intima dell'esperienza. C'è tecnica, naturalmente, ed è qualcosa a cui possiamo appoggiarci e che possiamo utilizzare in modo applicativo, ma di fronte all'esperienza bisogna essere disposti a mettersi in gioco, senza rinunciare alle competenze che si sono acquisite in anni di pratica, sapendole altresì esposte alla singolarità di ciascun caso, di ciascuna seduta.

Linguaggio e teleologia

Come racconta Carofiglio nel suo libro *"La manomissione delle parole"* (2010), negli anni Cinquanta l'antropologo Bob Levy tentò di individuare la ragione dell'altissimo numero di suicidi registratisi a Tahiti. Levy scoprì che i tahitiani avevano le parole per indicare il dolore fisico, ma non quello psichico. *"Non possedevano il concetto di dolore spirituale, e pertanto quando lo provavano non erano in grado di identificarlo. La conseguenza di questa incapacità, nei casi di sofferenze intense, era spesso il drammatico cortocircuito che portava al suicidio."* Vediamo qui un esempio molto significativo dell'importanza e dell'utilità delle parole. La loro importanza e utilità si articola però con un altro aspetto. Si potrebbe dire infatti che se c'è qualcosa che contraddistingue le parole è anche il loro non esaurirsi nella loro "utilità". Esse sono tanto importanti anche perché in qualche modo trascendono sempre la loro

necessità. Sovrabbondano, eccedono rispetto al compito di corrispondere a una data cosa, evocandone di sempre nuove e sfuggenti. Anche questo aspetto è importante: riguarda il fatto che se da un lato le parole sono necessarie alla cura, dall'altro occorre cura nell'uso delle parole. Pensiamo, ancora con Carofiglio, a "1984", il famoso romanzo di Orwell in cui il regime di Oceania alterava appositamente non solo la verità della storia, ma anche il linguaggio, attraverso la creazione della "neolingua". Uno degli strumenti fondamentali della neolingua era appunto che "di nessuna parola di cui si potesse fare a meno, fosse tollerata l'esistenza". Per "controllare" occorre infatti "ridurre", colpire quell'aspetto delle cose (in questo caso delle parole) che le rende non limitabili al loro solo uso funzionale. La ricchezza e la libertà delle parole rappresenta insomma un pericolo perché non consente di assegnare ad esse un senso ordinato secondo il loro scopo, nel mondo e dentro di noi. "1984" può essere riletto come una metafora di ciò che rischia di succedere intorno a noi, ma anche "in" noi: della nostra tendenza conoscitiva a perseguire più o meno consapevolmente un controllo su ciò con cui siamo in relazione. È come se tanto individualmente quanto nelle nostre istituzioni e nei nostri modi di conoscere avessimo molta paura di ciò che non risponde ad uno scopo che lo giustifichi. In una parola: di ciò che non è "teleologico".

Teleologia e sessualità

Nell'"Introduzione alla Psicoanalisi" Freud segnala come la sessualità infantile cominci quando il neonato che viene allattato al seno prenda a fare qualcosa che non coincide col solo intento della suzione o del nutrimento. Il neonato si rapporta con il seno ricevendone un indispensabile nutrimento primario ma anche sperimentandolo, sperimentandosi nel contatto con esso, cominciando virtualmente a giocare e a poterne trarre in questo modo un nutrimento in senso più ampio.

In diversi passaggi degli scritti di Freud la sessualità rivela come caratteristica essenziale il suo non essere riducibile a uno scopo. Si potrebbe dire, in quest'ottica, che la sessualità infantile, che certamente non è riproduttiva e che dunque non può risolversi in questo scopo che la giustifichi se non in una prospettiva di sviluppo, se non viene impedita nel suo essere naturalmente ricreativa (il suo poter divergere da quel dato scopo, il suo coincidere con il poter giocare), risulta procreativa nella sua portata e creativa nella sua essenza.

Come scrive Freud nel 1908: "la pulsione sessuale [...] mette enormi quantità di forze a disposizione del lavoro di incivilimento, e ciò a causa della sua particolare qualità assai spiccata di poter spostare la propria meta senza nessuna essenziale

diminuzione di intensità. Chiamiamo facoltà di sublimazione questa proprietà originaria di scambiare la meta originaria sessuale con un'altra..."

In questo passo, su cui vale la pena di soffermarsi approfonditamente, la sublimazione è indicata come una proprietà *originaria* (termine che viene ribadito nell'aggettivazione che Freud utilizza per la meta: la "meta *originaria* sessuale"). Senza nulla togliere alla complessità della sublimazione, che richiederebbe spazi ampi di trattazione, possiamo dire che la sessualità ha una naturale inclinazione sublimativa, comprendendo in sé tanto la meta originaria sessuale quanto la tendenza e la capacità, altrettanto originarie, di spostarsi da essa. Se distinguiamo l'accezione analitica della sessualità dall'uso descrittivo del termine che indica soltanto un'area tematica, vediamo dunque come la sublimazione non sia desessualizzante: essa non comporta diminuzione di intensità della pulsione sessuale. A meno che non venga usata come una difesa rivolta a questo scopo, ma in questo caso staremmo descrivendo un fenomeno e dobbiamo stare attenti a non confondere la descrizione di un fenomeno (che possiamo rappresentarci come un mattoncino) con la teoria (che è invece la casa costruita con i mattoni). Questa duplicità fra mattoncino e edificio la si ritrova in molti concetti freudiani, ed è una caratteristica di ogni prassi di studio e di conoscenza. In Freud (1925) abbiamo ad esempio un concetto di *rimozione* inteso come meccanismo di difesa, ma anche il concetto di *rimozione originaria* che invece attiene al costituirsi dell'apparato psichico, alla sua possibilità di strutturarsi, di consentire l'esistenza di aspetti inconsci distinguibili da quelli coscienti (cfr. Mangini, 2009). Analogamente, la sublimazione può essere usata difensivamente ma rappresenta anche una possibilità, una *facoltà* la chiama Freud, *originariamente* implicita nella sessualità. Nel passo che abbiamo citato la sessualità viene descritta come naturalmente portata a scambiare la sua meta con un'altra, in ragione di questa tendenza *originaria* che contribuisce a definirne la natura e la pulsione sessuale viene pensata come ciò che "mette enormi quantità di forze a disposizione del lavoro di incivilimento".

Civilizzazione e conformismo

Sul piano della realtà sociale, dei fatti umani, è difficile immaginare una civiltà che non conosca ampi e profondi conformismi; che non si regga su di essi comportando burocrazie e parti insterilite, come accade in molte istituzioni. Ma sul piano della teoria, e secondo me anche della chiarezza, dobbiamo sostenere che la civiltà e il conformismo sono due cose ben distinte. Evolutivamente la civilizzazione è

pensabile come il risultato di una pulsionalità che abbia potuto esprimere la sua disposizione originaria, il suo potersi spostare dalla meta sessuale originaria verso un'altra meta, in una sorta di oscillazione fra due capi articolari che consentono un movimento psichico fondamentale. Essa rappresenta una tendenza dello psichico a cui la spinta sessuale contribuisce in modo decisivo, ed è pensabile come una espressione, magari anche fortuita, della sessualità. Il conformismo ci appare invece come una difesa *dalla* sessualità e dal piacere di potersi esprimere liberamente, dalla pienezza della propria individualità. Mi pare difficile altresì eleggere a rappresentanti del piacere le condotte cosiddette "trasgressive". Anch'esse si basano sul principio secondo cui conformismo e civiltà sarebbero la stessa cosa, per cui per non ricadere nell'uno sarebbe necessario rigettare l'altra.

Un altro modo di scambiare il conformismo con la civiltà è ravvisabile nel terrore delle differenze e nell'idea che osteggiando l'eterogeneo si difenda la civiltà. Mi pare che questa idea, facilmente coglibile sul piano sociale nelle culture etero- ed omofobiche, sia presente anche nel tentativo di espungere da sé la *propria* eterogeneità: nel bisogno di sentirsi parti di un gruppo e di un pensiero di gruppo a cui si tende a delegare il proprio.

La compiacenza conoscitiva

Nel 1915 la mortalità dei bambini sotto ai due anni negli orfanotrofi degli Stati Uniti era quasi del 100% (Wallenstein, 2011). Questo dato, così impressionante, portò all'adozione di misure correttive, nella maggior parte dei casi consistenti nell'incentivare l'allattamento da parte di balie. In questo modo si ridusse di un poco la mortalità che però restò alta anche negli istituti che avevano il cibo e le cure mediche migliori. Come scrive Wallenstein: "*Il punto era: perché?*".

A quell'epoca i medici e i genitori più attenti alle mode del momento erano affascinati dal L. E. Holt, famoso professore di pediatria alla Columbia University, che raccomandava di allevare i bambini senza cullarli, e che i genitori dovessero tenerli in braccio il meno possibile. H. Chapin e altri ricercatori notarono invece che gli istituti che per problemi di bilancio affidavano temporaneamente qualche bambino a delle famiglie esterne erano quelli con meno casi di marasma. "*L'ovvia conclusione fu che il maggior contatto fisico – i bambini venivano presi in braccio, cullati, massaggiati, coccolati e lavati con tenerezza – sembrava avere un impatto positivo sulla salute dei bambini in affido temporaneo*". Quando fu adottata questa nuova linea la mortalità cominciò a ridursi drasticamente.

Porto questo dato non tanto per stigmatizzare l'affermazione di Holt secondo cui i bambini dovevano essere tenuti in braccio il meno possibile, quanto per provare a pensare la straordinaria *compiacenza* con cui un pensiero del genere venne adottato dagli istituti e dalle persone che ci lavoravano, diventando una pratica e producendo gli effetti che abbiamo detto. Parlo di "compiacenza" anche per una ragione tecnica, perché è un concetto usato da Winnicott (1963) per indicare quegli aspetti di "*falso sé*" che pertengono alla clinica, che comprendono però anche un "*falso sé sano*" (Winnicott 1963; Abram, 2007), inteso come una parte necessaria alla capacità dell'individuo di vivere in un ambiente sociale. In Winnicott la compiacenza rappresenta il rischio di uno sviluppo che si cristallizza intorno a un nucleo conformistico, rappresentando allo stesso tempo un aspetto che si articola con le difficoltà evolutive dell'individuo. Da un punto di vista conoscitivo la compiacenza ci appare come la tendenza inconsapevole ad assegnare a qualcosa di esterno a noi, che supponiamo oggettivabile, un primato di valore e di significato che ci esenti dalla responsabilità del contatto con ciò con cui siamo in relazione, in ragione di un profondo e misconosciuto bisogno di delega. Si tratta di una limitazione della nostra responsabilità verso l'altro da cui ci difendiamo per timore di un contatto eccessivo, che sul piano interno esprime anche la difficoltà a consentirsi di poter pensare con sufficiente indipendenza e libertà. La stessa parola "com-piacenza" indica qualcosa che a che fare con il piacere, ma non si tratta di un piacere che si vuole raggiungere in ragione di un desiderio. Essa piuttosto rappresenta un assetto intra e intersichico che informa la diffusa attitudine umana a sposare un assunto dove questo prometta una "certezza" a cui potersi appoggiare, manifestando un tipo di attaccamento in cui più c'è delega e più ci si sente conformi; in cui ci si sente "giusti" perché in qualche modo "obbedienti".

La capacità di pensare come funzione etica

Questi aspetti hanno ricevuto un'attenzione indiretta, ma approfondita, nella riflessione sulle drammatiche vicende dei totalitarismi che hanno contraddistinto il secolo scorso, che non smettono di interrogare la nostra coscienza etica. Come ha scritto Hanna Arendt in "Alcune questioni di filosofia morale", un testo che, letto con uno sguardo analitico, esplora indirettamente il rapporto fra trauma e pensiero, il fatto che deve assumere rilevanza etico-filosofica non sta tanto nell'esistenza dei criminali che hanno ideato e commesso intenzionalmente il male, poichè questi sono sempre esistiti. Esso è rappresentato piuttosto dal gran numero di persone che in quel drammatico periodo "*agirono, come in altre occasioni, semplicemente in*

conformità a quella che da sempre ritengono la virtù per eccellenza, la millenaria virtù dell'obbedienza" (Forti, 2006). "Per gli esseri umani – scrive Arendt – pensare a cose passate significa muoversi nella dimensione della profondità, mettere radici e acquisire stabilità in modo tale da non essere travolti da quanto accade – dallo Zeitgeist, dalla Storia, o semplicemente dalla tentazione. Il peggior male non è dunque il male radicale, ma è un male senza radici". Potremmo dire, con Bolognini, quel male che consiste "in una perdita di contatto con la propria umanità" (2007).

La capacità di pensare, di recuperare il contatto con le proprie radici, di muoversi nella dimensione della profondità, diventa in questa prospettiva una funzione etica fondamentale. Per Arendt, che rivisita in questo la tradizione socratica e aristotelica, il pensiero è un'attività che ha un valore in sé stessa e che, come tale, produce effetti morali, trasformando chi pensa in "qualcuno, in una persona". Mentre l'azione mira a uno scopo e si esaurisce nel suo tendere a questo, il pensiero, inteso come attività, non si identifica con il raggiungimento di un obiettivo e col senso giustificativo che questo le assegnerebbe perché trova un valore, e, direi, un piacere, nel suo stesso realizzarsi come espressione dell'individualità della persona.

Trovo in queste considerazioni arendtiane un'importante vicinanza con il pensiero analitico, in particolare con quegli aspetti del pensiero di Bion e di Winnicott che sono stati ripresi e sviluppati da Ogden. Si potrebbe dire che quasi in ogni testo che ha scritto (Ogden 1988; 1997; 2007; 2009. Ogden e Gabbard, 2010), questo autore ci ha mostrato che il vero scopo dell'analisi non è tanto la risoluzione del sintomo, quanto il raggiungere l'ampiezza e la verità dell'esperienza emotiva; che in un'analisi si tratta di recuperare la capacità di pensare ciò che ancora non era stato possibile pensare, di sognare ciò che ancora non era stato possibile sognare.

La capacità di ristabilire un contatto con noi stessi, di non sottrarci ad una attività gratuita come quella della libertà associativa e, sul versante opposto, dell'attenzione fluttuante; l'opportunità di svincolarsi dalla teleologia del sintomo non perché non ci stia a cuore la salute della persona, ma perché pensiamo che in analisi sia in gioco qualcosa di più ampio della singola "guarigione", diventano elementi centrali dell'integrità che il lavoro analitico cerca di rendere possibile e praticabile.

Un paziente in analisi, dopo essere riuscito a fare una cosa che da tanto tempo desiderava e che considerava molto difficile, con una persona a cui tiene molto, inizia la seduta successiva dicendo con estrema rabbia e determinazione: "Adesso basta! Non voglio più (si riferisce in particolare ad un suo sintomo) parlare d'altro che del mio problema! Io non vado più avanti se prima non troviamo un modo di risolverlo!"

Che sia la chimica più dura o andare da uno sciamano, o non so cos'altro, ma basta! Non posso più vivere così, devo trovare un modo quale che sia, che non può essere aspettare i tempi dell'analisi!". Alla fine della seduta quello che sentiamo io e il paziente è però che è proprio questo che sta avvenendo. Siamo "aspettando". Siamo cercando di reggere le emozioni e il contatto che sentiamo nell'essere qui, insieme. Siamo facendo qualcosa che ha un valore già in sé, e non per il risultato che produrrà. Così, dopo aver percepito nel suo discorso un uso insistito della parola "aspettare", gli dico: "Aspettare, per lei, significa sentire che si sta bene insieme. Che è possibile che qualcuno sia contento di stare con lei, e che ci sta bene. Una cosa che non ha mai sentito fosse possibile". A queste parole, sommessamente, il paziente si mette a piangere. Poco dopo è ora di salutarci e il commiato è davvero diverso dall'inizio della seduta. È caldo e semplice. Anch'io sento tristezza, ma la sensazione è che ci siamo parlati. Che siamo stati in contatto.

Piacere, contatto, movimento

Come ha scritto Bencivenga (2012) - un filosofo che ha dedicato un libro molto recente al tema del piacere - anche da un punto di vista biologico ogni attività, "ogni azione eseguita e goduta per sé stessa è un lusso, uno svoločo gratuito, un'evasione dal carcere dell'efficienza e della strumentalità". Ma si tratta di un lusso irriducibile, che ha luogo "perché siamo più che biologia; o se si preferisce perché la biologia è capace di trascendere sé stessa, le cellule e gli organi sono capaci di modalità di funzionamento che non hanno più un senso solo cellulare o organico. Sono capaci di costituire individui la cui vocazione sia mostrarsi reciproco affetto e in grazia dell'affetto che si scambiano inventarsi e reinventarsi costantemente". Scrive ancora questo autore, con parole che mi sembrano vicine alla nostra esperienza clinica: "È la cura che abbiamo ricevuto a consentirci di entrare con altri in nuovi rapporti di cura ed eventualmente d'amore, estendendo il raggio della fiducia e dell'agire e del piacere che essa rende possibile. La sua efficacia è resa evidente dalla sua assenza: chi non ne è mai stato oggetto giace inerte, incapace del più piccolo movimento".

Diverse ricerche neurobiologiche hanno segnalato il ruolo svolto dal piacere nello sviluppo del cervello umano, e hanno mostrato come la spinta dei bambini a compiere esperienze piacevoli sia tesa biologicamente verso la possibilità di sviluppare le funzioni cerebrali più complesse (Wallenstein, 2012). In particolare è la comparsa precoce delle sensazioni tattili e motorie ad essere considerata fondamentale per un corretto sviluppo delle altre parti del sistema nervoso. Manifestandosi così presto, tali capacità sensoriali diventano "responsabili

dell'organizzazione degli altri sistemi sensoriali e motori" e rappresentano un'attitudine primaria che concorrerà a consentire le possibilità dello sviluppo neuroevolutivo. Pongo in rilievo che il *tatto* e il *movimento* sono le capacità sensoriali che si sviluppano per prime, e *sono dotate di un piacere intrinseco* che ne rinforza la ricerca. Si tratta di ciò che i neurobiologi definiscono una "*preferenza edonica*", un'attitudine paragonabile a quel desiderio per le sostanze zuccherine che sembra averci portato evolutivamente a sviluppare sistemi di ricerca e di coltura di ciò che potesse rifornircene, sino a vedere la nascita delle prime tribù stanziali, quelle cioè capaci di procurarsi cibo e nutrimento grazie allo sviluppo dell'agricoltura. In realtà sembra che questi fenomeni epocali siano imputabili a ragioni ancora più prosaiche, e cioè alla scoperta che i cereali che *rimanevano lì*, fermentavano e producevano sostanze alcoliche. Come notato da Wallenstein (2009), tutto sarebbe partito insomma...dalla "birra"!

Ma le preferenze edoniche hanno la caratteristica di non sparire col tempo. In quanto legate al piacere *intrinseco* che le accompagna, esse non si esauriscono con la loro funzione. Così il nostro bisogno di contatto e di movimento può accoppiarsi facilmente con altre preferenze edoniche e può "*incoraggiare comportamenti inadeguati come le dipendenze, o la ricerca del brivido e così via*". La neurobiologia deve e può qui reincontrare la clinica psicoanalitica, per pensare come questo processo intervenga in determinate condizioni, come in quelle dipendenze in cui, come ha detto la paziente che abbiamo citato all'inizio, bisogna *congelare il proprio sentire*, perché altrimenti ci si sente esposti a parti così poco integrate da produrre un'angoscia insostenibile ogni volta che si avverta la possibilità di un contatto.

Un'ipotesi di lavoro sul concetto di "movimento"

Come ha scritto Green in "Idee per una psicoanalisi contemporanea" (2004): "*Non vi è riflessione sul processo analitico che non parta dall'esame della sua unità fondamentale: la seduta analitica*". A fronte dei tanti modi in cui possiamo leggere il lavoro che in essa si svolge, nei diversi modelli teorici a cui ci ispiriamo "*il riferimento al lavoro della seduta mostra che non abbandoniamo mai la preoccupazione di seguire l'espressione di un processo trasformativo, sulla base delle relazioni dell'intrapsichico e dell'intersoggettivo, e della doppia prospettiva del transfert sulla parola e del transfert sull'oggetto. Questo lavoro di trasformazioni si compie esso stesso sotto gli auspici di tali contraddizioni. L'analizzando è diviso tra il desiderio di lasciare che si esprima in lui quel che ha di più intimo e di meno sbarrato dalla censura mentre, al contempo, la sua parola cade sotto i colpi del timore che ciò che*

di lui si esprime sia oggetto di rifiuto da parte dell'analista, ovvero di sanzione, sulla base dei modelli del passato che sono stati interiorizzati".

Nella prospettiva neuroevolutiva il "contatto" e il "movimento" sono pensati come elementi costitutivi dello sviluppo individuale, dotati di un piacere intrinseco che possiede i requisiti per promuovere questo sviluppo. Propongo allora di considerare un'equivalenza fra questa prospettiva e le nostre riflessioni su ciò che accade nella seduta analitica, intesa, come dice Green, come "unità fondamentale".

Il "contatto", e in particolare il "movimento", inteso come *attività* e non come *azione*, mi sembrano elementi *originariamente* in gioco nella seduta analitica: per il piacere che li motiva; perché riflettere su di essi è un modo di pensare il *nostro* essere "*infans*" nell'esperienza che viviamo in seduta come pazienti e anche come analisti alle prese con la realtà del sentire; per la loro attinenza a quella possibilità di riprendere lo sviluppo interrotto dal trauma, o dalle organizzazioni che si sono cristallizzate intorno ad esso, che nella pratica analitica è sempre in gioco.

(segue altro materiale clinico omesso dalla stampa per ragioni di riservatezza)

Bibliografia

- Abram J. (2007) *"The Language of Winnicott. A dictionary of Winnicott's use of words"*. Karnac, second edition, 2007. *Il linguaggio di Winnicott*. Dizionario dei termini e dei concetti winnicottiani, Franco Angeli Ed., Milano 2002
- Amoroso L. (1993) *A.G. Baumgarten, I. Kant. Il battesimo dell'estetica*. Edizioni ETS, Pisa, 1993
- Amoroso L. (2000) *Ratio & Aesthetica. La nascita dell'estetica e la filosofia moderna*. Edizioni ETS, Pisa, 2000
- Arendt H. (1965-1966) *Alcune questioni di filosofia morale*. Einaudi, Torino, 2006
- Bencivenga E. (2012) *Il piacere. Indagine filosofica*. Laterza, Bari, 2012
- Bobin C. (2002) *Elogio del nulla*. Servitium ed., Gorle, BG, 2002
- Bolognini S. (2007) *Piacere, Maestria e Legittimazione narcisistica: i punti cardinali della perversione*. Giornata di studio su "Il legame perverso", Centro psicoanalitico di Bologna, 10 Nov. 2007
- Cantelli G. (1986) *Mente, corpo, linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*. Sansoni, Firenze, 1986
- Carofiglio E. (2010) *La Manomissione delle Parole*, a cura di Margherita Losacco, Rizzoli, Milano, 2010
- Forti S. (2006) *Premessa* a H. Arendt, "Alcune questioni di filosofia morale", op. cit., p. V-IX
- Forti S. (2012) *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*. Feltrinelli, Milano, 2012
- Freud S. (1908) *La morale sessuale civile e il nervosismo moderno*. OSF, vol. 5, Boringhieri, Torino, p.416, 1972
- Freud S. (1915) *Introduzione alla Psicoanalisi*. OSF, vol. 8, Boringhieri, Torino, p. 471; p. 479, 1976
- Freud S. (1925) *Inibizione, Sintomo, Angoscia*, OSF, vol. 10, Boringhieri, Torino, 1978
- Freud S. (1929) *Il Disagio della Civiltà*, OSF, vol. 10, Boringhieri, Torino, 1978
- Gabbard G., Lester E. (1995) *Violazioni del setting*. Cortina ed., Milano, 1999
- Green A., (2002) *Idee per una psicoanalisi contemporanea*. Cortina ed. Milano, 2004
- Lacan J. (1959-1960) *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*. Piccola Biblioteca Einaudi, Torino, 2008, p. 42
- Mangini E. (2009) *Sulla rimozione originaria*. Riv. Di Psic., 55, 281:302
- Molinari S. (2012) *Invarianti nel lavoro di cura*. Seminario al Centro Psicoanalitico di Bologna, non pubblicato

- Ogden T.H. (1988) Misrecognition and the fear of not knowing. *Psychoanal. Q.*, 57. 643:666
- Ogden T.H. (1997) *Some Thoughts on the Use of Language in Psychoanalysis*. *Psychoanal. Dial.* 7:1-21
- Ogden T.H. (2007) *On talking-as-dreaming*. *Int.J.Psycho-Anal.* 88. 575-589
- Ogden T. H. (2009) *Riscoprire la Psicoanalisi*. CIS ed., Milano, 2010
- Ogden TH. & Gabbard G. (2010). *The lure of the symptom in psychoanalytic treatment*. *J. Amer. Psychoanal. Assn.*, 58, 3, 533-544
- Wallenstein G. (2009) *L'istinto del piacere*. Edizioni Dedalo, Bari, 2011
- Winnicott D. W. (1963) *Morals and Education*. In: "The Maturational Processes and the Facilitating Environment". Hogarth, London, 1965
- Wittgenstein L. (1929-1230) *Conferenza sull'Etica*. in: *Lezioni e Conversazioni*, Adelphi, a cura di Michele Ranchetti, Milano, p. 10-18, 2005
- Xuan T. T. (1998) *Il Caos e l'Armonia, bellezza e asimmetrie del mondo fisico*, Dedalo, Bari, 2000
- Zoja L. (2011) *Al di là delle intenzioni. Etica dell'analisi*. Bollati Boringhieri, Torino.