

**«NON, VOUS N’ETES PAS COUPABLE»
RISPONDERE AL DOLORE INTOLLERABILE CON PAUL RICOEUR E SÀNDOR
FERENCZI**

**«NON, VOUS N’ETES PAS COUPABLE»
ADDRESSING INTOLERABLE PAIN WITH PAUL RICOEUR AND SÀNDOR
FERENCZI**

di Giulia Zaccaro

Università degli Studi di Perugia

giulietta.zaccaro@gmail.com

Abstract

Questo articolo si propone di interrogare il rapporto di Paul Ricoeur con la psicoanalisi, e in particolare il suo allontanamento da Freud. Il pensiero freudiano per Ricoeur rimarrebbe vittima di quella "cultura della colpa" che egli pretende di decostruire. Ricoeur si rivolge, da un certo punto in poi del suo itinerario filosofico, non più alla teoria ma all'esperienza psicoanalitica e alla relazione di transfert, soprattutto per quanto riguarda il lavoro del lutto e della melanconia. A partire da questo cambio di passo, muovendoci verso quella che il filosofo chiama "cultura della compassione", ci siamo proposti di interrogare altri stili analitici, in primo luogo quello di Sandor Ferenczi, chiedendo a noi stessi e a Ricoeur quale ruolo possano ricoprire le risorse affettive della bontà, della compassione e del riconoscimento reciproco all'interno di un trattamento analitico con pazienti vittime di traumi infantili.

This article aims to interrogate Paul Ricoeur's relationship with psychoanalysis, and in particular his estrangement from Freud. Freudian thought for Ricoeur would remain a victim of the 'culture of guilt' he claims to deconstruct. Ricoeur turns from a certain point onwards in his philosophical itinerary no longer to theory but to psychoanalytic experience and the transference relation, especially with regard to the work of mourning and melancholia. Beginning with this change of pace, moving towards what the philosopher calls a 'culture of compassion', we set out to interrogate other analytic styles, primarily that of Sandor Ferenczi, asking ourselves and Ricoeur what the affective resources of goodness, compassion and mutual recognition might be within an analytic treatment with patients who are victims of childhood trauma.

Keywords

bontà; colpa; trauma; riconoscimento reciproco; compassione

goodness; guilt; trauma; mutual recognition; compassion

Forse altri saprebbero trovare le parole che servono per convincere, per rappacificare. Io le ignoro quelle parole. E comprendo tutto il senso nascosto dell'espressione, ormai divenuta banale, «essere in comunione», perché è vero che questo dolore io lo rendo comune.

G. Bernanos, *Diario di un curato di campagna*

I. L'intollerabile

«Soltanto ciò che ha significato redime»¹ scrive Carl Gustav Jung ne *I rapporti della psicoterapia con la cura d'anime*. L'atto di significare e di simbolizzare rende «soportabili molte cose, forse tutto»,² persino la sofferenza ingiusta, cioè quel dolore innocente dinnanzi al quale ogni visione ingenuamente etica e retributiva del male non può che infrangersi, come si infrange davanti al grido di Giobbe o alla follia d'amore del Servo Sofferente isaitico. Anche Paul Ricoeur vede nell'intreccio tra senso e sofferenza la possibilità di far fronte a ciò che ne *Le Scandal du mal* egli chiama «le non devoir-êre»:³ la sofferenza ingiustificabile di cui il trauma precoce è forse la figura più emblematica. Qui «la passività del soffrire se stessi diventa indiscernibile dalla passività di essere-vittima dell'altro da sé»,⁴ come si legge nell'ultimo studio di *Sé come un Altro*. Per il filosofo francese – e prima per Fëdor Dostoevskij e Sàndor Ferenczi –, il bambino racchiude in sé il destino dell'uomo come vittima, un destino che interseca certo quello dell'uomo colpevole, senza che ci sia però alcuna corrispondenza e proporzione tra la sofferenza e la colpevolezza.⁵ L'ingiustificabile è infatti questa stessa sproporzione a cui corrisponde una speranza che non supera, ma affronta, che non riconcilia, ma consola.⁶ Ma qual è il tempo e quale il luogo dove l'«ingiustificabile» può incontrare un nuovo sguardo e un'inedita accoglienza tali da restituirgli la verità della propria singolarissima storia e dunque la sua «aurora di senso»,⁷ prendendo ancora a prestito le parole di

¹ C. G. Jung, *I rapporti della psicoterapia con la cura d'anime*, in *Opere* vol. 11, trad. it. E. Schanzer, L. Aurigemma, Torino, Bollati Boringhieri, 2015, p. 5914 (ed. Kindle).

² C. G. Jung, *Ricordi, Sogni, Riflessioni*, trad. it. G. Russo, Milano, Rizzoli, 1998, p. 5759 (ed. Kindle).

³ P. Ricoeur, *Le Scandal du Mal*, *Esprit* 2005, p. 110, «Le mal, c'est ce qui est et ne devrait pas être, mais dont nous ne pouvons pas dire pourquoi cela est. C'est le non devoir-êre».

⁴ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, trad. ita. D. Iannotta, Jaca Book, Milano, 2015, p. 435.

⁵ P. Ricoeur, *Histoire et Vérité*, Paris, Editions du Seuil, 1955, p. 6107 (ed. Kindle).

⁶ *Ivi*, p. 6150.

⁷ P. Ricoeur, *Della Interpretazione: saggio su Freud*, trad. it. E. Renzi, Milano, Il Saggiatore, 1979, p. 547.

Ricoeur? Come dare un'espressione simbolicamente adeguata, creativa e vitale al dolore intollerabile perché questi non scivoli nell'inferno gelido della melanconia, quindi nell'auto-distruzione o nell'anestesia, cioè nei tre modi di *patire* il dolore senza paradossalmente *soffrirlo*, interrogarlo e dargli storia e senso?⁸ «We become what we agree to suffer»⁹ scrive l'analista bioniano James Grotstein: se non si accetta di soffrire il dolore anche la via per patire la gioia e l'accadere della vita rimane una via sbarrata. Si rimane intrappolati in un vicolo cieco dell'anima senza poter né vivere né morire, orfani di senso e di racconto. E tuttavia, la disponibilità all'essere affetti e a "diventare" la verità del proprio patire, lasciandosi da essa trasformare, non va da sé: se il proprio dolore non tocca l'altro non lo si potrà mai comprendere e dunque supportare nel senso che abbiamo prima suggerito. Incarnare e narrare la verità della sofferenza non è un compito che può essere intrapreso in assenza di un altro ricettivo, presente e, soprattutto, testimone. Infatti, chi è stato vittima di un'ingiustizia estrema senza essere accolto o riconosciuto immagina di poter guarire solo «distruggendo il nemico medesimo»,¹⁰ cioè la vita stessa e con lei il desiderio di compassione, di legame e quindi di senso. Quando non si è mai potuto sperimentare la tenerezza e il calore dell'esistere, o se ne è stati allontanati troppo presto, vivere una vita incarnata, cioè vulnerabile ed esposta alla perdita, diventa impossibile: non resta altro che una «cupa emulazione della morte»,¹¹ nelle parole di Simone Weil. Tollerare di vivere ancora esige «uno sforzo di generosità da spezzare il cuore»¹² senza il quale l'unica alternativa sembra essere lo «sprofondare nel non essere o nel non voler più essere»,¹³ come scrive Sandor Ferenczi nel suo *Diario Clinico*. Non-esistere è infatti per Ferenczi l'estrema difesa a cui chi ha subito un trauma ricorre nel tentativo di proteggere

⁸ Si veda G. Ruggi, *Trasformazioni del dolore*, Milano, Franco Angeli, 2015, «Il dolore più grande è infatti quello di evitare il dolore stesso, perché ci riduce all'anestesia. La capacità dell'uomo di sopportare il dolore fa quindi la differenza e certi pazienti confondono il sentire il dolore con il soffrirlo, ma chi non riesce a sopportare il dolore non è capace neppure di "soffrire" il piacere (Bion, 1970, p. 77). Il dolore è quindi necessario, almeno nella misura in cui esso rappresenta il prezzo della nostra capacità di sentire e provare emozioni», p. 1309 (ed. Kindle).

⁹ J. S. Grotstein, *A beam of intense darkness*, New York, Routledge, 2007, p. 6316 (ed. Kindle).

¹⁰ S. Weil, *Iliade o il poema della forza*, in *Il libro del potere*, Milano, Chiarelettere, 2016, «Colui che è stato costretto dal nemico a distruggere dentro di sé ciò che la natura vi aveva riposto pensa di poter guarire solo distruggendo il nemico medesimo. Allo stesso tempo la morte dei compagni amati comporta una cupa emulazione della morte», p. 459 (ed. Kindle).

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ivi*, p. 482.

¹³ S. Ferenczi, *Diario Clinico*, trad. it. S.S. Tournon, Milano, Raffaello Cortina, 2004, p. 96.

la propria innocenza offesa da ogni possibile rinnovamento della ferita: è questa la grande intuizione che svilupperemo nell'ultima parte dell'articolo quando ricorreremo direttamente al materiale clinico. Chiediamoci ancora, quale può essere il luogo ospitale dove chi ha subito un simile dolore può ritrovare la gioia di vivere, una volta «chiusa la partita di ciò che è irrimediabilmente perduto»?¹⁴ Si può accogliere ciò che *malgrado tutto* il futuro ha ancora da offrire senza la pretesa di risanare la ferita e ritrovare così quel «coraggio di esistere» che per Ricoeur è l'unico rimedio alla melanconia? Come riaprire il tempo del possibile – il tempo del contingente, dell'incontro e dell'insperato – ed evadere dal presente eterno e senza significato del trauma, cioè «il regno del non esistente»,¹⁵ terrificante ed infinito per come lo definisce Wilfred Bion? E soprattutto, quale disposizione etica esige l'incontro con una sofferenza così estrema da mettere in crisi qualsiasi processo di simbolizzazione, rivelandosi come l'«incapacità di raccontare, il rifiuto di raccontare, l'insistenza dell'inenarrabile»?¹⁶ Il trauma precoce colpisce infatti lo sviluppo della creatività, provocando una «frattura nella continuità di vita»¹⁷ che inibisce la capacità simbolica e narrativa mentre la rimpiazza con ciò che Winnicott chiama «fantasticheria»,¹⁸ uno stato dissociativo desertificante sia il mondo esterno sia il mondo interno. Se il fantasticare non è altro che «a kind of melancholic self-soothing compromise»¹⁹ nelle parole di Donald Kalsched, come recuperare un uso dell'immaginazione e della parola che non sia al servizio dell'isolamento melanconico, e quindi una difesa contro la vita, ma al contrario, torni ad essere una pratica creativa e condivisa capace di sopportare e benedire la vita?

¹⁴ S. Ferenczi, *Note sul trauma*, in *Opere Volume IV*, trad. ita. M. Novelletto Cerletti, E. Ponsi Franchetti, L. Resele, P. Rizzi, Milano, Raffaello Cortina, 2002, p. 109.

¹⁵ W. Bion, *Attenzione e interpretazione*, trad. ita. A. Armando, Roma, Armando, 2010, p. 32.

¹⁶ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, p. 434.

¹⁷ D. Winnicott, *Gioco e realtà*, trad. ita. G. Adamo, R. Gaddini, Roma, Armando, 2013, p. 136.

¹⁸ *Ibidem*, p. 48.

¹⁹ D. Kalsched, *The Inner World of Trauma*, New York, Routledge, 1996, p. 35.

II. Perché la bontà?

Seguire il filo di queste domande significa per noi impegnarsi lungo la via tracciata da Paul Ricoeur nel breve ma importantissimo articolo *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia* per proseguirne poi il cammino ereditandone così la consegna. Per il filosofo infatti interrogare il dolore impone che si pensi di più e soprattutto che si pensi – o si immagini – *altrimenti*. Si tratta, insegna Ricoeur, di rendere «produttiva» l'aporia del male, cioè trasformare in più di senso, in più di pensiero e in più di azione la necessaria sconfitta che la speculazione subisce ogniqualvolta cerca di rendere astrattamente ragione della sofferenza. Ricoeur invita dunque a compiere un vero e proprio lavoro del lutto sull'onnipotenza illusoria del pensiero e sull'efficacia immediatamente salvifica dell'azione, anche dell'azione di cura, potremmo aggiungere noi. Una volta attraversato questo lutto ci è data però la possibilità di imboccare il sentiero incerto e mai garantito della «saggezza», l'unico lungo il quale si possono intravedere secondo Ricoeur «delle anticipazioni in forma di parabola di una condizione umana in cui, essendo soppressa la violenza, l'enigma della vera sofferenza, dell'*irriducibile* sofferenza, sarebbe messo a nudo».²⁰ Appena si varca la soglia della saggezza, rinunciando come abbiamo detto all'autonomia e all'autosufficienza del sapere sia esso filosofico, teologico, psicoanalitico, la domanda “Perché il male?” si trasforma e perde la sua astrattezza, si fa umile e diventa: “Perché io? Perché l'altro? Fino a quando? Cosa fare contro il male?”. Per la saggezza infatti ogni sofferenza è sofferenza in eccesso e ogni dolore è in anticipo su una parola che pretenda di spiegarlo o di consolarlo senza farsene toccare. E infatti, come mostra Simone Weil, tutte le volte che sentiamo gridare «Perché mi viene fatto del male?»²¹ è la prova che lì e non altrove vi è un'ingiustizia che non ha bisogno di «soluzioni»²² speculative, ma di «risposte»²³ affettive, partecipi, attente. Il lavoro del pensiero continua per Ricoeur nel registro del sentire. Infatti, se accettiamo di ascoltare la lingua sensibile della lamentazione e del pianto possiamo scorgere nell'altro sofferente

²⁰ P. Ricoeur, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, trad. ita. I. Bertoletti, Brescia, Morcelliana, 1993, p. 96.

²¹ S. Weil, *La persona e il sacro*, trad. ita. M. C. Sala, Milano, Adelphi, 2014, p. 6.

²² P. Ricoeur, *Il male*, p. 48.

²³ *Ibidem*.

l'icona di un'umanità spesso più sofferente che colpevole²⁴ ed espandere all'infinito i confini della propria pietà, persino rinunciando alla lamentazione stessa. Il tempo del perdono, che a sua volta rilancia il tempo del pensiero e della comprensione, può giungere solo se il pensiero saprà mettersi in ascolto dello scandalo della particolarità e dell'apparente opacità della testimonianza biografica non temendone l'«affectivité puissante». È lì, come insegna sempre Weil, che si incontra ciò che «ciò che è sacro in ogni uomo»²⁵ e dunque ciò che resiste sempre al male. È a questo nucleo sensibile e apparentemente incomunicabile che la saggezza vuole restituire il suono unico della sua voce e la potenza discreta del suo dire: se la «vittimizzazione»²⁶ costringe al silenzio e umilia la capacità di testimoniare, la saggezza fa spazio al pianto e a ciò che Ricoeur definisce «opacità impenetrabile al discorso».²⁷ Weil direbbe che la saggezza accorda alla vittima «uno sguardo davvero diverso da quello che si accorda agli oggetti».²⁸ Prestare questo sguardo è difficile quanto lo è per la vittima «la consapevolezza di essere ascoltato soltanto per compassione».²⁹ Quasi a confermare l'intuizione di Weil, Ferenczi nel suo *Diario Clinico* racconta di una paziente che dietro al vuoto interiore e al rifiuto di ogni soccorso nascondeva un'«aspirazione a una compassione immensa, che prendesse il posto dell'indifferenza che in genere si prova nei confronti di persone prive di affetto o profondamente dementi o alienate».³⁰ Credere alla bontà e alla compassione è quasi impossibile a chi è stato privato «di ogni ispirazione a vivere».³¹ Infatti, perché si possa acconsentire a questo sguardo buono, la risposta saggia deve diventare una risposta debole, delicata, fragile quanto le vite che incontra, autenticamente bella perché consapevole di giocare «in fin dei conti perdendo»³² contro l'inconsolabile durezza e tragicità dell'essere, ciò che Ricoeur definisce “Ananke”. E tuttavia, nell'incontrare questo scoglio che rivela ancora una volta la nostra impotenza costitutiva e l'impossibilità di una riparazione integrale, la saggezza invita e fa segno «non solo alla nostra

²⁴ Si veda P. Ricoeur, *Lamentazione come preghiera*, A. LaCoque, P. Ricoeur, trad. ita. F. Bassani, *Come pensa la Bibbia*, Brescia, Morcelliana, 2002.

²⁵ S. Ferenczi, *Diario Clinico*.

²⁶ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, p. 435.

²⁷ P. Ricoeur, *Psiconalisi e interpretazione*, p. 441.

²⁸ S. Weil, *Attesa di Dio*, trad. ita M. C. Sala, Milano, Adelphi, 2014, p. 96.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ S. Ferenczi, *Diario Clinico*, p. 175.

³¹ S. Weil, *Iliade o il poema della forza*, p. 480 (ed. Kindle).

³² P. Ricoeur, *Post scriptum: un ultimo ascolto di Freud*, in *Attorno alla psicoanalisi*, p. 298.

rassegnazione, ma al nostro coraggio e alla nostra gioia».³³ La doppia rinuncia all'illusione infantile della consolazione piena e alla rassegnazione di chi ha perso la passione del possibile – postura solo forse fintamente adulta – *esige* così «la convergenza entro pensiero, azione (in senso morale e politico) e una trasformazione spirituale dei nostri sentimenti».³⁴

Accogliere l'invito ricoeuriano significa per noi interrogare un particolarissimo tipo di pratica a cui il filosofo francese si è rivolto forse troppo tardi e senza averla potuta sperimentare in prima persona, l'*esperienza* e la *relazione* analitica. Dove, se non nel qui ed ora della clinica si assiste alla convergenza – e forse alla *conversione* – di pensiero, azione e sentimento? E soprattutto dove se non nell'incontro analitico la sofferenza è indagata nel suo luogo più proprio e fecondo: «la prospettiva dell'inter-umano»,³⁵ nelle parole di Emmanuel Levinas? Su questa soglia, scrive Ricoeur in un articolo dedicato allo psicoanalista austro-americano Heinz Kohut, possiamo lasciare che l'esperienza analitica «insegni ciò che la riflessione filosofica non può trarre da sé»: ³⁶ uno spazio di legame e di riconoscimento dove l'autonomia e la lotta per il sapere e per l'agire cedono il passo alla compassione, alla simpatia e alla mutua trasformazione di sé, cioè al «fondamentale legame interumano».³⁷ L'irripetibile rapporto che si instaura tra analista e analizzante è infatti una pratica in cui crediamo che l'aporia della sofferenza incomprensibile si faccia produttiva e rilanci la stessa interrogazione filosofica «sulla vulnerabilità consustanziale all'*humana conditio*»,³⁸ mostrandole come la riflessione sulla colpa sia eticamente feconda solo se la si colloca sul fondo di innocenza e di fragilità che la precede e la supera. Nel medesimo articolo, Ricoeur si pone infatti una domanda di capitale importanza: «Ma se la posta in gioco della vita non è l'autonomia, quale può essere? Forse la *bontà*?».³⁹ L'apparente semplicità di questo dubbio implica leggere l'ascolto psicoanalitico come un effettivo esercizio di cura dell'altro e non solo come una «tecnica della veracità», alla

³³ *Ibidem*.

³⁴ P. Ricoeur, *Il male*, p. 47.

³⁵ E. Levinas, *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*, trad. ita. E. Beccarini, Milano, Jaca Book, 2016, p. 135.

³⁶ P. Ricoeur, *Il sé secondo la psicoanalisi e secondo la filosofia fenomenologica*, in *Attorno alla psicoanalisi*, p. 171.

³⁷ *Ivi*, p. 176.

³⁸ *Ivi*, p. 181.

³⁹ *Ibidem*.

maniera di Freud,⁴⁰ il cui obiettivo sarebbe passare dal disconoscimento al riconoscimento di sé attraverso la parola, e quindi attraverso la potenza del sapere a scapito del sentire. L'analisi freudiana privilegierebbe dunque soltanto la dimensione cognitiva il cui scopo sarebbe di «estendere la sfera di “lucidità” (*awareness*) e di far regredire l'ignoranza e il fraintendimento su sé stessi».⁴¹ A questo proposito Ricoeur, che pure ha difeso la legittimità della tecnica freudiana da lui sempre contrapposta ad ogni tecnica di dominio, fa proprio il dubbio di Kohut circa l'ideale prometeico e padronale celato dietro l'insistere freudiano sulla non-padronanza dell'io: l'etica della veridicità ad ogni costo – si chiedono Kohut e Ricoeur – non è erede di quei valori illuministici che pretende di decostruire? Non si tratta sempre di una vittoria della conoscenza che esalta esclusivamente l'uomo del sapere a scapito del sentire o quindi dell'*homo dolens*? Prima di Kohut, già Sándor Ferenczi si era chiesto se l'analisi freudiana non offrisse ai malati semplice «comprensione e autocontrollo»⁴² a scapito dell'intenso e quasi impossibile «con-sentire»⁴³ da lui teorizzato negli ultimi anni di vita. Non a caso colui che è stato definito l'*enfant terrible* della psicoanalisi sosteneva che «il punto forte di Freud sta nella fermezza dell'educare»,⁴⁴ mentre il suo nella «tecnica del rilassamento»:⁴⁵ la pratica freudiana non sarebbe altro, per Ferenczi, che una rinnovata forma di pedagogia senza traccia di compassione «per ogni debolezza e anormalità».⁴⁶ Le parole di Ferenczi sono certo estreme e devono essere accolte quasi come una “lamentazione” nel senso ricoeuriano del termine: esse riguardano il difficile e tragico rapporto di transfert nei confronti di Freud e per tale motivo sono state affidate all'intimità e al segreto della scrittura diaristica. La debolezza e l'anormalità che il padre della psicoanalisi non ha saputo accogliere erano prima di tutto quelle dello psicoanalista ungherese, il quale con tormento si domanda: «Questa sensibilità è una mia caratteristica del tutto particolare, o è un elemento comune al genere umano? [...] Non ho sentito nessun altro analista parlare

⁴⁰ D. Kupermann, *Pourquoi Ferenczi? Le style emphatique dans la clinique psychanalytique*, trad. fr. F. Aguiar, p. 110.

⁴¹ P. Ricoeur, *ivi*, p. 174.

⁴² S. Ferenczi, *Diario Clinico*, p. 114.

⁴³ *Ivi*, p. 122.

⁴⁴ *Ivi*, p. 124.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

di simili ostacoli nell'analisi (a eccezione dei miei allievi i quali hanno ereditato da me la mania di cercare le colpe in loro stessi)». ⁴⁷

Se riuscissimo ad ascoltare l'*affektivité puissante* che traspare da queste righe, senza temerla certo ma senza nemmeno lasciarci sopraffare, potremmo chiederci insieme a Kohut se l'analisi delle resistenze freudiana (quella che prima si è chiamata «pedagogia») non sia viziata da quel sottile moralismo che porterà lo psicoanalista austriaco-americano a definire l'uomo freudiano “Uomo colpevole” in contrapposizione all’“Uomo tragico” da lui invece proposto. Infatti, come ci insegna Kohut, la psiconevrosi freudiana nasce dalla repressione e dall'inibizione, mentre ciò di cui soffre il malato contemporaneo – autenticamente tragico perché più sofferente che colpevole – è un perenne stato di depressione e di mancanza di armonia e coesione. È la stima di sé e quindi la capacità di provare fiducia in sé stesso e nell'altro a fargli difetto, e non il sapere, direbbe di nuovo Kohut. Di fronte alla frammentazione diffusa la cura psicanalitica deve trasformarsi radicalmente, farsi «empatica», perché soltanto in un'atmosfera di fiducia totale i traumi arcaici possono essere «riattivati e trasformati». ⁴⁸ Se chiedersi insieme a Ferenczi, a Kohut e a Ricoeur “How does analysis cure?” non implica l'automatica incorporazione della psicoanalisi nel mito iper-contemporaneo del benessere, rende però necessario un chiarimento su cosa significhino bontà e cura e a quali condizioni esse sia diano, pena ricadere di nuovo entro la logica di un ideale normativo e uniformante l'incurabile singolarità di ognuno non meno del mito educativo freudiano. La bontà infatti può certo essere collusiva con il sintomo dell'analizzante oppure una difesa dell'analista rispetto alla sua stessa angoscia e impotenza. «La sola bontà non è di grande aiuto», ⁴⁹ scrive infatti Ferenczi, e tuttavia affiancare la pratica di cura a un'attitudine che al pari della pietà schopenhaueriana «disattiva la volontà di agire» ⁵⁰ permette di intravedere qualcosa di più fondamentale della verità e dell'autonomia, non per escluderle certo, ma per mostrare che cosa permette il darsi singolare di entrambe. Bontà è parola da sempre cara a Ricoeur, tanto da equipararla in un'intervista rilasciata del 1997 all'essenza ultima del religioso.

⁴⁷ *Ivi*, pp. 123-124.

⁴⁸ P. Ricoeur, *ivi*, p. 184.

⁴⁹ S. Ferenczi, *ivi*, p. 312.

⁵⁰ Si veda G. Vincent, *Le mal et la pitié*, in J. Porée. G. Vincent, *Repliquer au mal. Symbol et justice dans l'oeuvre de Paul Ricoeur*, Rennes, Presses Universitaires Rennes, 2006, p. 126.

Così il filosofo: «c'est mon espérance qu'une parole, qu'un geste politique, libère ici ou là, ces ressources de bonté».⁵¹ Con la stessa speranza abbiamo deciso di interrogare alcuni paradigmi psicoanalitici forse meno frequentati da Ricoeur – e quello di Ferenczi sopra tutti – ma grazie ai quali crediamo possibile allontanarsi dalla «cultura della colpa»⁵² per approssimarci a ciò che il filosofo chiama «cultura della compassione»,⁵³ alla ricerca anche noi di gesti buoni, generosi, sensibili che rendano «sopportabile»⁵⁴ la propria e altrui sofferenza.

Iniziamo dalla testimonianza autobiografica di Ferenczi, al quale si deve la prima messa in questione di ciò che guarisce in psicoterapia e quindi un nuovo modo di resistere al dolore. Leggiamo ancora dal *Diario Clinico*: «Accanto alla capacità di riunire i frammenti su un piano intellettuale, deve esserci anche la bontà, poiché soltanto questa assicura la durata all'integrazione. L'analisi da sola non è che anatomia intellettuale. Un bambino non può essere curato con la sola comprensione. Deve essere aiutato dapprima in modo reale, consolandolo e quindi risvegliando in lui la speranza».⁵⁵

Perché infatti, ad un certo punto del suo percorso filosofico, Ricoeur, che non si è mai interessato a Ferenczi, si è così drasticamente allontanato da Freud abbandonando, almeno all'apparenza, l'interesse per la teoria psicoanalitica? Così il filosofo, intervistato dallo psichiatra Giuseppe Martini: «Egli [Freud] vede un'umanità che non è amabile, un'umanità doppiamente violenta, perché la sessualità in quanto domanda del desiderio dell'altro è devastata dal lato rapace della libido, dal suo lato sadico».⁵⁶ Il padre della psicoanalisi sarebbe dunque rimasto vittima di una cultura superegoica della colpa, senza conoscere né la speranza né la bontà di cui scrive Ferenczi. «Non sono certo, mi consenta di dirlo, che Freud abbia un senso profondo della compassione»⁵⁷ continua il filosofo, quasi rinnovando l'accusa di Ferenczi nei confronti di Freud. E appena prima di cambiare argomento, con l'aria di chi sta parlando di qualcosa che lo riguarda intimamente, Ricoeur

⁵¹ «Entretien avec L. Adler per Le Cercle de Minuit», France 2, 9 décembre 1997, citato in A. Thomasset, *Peut-on parler du pardon comme ethos collectif?*, in *Paul Ricoeur: mal et pardon*, Paris, Éditions Facultés jésuites de Paris, 2013, p. 216.

⁵² P. Ricoeur, *Psicoanalisi e ermeneutica*, in *Attorno alla psicoanalisi*, p. 438.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ivi*, p. 440.

⁵⁵ S. Ferenczi, p. 312.

⁵⁶ P. Ricoeur, *ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

si spinge a dire che ormai gli unici lavori freudiani ad interessargli sono quelli riguardanti il lavoro di memoria e il lavoro del lutto, ovvero i testi in cui la dimensione relazionale del desiderio e della parola emerge con più chiarezza così come il carattere di “domanda rivolta a”⁵⁸ dello stesso desiderare e soffrire. In un articolo dedicato al rapporto fra psicoanalisi e narrazione, Ricoeur ritorna sul motivo della sua innegabile insoddisfazione verso la metapsicologia freudiana: come mai la teorizzazione è sempre «dissonante» e in ritardo rispetto all’esperienza clinica?

Così il filosofo: «Freud presenta sempre il suo modello come una specie di uovo chiuso su sé stesso. Lo rappresenta in uno schema: conscio, preconsciouso, inconscio; o, nella seconda topica: Io, Es, Super-io, ma non c’è mai l’altro. L’altro non è mai tematizzato come un elemento della struttura, eppure l’esperienza analitica è il rapporto del desiderio con l’altro».⁵⁹

Citando ancora una volta Ricoeur, potremmo dire che il desiderio, prima di avere una struttura dialogica è «una richiesta di soccorso»⁶⁰ e, dunque, una richiesta di presenza e di amore. Infatti, perché il dolore intollerabile non scivoli nella melanconia e si possa intraprendere il lavoro del lutto, è necessaria la presenza di un altro incarnato che testimoni l’eccedenza del dolore rispetto alla colpa, ricordando senza posa a chi soffre: «No, lei non è colpevole; proprio perché soffre: è una cosa ben diversa».⁶¹ Capiremo man mano nel testo l’importanza etica e filosofica oltre che clinica di una tale parola di conforto: credere alla sofferenza e non alla colpevolezza significa per Ricoeur disattivare la visione che il carnefice impone alla vittima e a cui la vittima si identifica sacrificando la propria creatività, il proprio desiderio di vivere, la propria innocenza. L’obiettivo del boia, si chiede Ricoeur, non è forse portare la vittima a vergognarsi di sé?

Prima di entrare nel «labirinto infernale»⁶² dell’auto-colpevolizzazione melanconica torniamo alla domanda ricoeuriana e kohuttiana e prima ancora ferencziana circa la *bontà* e l’*autonomia*. Nel risponderle – se davvero si può farlo – Ricoeur si rivolge a Emmanuel

⁵⁸ P. Ricoeur, *ivi*, p. 446, «Siamo partiti dall’oblio del soffrire come costitutivo della domanda, del legame tra il soffrire e la domanda; come un desiderio rivolto a un altro desiderio. Qui sta il cuore della soggettività».

⁵⁹ P. Ricoeur, *Il racconto: il suo posto nella psiconalisi*, in *Attorno alla psicoanalisi*, p. 238.

⁶⁰ P. Ricoeur, *Psicoanalisi e ermeneutica*, in *Attorno alla psiconalisi*, p. 435.

⁶¹ P. Ricoeur, *La sofferenza non è il dolore*, in *Sofferenza e dolore. Intorno a Paul Ricoeur*, a cura di P. Bianchini e S. Peronaci, Chieti, Solfanelli, 2016, p. 40.

⁶² *Ibidem*.

Levinas il quale scrive in *Totalità e Infinito*: «l'espressione in fondo è la bontà».⁶³ Cosa vuol dire intrecciare *espressione* e *bontà*? La nostra ipotesi è molto semplice: non si può dire la verità su di sé e sul proprio dolore, ovvero non si può testimoniare, se non in presenza dello sguardo buono dell'altro, dove per *buono* intendiamo colui che è in grado di offrire la sua sensibilità – cioè il suo corpo, il suo sguardo, il suono della sua voce e persino il suo dolore – perché la parola congelata trovi riparo, ospitalità e riconoscimento. Levinas parlerebbe di «sostituzione» – la sofferenza imperdonabile in altri diventa sofferenza «benvenuta in me»⁶⁴ – e Ricoeur di «sollecitudine»: sono responsabile della fragilità che incontro e del dolore che vorrei alleviare non perché mi sostituisco a chi soffre, ma perché trasformo la sofferenza in compassione, e cioè la soffro insieme. Giustamente il filosofo ritiene che nessuna pratica psicoanalitica, e in generale nessuna parola di conforto, potrebbe alleviare un vissuto altrimenti intollerabile «se non ci fosse una specie di prossimità fra il pulsionale umano e il linguaggio», dunque tra *affetto* e *sensò*, e tuttavia, affinché si renda operativa la congiunzione tra *pathos* e *logos* è necessaria la mediazione dell'accoglienza sensibile e della fiducia totale. È necessario il “con-sentire”. L'affetto deve essere riconosciuto nel suo avere un senso, ma ancor prima deve essere creduto e ospitato: perché l'indicibile si faccia testimonianza e racconto è necessario che l'analista dia asilo al tempo del silenzio e dell'informe. Infatti, prima di dire all'altro sofferente “Capisco”, introducendo così la dimensione potenzialmente autoritaria del sapere e del potere, è bene ed è saggio testimoniare con la propria presenza che si crede alla realtà del dolore e che si è in grado di farla propria. Altrimenti la lingua del paziente non si scioglie, ci insegna sempre Ferenczi nel capitale articolo del 1932, *Confusione delle lingue*, il quale sancisce la rottura definitiva tra lo psicoanalista ungherese e Freud. Solo se si apre questa dimensione di ospitalità incondizionata può iniziare il processo di comprensione e di messa in parola, cioè che Ricoeur chiama “ri-possibilizzazione” o “ri-configurazione di sé”. Una lingua sciolta è infatti una lingua a cui è stata restituita la sua dimensione *poietica* e creatrice di senso, e dunque capace di

⁶³ E. Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, p. 187, citato in P. Ricoeur, *ivi*, p. 191.

⁶⁴ E. Levinas, *Tra noi*, p. 127.

risvegliare e accompagnare lo sforzo per esistere.⁶⁵ Nella capacità di patire il dolore altrui e nel credere che finalmente il proprio dolore possa commuovere le viscere dell'altro il racconto su di sé si fa infatti più complesso e polifonico perché *co-narrato* e *co-creato*. Analista e analizzante giocano insieme con le parole, con i gesti e i silenzi, in un vero e proprio “dialogo degli inconsci” in cui si parla di nuovo “la lingua della tenerezza”, cioè la sola secondo Ferenczi a nascere dalla singolarità affettiva-corporea di ciascuno e pertanto l'unica in grado di risvegliarla, di riconoscerla e di darle senso. Re-imparare a parlare questa lingua infantile, espressiva, immaginifica e troppo presto dimenticata dalla vittima di trauma, dona una direzione inedita al racconto di sé, cioè un orientamento al futuro grazie al quale possono cadere le identificazioni senza speranza in vittima o carnefice. Esse cadono quando non riflettono più il modo d'essere a cui si è arrivati insieme, cioè «uno stato di fluidità, mutamento e divenire in cui nulla è eternamente fissato e pietrificato senza speranza»,⁶⁶ nelle parole di Jung, e si è ritrovato insieme l'«impulso a nuova vita».⁶⁷ I «fatti passati»⁶⁸ sono certamente incancellabili: non si può disfare ciò che si è fatto o subito sperando che il trauma torni ad essere non avvenuto. “Il rifiuto del definitivo”, per usare un termine caro a Levinas, riguarda invece il *sensu* di ciò che si è fatto o subito. È il peso morale di un'azione o di una ferita a «non essere fissato una volta per tutte»,⁶⁹ come scrive sempre Ricoeur. È il «nient'altro che»⁷⁰ che si impara ad *immaginare altrimenti* nel corso di un'analisi nella comune speranza di strappare al trauma l'ultima parola sulla propria storia e sul proprio futuro.⁷¹ E tuttavia, perché questo accada e la sofferenza non scivoli «dal lutto alla malinconia»⁷² permettendo all'analizzante di ritrovare «impulsi vitali e motivazioni per continuare a vivere»,⁷³

⁶⁵ J. Porée, *The Question of Evil*, in *A Companion to Ricoeur's The Symbolism of Evil* (Studies in the Thought of Paul Ricoeur), Lexington Books, «It also has a function that Ricoeur calls poetic. The creative resources of the symbol and its power to support our effort to exist are based on this function», p. 4-5.

⁶⁶ C. G. Jung, *Scopi della psicoterapia*, in *Opere*, vol. 16, trad. ita. Schanzer, Torino, Bollati Boringhieri, 1993, p. 1193 (ed. Kindle).

⁶⁷ S. Ferenczi, *Riflessioni sul trauma*, in *Opere IV*, p. 109.

⁶⁸ P. Ricoeur, *Le pardon peut-il guérir?*, *Esprit*, Mars-avril 1995, No. 210 (3/4), p. 80, traduzione dell'autore.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ C. G. Jung, *ibidem*.

⁷¹ Si veda L. Porta, *Declinazioni del trauma. Esisti destrutturanti e tentativi di simbolizzazione*, Milano, Franco Angeli, 2023.

⁷² P. Ricoeur, *Psiconalisi e Interpretazione*, in *Attorno alla Psiconalisi*, p. 433.

⁷³ S. Ferenczi, *Il bambino mal accolto e la sua pulsione di morte*, in *Opere IV*, p. 49.

l'analista deve compiere la più radicale delle ascesi: imparare a non temere la propria ignoranza, spegnere la passione di non deludere l'altro, rinunciare a mantenere la posizione di superiorità.⁷⁴ Wilfred Bion esortava addirittura a «coltivare con cura la nostra capacità di evitare la memoria»⁷⁵ e a non aspirare a «desideri rispetto a “cure”, risultati e nemmeno comprensione».⁷⁶ La *bontà* analitica impone che si sospenda il desiderio di interpretazione e persino di cura per collocarsi al limite del sapere e del potere, in un punto di estrema sospensione di sé e farsi tutto spazio e tutto presenza, uno stato che Bion definisce “*rêverie* materna”.

Infatti, un analista che non limiti il suo potere potrà sembrare certo abile e persino degno di ammirazione agli occhi di chi pretende di curare, e tuttavia le sue interpretazioni, anche qualora venissero fornite al momento giusto, non nasceranno mai dall'ascolto del materiale del paziente, portato in seduta quel tal giorno e dunque irripetibile, ma semplicemente da un accumulo *già saputo* di nozioni e teorie. «Questo non serve al paziente»,⁷⁷ insegna Donald Winnicott: una buona interpretazione è infatti solo quell'interpretazione che il paziente può sentire come autenticamente sua. Scrive infatti Bion in *Cogitations*: «Non penso che un paziente di questo tipo accetterà mai un'interpretazione, non importa quanto corretta, a meno di non aver sentito che l'analista è passato attraverso questa crisi emotiva come parte essenziale dell'atto di dare interpretazione».⁷⁸ Solo così le parole dell'analista non saranno autoritarie, ma trasformative al pari dei gesti di una madre «sufficientemente buona» che non «fa tutte le cose giuste al momento giusto».⁷⁹ Se chi cura è in grado di «aspettare» e dunque di esercitare la bioniana «pazienza»,⁸⁰ tollerando l'incertezza e il dubbio⁸¹ «senza agitarsi

⁷⁴ J. Lacan, *La direzione della cura*, cit., p. 591, citato in M. Recalcati, *Jacques Lacan*, Milano, Feltrinelli, 2023, p. 177.

⁷⁵ W. R. Bion, *Note su memoria e desiderio*, trad. it. P. Bion Talamo, ne “Il Piccolo Hans. Rivista di analisi materialista”, n. 69, 199, in Lacan-con-Freud.it: Biblioteca digitale di psicanalisi, https://lacan-con-freud.it/ar/bion_note_su_memoria_e_desiderio_EAR.pdf, p. 5.

⁷⁶ *Ivi*, p. 6.

⁷⁷ D. Winnicott, *Sviluppo Affettivo e Ambiente*, trad. ita. A. Bencini Bariatti, Roma, Armando, 2013, p. 57.

⁷⁸ W. R. Bion, *Cogitations*, trad. it. P. Bion Talamo, S. A. Merciai, Roma, Armano, 2010, p. 5266, (ed. Kindle).

⁷⁹ D. Winnicott, *ibidem*.

⁸⁰ W. R. Bion, *Attenzione e Interpretazione*, p. 168.

⁸¹ J. S. Grotstein, *A Beam of Intense Darkness*, «Only then can the analyst, with much patience – the patience of tolerating uncertainty and doubt – be qualified to become the analysand, or more precisely, become the analysand's state of mind. In this state of reverie, the analyst has thus become the container of the analysand's projected mental content (contained)», p. 1004, (ed. Kindle).

dietro i fatti e le ragioni»,⁸² allora può davvero trasformare qualcosa del vissuto doloroso proprio e altrui e *insieme* al paziente dare al soffrire un senso nuovo, sopportabile, un senso fiducioso nell'«intensità del vivere» nel «rischio dell'apertura».⁸³

Di nuovo Winnicott in *Gioco e Realtà*: «Mi sgomenta pensare alla quantità di cambiamento profondo che io ho impedito o ritardato [...] a causa del mio personale bisogno di interpretare. Se soltanto sappiamo aspettare, il paziente arriva a capire in maniera creativa e con gioia immensa, ed ora io godo di questa gioia più di quanto fossi solito godere della sensazione di essere stato intelligente».⁸⁴

Il *furor sanandi* deve cedere il posto all'*animus sanandi*, cioè una disposizione d'animo tanto ospitale quanto consapevole della propria fallibilità, anche terapeutica.⁸⁵ E se accade che il patire all'unisono faccia cadere una lacrima allora è bene non nasconderla a chi si ha di fronte, perché «le lacrime del medico e del paziente confondendosi danno origine a una solidarietà sublimata che trova la sua analogia soltanto nel rapporto madre-bambino»⁸⁶ grazie alla quale qualcosa della “gioia immensa” raccontata da Winnicott può tornare a transitare in una vita prima invivibile. Il dolore pianto insieme all'altro è un dolore riconosciuto e testimoniato, ovvero un dolore a cui diventa possibile consentire e addirittura perdonare. In un passaggio insieme lucido e commosso di *La sofferenza non è il dolore* Ricoeur, forse animato da autentico *animus sanandi*, insegna come anche la capacità di «un soffrire con senza riserve»⁸⁷ conosce un limite che spesso coincide con l'esaurirsi del desiderio di vivere del sofferente e dunque con la sua capacità di sopportare la sofferenza. Aggiunge Ricoeur: «una simile compassione è una cosa che forse non possiamo dare».⁸⁸ E nondimeno continuare ad esserci e forse a sperare contro ogni speranza, accettando che non tutto può essere guarito o trasformato. E racconta così

⁸² W. R. Bion, *ibidem*.

⁸³ M. Eigen, *Mistica e psicoanalisi*, trad. ita I. Perrotti, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 2000, p. 33; si veda anche R. Mådera, *Lo splendore trascurato del mondo, Una mistica quotidiana*, Torino, Bollati Boringhieri, 2022.

⁸⁴ D. Winnicott, *Gioco e Realtà*, p. 122.

⁸⁵ Si veda J. J. Avello, *Healing et trauma. Du furor sanandi à l'animus sanandi*, Coq Heron 2013, «Autrement dit, le positif qu'il faut faire en analyse consiste à garder une “attitude curative”. On peut partager ou non la critique de Freud selon laquelle les dernières expériences techniques de Ferenczi seraient affectées d'une furor sanandi, mais de toute façon, il semble évident que, pour Ferenczi, il faut garder en analyse un animus sanandi».

⁸⁶ S. Ferenczi, *Diario Clinico*, p. 127.

⁸⁷ P. Ricoeur, *ivi*, p. 46.

⁸⁸ *Ibidem*.

un'analizzante di Winnicott: «L'unica volta che sentii una speranza fu quando lei mi disse che non poteva vedere alcuna speranza, e pure continuò l'analisi».⁸⁹ Infatti esiste un *nonostante* anche per chi assiste – analista o meno poco importa – al dolore dell'altro e che spesso proviene dal sofferente stesso, una volta che si è fatto il lutto sull'onnipotenza della bontà, della parola e del senso, e si è confessato il limite della nostra capacità di aiutare, scoprendoci come lui inchiodati al silenzio davanti al mistero dell'iniquità.⁹⁰ Scrive Ferenczi ancora nel *Diario Clinico*: «soltanto la piena messa a nudo del proprio inconscio da parte dell'analista, non senza esplosioni di sentimenti, ha permesso al paziente, nonostante i fallimenti, di riacquistare la fiducia».⁹¹ È una fiducia appena accennata e senza garanzie, timida e insensata come la speranza secondo Ricoeur. Essa non appartiene né all'analista né all'analizzante, ma ri-nasce dalla tenerezza del loro legame, una volta caduta «qualsiasi imposizione e autorità»,⁹² come scrive sempre Ferenczi. Lo spazio analitico si scopre allora abitato «da due bambini ugualmente spaventati che si scambiano le loro esperienze e che a causa del loro identico destino si capiscono fino in fondo e cercano istintivamente di farsi coraggio».⁹³ Le parole di Ferenczi sono certo paradossali, addirittura scandalose, e tuttavia mostrano con chiarezza l'unica “risposta” che possa toccare la sofferenza ingiustificabile e, forse, lenirla: la solidarietà reciproca e la mutua appartenenza a ciò che sempre Ferenczi chiama «la coscienza del comune destino»,⁹⁴ il cui simbolo sono i bambini che si alleano tra loro e stabiliscono legami di amicizia.⁹⁵ Ed è a questo proposito che Ricoeur scrive una delle sue pagine più belle ed eticamente importanti:

Resta tuttavia, quasi una timida speranza, la convinzione azzardata, per non dire insensata, che il mondo potrebbe essere migliore grazie a quella che Jan Patočka chiamava, nei suoi ultimi scritti, «solidarietà fra gli sconvolti». Quale che sia la soluzione di tali enigmi, c'è un atteggiamento precluso ai fenomenologi come agli psichiatri, e cioè l'ottimismo che

⁸⁹ D. Winnicott, *Sviluppo affettivo e ambiente*, p. 170.

⁹⁰ P. Ricoeur, *Histoire et Vérité*, p. 6140.

⁹¹ S. Ferenczi, *Diario Clinico*, p. 116.

⁹² *Ibidem*.

⁹³ *Ivi*, p. 117.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibidem*.

qualcuno ha definito come la caricatura di una speranza che non avrebbe conosciuto le lacrime.⁹⁶

III. Il labirinto infernale della colpa

Dopo aver chiarito l'importanza della bontà in analisi e messo in luce il perché solo una tale disposizione permetta l'emergere di un nuovo orientamento del dolore, proviamo ora a comprendere l'importanza delle parole ricoeuriane: «No, voi non siete colpevole, voi soffrite, è diverso». Chi è stato vittima di un trauma o ha subito una perdita irrimediabile «cade sotto i colpi della propria accusa, della propria condanna, del proprio svilimento», scrive Ricoeur in *La Memoria, La Storia, L'Oblio*, ed è ormai incapace di «stimare sé stesso» e di credere all'innocenza del suo soffrire. «Je dois bien être puni pour quelque chose»: è questo ciò di cui è convinta la vittima davanti all'inconcepibile del trauma. Se il trauma è infatti una violenza inferta alla stessa possibilità di comprendere il senso dell'esperienza, l'unico modo per significare l'insensato per eccellenza e quindi per collocarlo entro una «storia accettabile» è credersi responsabili dell'accaduto: «la vergogna si attacca all'animo degli umiliati»⁹⁷ scrive sempre Ricoeur. Mettere a nudo l'enigma della sofferenza, insegna ancora il filosofo, significa denunciare il carattere immeritato del soffrire e dunque condannare ogni logica retributiva. Così Ricoeur: «Dire: "Io non so perché; le cose accadono così: esiste il caso nel mondo" è il grado zero della spiritualizzazione della doglianza, ricondotta puramente e semplicemente a sé stessa».⁹⁸ E tuttavia, per chi sopravvive a un trauma e in particolar modo a un trauma infantile la «liberazione dell'accusa»⁹⁹ di cui scrive il filosofo rimane qualcosa di assolutamente impossibile. Ferenczi ci mostra infatti che ogni volta che la vittima di un trauma precoce si confronta con la domanda «È il mondo intero che è cattivo o sono io nell'errore?»¹⁰⁰ sceglie la seconda alternativa, quasi senza esitare. Perché questo accade? Di chi è la colpa

⁹⁶ P. Ricoeur, *ivi*, p. 47.

⁹⁷ *Ivi*, p. 40.

⁹⁸ P. Ricoeur, *Il male*, p. 52.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ S. Ferenczi, *Diario Clinico*, p. 146.

di cui la vittima non riesce a perdonarsi? Rompere la logica della retribuzione e quindi poter perdonare hanno infatti una rilevanza clinica imprescindibile, perché, come scrive ancora Ferenczi in *Diario Clinico* «la cattiveria delle persone continua, per così dire, a vivere nella mente di coloro che sono stati maltrattati».¹⁰¹ Il male subito e la vergogna che ne deriva si annidano infatti in ciò gli analisti franco-ungheresi Nicolas Abraham e Maria Torok – veri continuatori francesi del lavoro di Ferenczi – chiamano «cripta»,¹⁰² cioè un luogo intra-psichico in cui si nascondono le sofferenze mai simbolizzate e quindi destinate a essere ripetute di un'intera storia familiare. Il trauma si eredita come una colpa o un destino. È per questo che secondo Ferenczi i pazienti devono essere riportati «al di là della cattiveria traumatogena fino alla bontà fiduciosa»¹⁰³ di cui sono stati privati da bambini. È la bontà infatti ad essere più originaria della cattiveria e della malvagità, scrive Ricoeur al termine de *L'Uomo fallibile*.¹⁰⁴ Solo restaurando questo stato e dando ad esso fiducia si può interrompere il ciclo di violenza che passa da una generazione all'altra quando non viene data voce alla sofferenza. È infatti proprio questa «bontà fiduciosa» ad essere violata nel trauma, e con essa la possibilità di credere alla propria innocenza e trasformare l'auto-accusa vergognosa in denuncia del male subito. I bambini infatti non vogliono nient'altro che essere trattati «in modo gentile, tenero, dolce»,¹⁰⁵ scrive Ferenczi. Senza una sufficiente quantità di amore e tenerezza essi non solo non sopravvivono, ma addirittura non desiderano vivere. Scivolano all'indietro «verso l'inesistenza» in preda di quella che Winnicott definisce «angoscia impensabile»:¹⁰⁶ andare in pezzi, cadere per sempre, essere senza alcuna relazione con il corpo, essere senza orientamento. La forza vitale nell'infanzia non è innata ed è per questo che il bambino ha bisogno di un'«enorme profusione di amore, tenerezza, cure» per «perdonare i suoi genitori di averlo messo al mondo senza chiedere il suo parere».¹⁰⁷ Se questo accade e la madre – o chiunque occupi quella posizione – saprà dare sufficiente forma e contenimento all'angoscia di disintegrazione, il bambino potrà godere della sua

¹⁰¹ *Ivi*, p. 120.

¹⁰² Si veda N. Abraham, M. Torok, *La scorza e il Nocciolo*, trad. it. L. Russo, Roma, Borla, 1993.

¹⁰³ *Ivi*, p. 238.

¹⁰⁴ P. Ricoeur, *L'uomo fallibile*, in *Finitudine e Colpa*, trad. it. M. Sbaiffi Girardet, Brescia, Morcelliana, 2021, p. 241.

¹⁰⁵ S. Ferenczi, *Diario Clinico*, p. 145.

¹⁰⁶ D. Winnicott, *Sviluppo affettivo e ambiente*, p. 64-65.

¹⁰⁷ S. Ferenczi, *Il bambino mal accolto e la sua pulsione di morte*, in *Opere IV*, p. 45.

spontaneità creatrice – cioè della sua stessa infanzia – senza avere eccessiva paura del suo essere fragile e dipendente. La tenerezza materna infatti permetterà che il bambino crescendo possa godere di una intersoggettività umana e una vita animata, senza che questo significhi una vita al riparo dal dolore o dalla perdita, tutt'altro: un bambino sufficientemente amato e protetto è un bambino che trarrà piacere dal suo essere al mondo accorgendosi che «ogni cosa che accade è creativa»,¹⁰⁸ anche la perdita e la solitudine. Un bambino che ha avuto prova di sufficiente «sollecitudine» – sentimento, questo, caro a Ricoeur – potrà rendere significativa sia la gioia dell'incontro sia la tristezza della separazione: avrà infatti sufficiente fiducia per trasformare la «sconnessione in una prova benefica»,¹⁰⁹ come scrive Ricoeur in *Percorsi del riconoscimento*. *Poiché* è stato amato, il bambino amerà a sua volta, potremmo dire noi parafrasando le parole, ancora del filosofo francese, di *Amore e Giustizia*: colui che è stato «approvato»¹¹⁰ nel suo semplice esistere – ecco l'antecedenza del *poiché* – e quindi riconosciuto come esistente avrà la capacità di amare e approvare a sua volta l'esistenza altrui, sopportando e non solo subendo la possibilità della separazione e della conflittualità. Il *poiché* ricoeuriano è ciò che Ferenczi chiama «amore oggettuale passivo» o «stadio della tenerezza».¹¹¹ Se non si è potuto godere di questa prima fondamentale passività, infatti, non è possibile «raccogliersi ed esistere come un'unità, non come una difesa contro l'angoscia ma come un'espressione di io sono, io sono vivo, io sono me stesso. Da questa posizione ogni cosa è creativa»,¹¹² nelle parole di Winnicott. Cosa accade invece nel trauma? La lingua tenera dei bambini e la lingua passionale degli adulti si confondono. E i bambini, che sono i più saggi secondo Ferenczi, cedono.

Così lo psiconalista ungherese:

Le seduzioni incestuose avvengono in genere nel modo seguente. Un bambino e un adulto si amano; il bambino ha fantasie ludiche, come fare la parte della madre con l'adulto. Questo gioco può assumere forme erotiche, pur rimanendo nell'ambito delle manifestazioni di tenerezza. Ma le cose vanno diversamente quando l'adulto ha tendenze psicopatologiche, specialmente se il suo equilibrio e il suo autocontrollo sono alterati da qualche disgrazia

¹⁰⁸ D. Winnicott, *Gioco e Realtà*, p. 97.

¹⁰⁹ P. Ricoeur, *Percorsi del Riconoscimento*, trad. ita. F. Polidori, Milano, Raffaello Cortina, 2004, p. 214.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 216.

¹¹¹ S. Ferenczi, *Confusione delle lingue*, in *Opere IV*, p. 97.

¹¹² D. Winnicott, *ivi*, p. 83.

oppure dall'uso di droghe o di sostanze stupefacenti. Allora egli scambia i giochi del bambino per desideri di una persona sessualmente matura, o si lascia andare ad atti sessuali senza valutarne le conseguenze.¹¹³

Questo è il primo tempo del trauma, quello che l'analista Daniel Kupermann chiama «il tempo dell'indicibile».¹¹⁴ La prima reazione del bambino abusato dovrebbe essere l'odio, il rifiuto e la difesa. «No, non voglio, è troppo forte, mi fa male»,¹¹⁵ queste sarebbero le prime parole della vittima se non fosse invasa da una «paura immensa»¹¹⁶ che la costringere a piegarsi alla volontà altrui. Difendersi è impossibile. Ferenczi paragona infatti il trauma ad un'aggressione in piena notte che come tale annienta la capacità «di resistere, di agire e di pensare in difesa del proprio sé».¹¹⁷ Lo spirito esce dal corpo e il bambino si abbandona completamente al godimento perverso dell'aggressore, quasi volesse accelerare l'inevitabile in un disperato tentativo di dare forma all'ignoto, «come un uccellino che vola incontro al rapace per affrettare la morte».¹¹⁸ L'unica possibilità di resistenza è la scissione della propria personalità in due parti: la parte «sensibile di sé» viene offerta in pasto all'aggressore nel tentativo di placarne la ferocia e la follia, mentre l'altra, «insensibile» e «onnisciente»¹¹⁹ secondo Ferenczi, assiste inerme alla propria agonia cercandone disperatamente il senso.

Così lo psicoanalista: «È ciò che in altre circostanze viene chiamata autoscissione narcisistica. Senza alcun aiuto esterno, un frammento di energia morta scissa, che dispone di tutti i vantaggi dell'insensibilità delle cose animate, viene posto a servizio della conservazione della vita.»¹²⁰

L'intelletto onnisciente nato dal dolore traumatico, che Ferenczi definisce «un prodotto dell'imminenza della morte»¹²¹ salva il bambino e tuttavia lo trasforma in un «morto a metà»: ¹²² il costo della «progressione traumatica»¹²³ è infatti l'abbandono della

¹¹³ S. Ferenczi, *ivi*, p. 95-96.

¹¹⁴ D. Kupermann, *ivi* p. 66.

¹¹⁵ S. Ferenczi, *ibidem*.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ S. Ferenczi, *Riflessioni sul trauma*, in *Opere IV*, p. 98.

¹¹⁸ S. Ferenczi, *Note e frammenti*, in *Opere IV*, p. 237.

¹¹⁹ S. Ferenczi, *Analisi infantili con gli adulti*, in *Opere IV*, p. 73.

¹²⁰ S. Ferenczi, *Note e frammenti*, p. 238.

¹²¹ *Ivi*, p. 239.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ S. Ferenczi, *Confusione delle lingue*, p. 98.

sensibilità e della spontaneità infantile, senza le quali, come abbiamo visto grazie a Winnicott, non è possibile provare in età adulta il piacere e la felicità di esistere. E tuttavia, l'«autodistruzione»¹²⁴ della vita è preferibile all'angoscia dell'attacco. Una tale «autoscissione narcisistica» è ciò che lo psicoanalista ungherese definisce *adattamento autoplastico*: incapace di modificare la realtà esterna, il bambino non può fare altro che indovinare tutti i desideri dell'aggressore, obbedirgli ciecamente e soprattutto *identificarsi* completamente con lui fino a introiettarne il senso di colpa inconscio. Il bambino dubiterà della propria innocenza per recuperare l'illusione del controllo e dell'amore parentale. È come se dicesse a sé stesso: «Se fossi perfetto verrei amato. Non sono amato perché non sono perfetto. È colpa mia». La vergogna diventa così «un rituale di pacificazione»,¹²⁵ cioè un segno di sottomissione nella speranza di evitare un ulteriore attacco e restaurare il precedente stato di tenerezza. Per la vittima la colpa è più tollerabile della paura perché difende dal non-senso, proteggendo l'immagine idealizzata dei genitori, senza la quale è impossibile la sopravvivenza. E soprattutto, come insegna lo psiconalista Ronald Fairbairn in *The Repression and the Return of Bad Objects*, dichiararsi colpevoli permette di credere che il mondo attorno a sé sia buono e dotato di un'ordine rispetto al quale si è certo in difetto ma che è nondimeno intelligibile.¹²⁶ Nel tentativo di restaurare la tenerezza perduta, il bambino può addirittura trasformarsi in «psichiatra»:¹²⁷ non avendo conosciuto la gioia dell'essere amato per nulla – cioè senza aver goduto della passività –, si dedicherà ad appianare e a risanare ogni conflitto familiare, facendosi carico della sofferenza e della colpa di tutti. Il bambino sarà costretto a sacrificare la propria infanzia e ad assumere «un'espressione saggia, da adulto e la tendenza ad assumere atteggiamenti maternamente protettivi verso il prossimo»:¹²⁸ non avendo conosciuto il tempo della tenerezza, egli la donerà ad altri senza richiedere nulla

¹²⁴ S. Ferenczi, *Note sul trauma*, p. 102.

¹²⁵ J. M. Jones, *Affects as Process: An Inquiry into the Centrality of Affect in Psychological Life*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press, 1995, citato in J. Frankel *The Persistent Sense of Being Bad in The Legacy of Sandor Ferenczi*, p. 209.

¹²⁶ R. Fairbairn, *The Repression and the Return of Bad Objects*, in *Psychoanalytic Studies of the Personality*, New York, Routledge, 2001, «Framed in such terms the answer is that it is better to be a sinner in a world ruled by God than to live in a world ruled by the Devil. A sinner in a world ruled by God may be bad; but there is always a certain sense of security to be derived from the fact that the world around is good—'God's in His heaven—All's right with the world!'; and in any case there is always a hope of redemption», p. 67.

¹²⁷ S. Ferenczi, *Confusione delle lingue*, p. 99.

¹²⁸ S. Ferenczi, *Analisi infantile con gli adulti*, p. 74.

per sé. Non avendo mai ricevuto, la vittima del trauma non saprà che offrire senza misura. Ma ancora una volta, il prezzo di questa generosità senza limiti sarà la morte in vita e l'incapacità di accettare che altri lo approvino *teneramente* nel suo esistere e lo sostengano nel suo «coraggio di vivere», senza perché.

Esiste poi un secondo tempo del trauma che sempre Kupermann definisce «il tempo della testimonianza»,¹²⁹ un disperato appello al riconoscimento e una ricerca di una presenza sensibile che restituisca al bambino il sentimento di vulnerabilità e di innocenza. Se la vittima sopravvive all'aggressione si sentirà infatti confusa e «al tempo stesso innocente e colpevole».¹³⁰ Ha ormai perso la fiducia «in ciò che gli dicono i suoi sensi».¹³¹ Dubita certo della realtà e della legittimità della sua stessa sofferenza, ma non ha ancora rinunciato a cercare una seconda figura di riferimento che lo aiuti a nominare l'indicibile e che ascolti la sua testimonianza. Accogliere la testimonianza dell'altro significa credere a ciò che è accaduto ristabilendo quindi la fiducia nell'esperienza, condizione necessaria perché si possa un dare senso anche all'evento più atroce, e soprattutto, significa discolpare la vittima e sostenerla incessantemente mentre dubita della sua stessa innocenza. Per fare questo la parola non è indispensabile o, forse, non è sufficiente: servono gesti che ricreino un'autentica connessione con il mondo degli altri e con la vita come «mutua approvazione di esistere». Gesti molto semplici, ma che bastano a ridare fiducia anche dopo l'orrore subito e soprattutto concedono di nuovo quel senso di «irresponsabilità che è proprio dell'infanzia»¹³² interrotto precocemente dal trauma. Come scrive sempre Ferenczi, l'aiuto offerto da un forte abbraccio, quasi fosse un ritorno nel grembo materno e dunque nella passività assoluta, rende possibile «un completo rilassamento», cioè il recupero, anche dopo uno sconvolgimento estremo, della sensibilità prima sacrificata. Così Ferenczi, in *Analisi infantili con gli adulti*: «Si ha inoltre l'impressione che traumi anche gravi possano venire superati, senza produrre amnesie o effetti nevrotici, quando la madre è presente con tutta la sua comprensione, la sua tenerezza e, cosa più rara, con un atteggiamento di totale sincerità».¹³³

¹²⁹ D. Kupermann, *ibidem*.

¹³⁰ S. Ferenczi, *Confusione delle lingue*, p. 96.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² S. Ferenczi, *Il bambino mal accolto e la sua pulsione di morte*, p. 49.

¹³³ S. Ferenczi, *Analisi Infantili con gli adulti*, p. 75.

Il rifiuto della testimonianza è quasi più traumatico del trauma stesso. Scrive ancora l'analista: «La bambina si sente insudiciata, vorrebbe lamentarsi con la madre, ma ne è impedita dall'uomo».¹³⁴ È in questo terzo tempo della traumatogenesi che il bambino perde definitivamente ogni speranza di ritrovare la tenerezza che gli spetta. Scrive ancora Ferenczi: «La cosa peggiore, però, è quando al trauma viene opposto un diniego, ovvero l'affermazione che non è successo nulla, che non si sente alcun male, o quando, in seguito al blocco traumatico dell'attività intellettuale e motoria, si è stati percossi e sgridati: è soprattutto questo che rende il trauma patogeno».¹³⁵

Se il trauma rimane qualcosa di incancellabile e forse di inguaribile, il diniego invece può essere revocato: è infatti su questo punto del ciclo traumatogeno che l'analisi può essere autenticamente riparativa, interrompere la logica della retribuzione e sciogliere la lingua laddove il rifiuto della testimonianza ha costretto al mutismo e alla vergogna. L'analista infatti non può e non deve offrirsi come sostituto del genitore buono, ma può e deve diventare testimone commosso della violenza subita non indietreggiando dinnanzi all'inenarrabile. Il solo dovere dell'analista, insegna Bion, è quello di non cedere di fronte a ciò che spaventa della psiche dell'analizzante, offrendo la propria vulnerabilità e totale disponibilità nell'esporsi al dolore totale,¹³⁶ fino alle lacrime che sigillano la gratitudine del reciproco riconoscimento. «Senza una simile contropinta, diciamo d'amore, l'individuo tende ad esplodere, a dissolversi nell'universo, forse a morire»¹³⁷ scrive Ferenczi. La bontà e la vulnerabilità di chi cura sono una simile contropinta grazie alla quale il male estremo può essere compreso e addirittura perdonato al di là della rabbia, della disperazione e della vendetta.¹³⁸ «Perdono vicendevole!!! Successo finale»¹³⁹ scrive Ferenczi, grato ai suoi «casi impossibili» – così venivano definiti i suoi pazienti considerati da altri inanalizzabili – che a loro volta e con la loro semplice presenza lo hanno riconosciuto, curato e perdonato per non aver saputo dare di più che la sua stessa sofferenza. Ricoeur in *Sé come un altro* insegna infatti che esiste una sollecitudine che

¹³⁴ S. Ferenczi, *Diario Clinico*, p. 146.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ A cura di Bion F., *Discussioni W.R. Bion*, Torino, Loescher, 1984, citato in F. Galimberti, *Bion: L'esperienza emotiva della verità*, Roma, NeP, 2017. p. 3611 (ed. Kindle).

¹³⁷ S. Ferenczi, *Diario Clinico*, p. 211.

¹³⁸ *Ivi*, p. 234.

¹³⁹ *Ivi*, p. 304.

non proviene dalla potenza di agire e di esistere, ma dal cuore della debolezza stessa: la solidarietà degli scossi si nutre di questa forza debolissima, di questa potenza passiva che toglie la vergogna e mette in comune il dolore. E così Ferenczi: «L'analista che è stato perdonato: gode, nell'analisi, di quanto nella vita gli è stato negato e che ha indurito il suo cuore».¹⁴⁰ Ricoeur direbbe: «Ainsi soit-il».¹⁴¹

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 305.

¹⁴¹ P. Ricoeur, *Le Scandal du Mal*, p. 110.

Bibliografia principale

- Bion, W. R., *Attenzione e interpretazione*, trad. it. A. Armando, Roma, Armando, 2010.
- Bion, W. R., *Cogitations*, trad. it. P. Bion Talamo, S. A. Merciai, Roma, Armano, 2010.
- Bion, W. R., *Note su memoria e desiderio*, trad. it. P. Bion Talamo, in *Il Piccolo Hans. Rivista di analisi materialista*, n. 69, 199, in *Lacan-con-Freud.it: Biblioteca digitale di psicanalisi*: http://website.lacan-con-freud.it/ar/bion_note_su_memoria_e_desiderio_EAR.pdf.
- Ferenczi, S., *Opere Volume IV*, trad. ita. M. Novelletto Cerletti. E. Ponsi Franchetti, L. Resele, P. Rizzi, Milano, Raffaello Cortina, 2002.
- Ferenczi, S., *Diario Clinico*, trad. it. S.S. Tournon, Milano, Raffaello Cortina, 2004.
- Grotstein, J. S., *A beam of intense darkness*, New York, Routledge.
- Jung, C. G., *Opere vol. 11*, trad. it E. Schanzer, L. Aurigemma, Torino, Bollati Boringhieri, 2015.
- Jung, C. G., *Opere, vol. 16*, trad. ita. Schanzer, Torino, Bollati Boringhieri, 1993.
- Jung, C. G., *Ricordi, Sogni, Riflessioni*, trad. it. G. Russo, Milano, Rizzoli, 1998.
- LaCoque, A., Ricoeur, P., trad. it. F. Bassani, *Come pensa la Bibbia*, Brescia, Morcelliana, 2002.
- Levinas, E., *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*, trad. ita. E. Beccarini, Milano, Jaca Book, 2016.
- Ricoeur, P., *Histoire et Vérité*, Paris, Editions du Seuil, 1955.
- Ricoeur, P., *Della Interpretazione: saggio su Freud*, trad. it. E. Renzi, Milano, Il Saggiatore, 1979.
- Ricoeur, P., *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, trad. ita. I. Bertoletti, Brescia, Morcelliana, 1993.
- Ricoeur, P., *Le pardon peut-il guérir?*, Esprit, Mars-avril 1995.
- Ricoeur, P., *Percorsi del Riconoscimento*, trad. ita. F. Polidori, Milano, Raffaello Cortina, 2004.
- Ricoeur, P., *Le Scandal du Mal*, Esprit 2005.
- Ricoeur, P., *Sé come un altro*, trad. ita. D. Iannotta, Jaca Book, Milano, 2015.
- Ricoeur, P., *La sofferenza non è il dolore*, in *Sofferenza e dolore. Intorno a Paul Ricoeur*, a cura di P. Bianchini e S. Peronaci, Chieti, Solfanelli.

- Ricoeur, P., *Attorno alla psicoanalisi*, a cura di F. Barale, Milano, JacaBook, 2020.
- Weil, S., *Attesa di Dio*, trad. ita M. C. Sala, Milano, Adelphi, 2014.
- Weil, S., *La persona e il sacro*, trad. ita. M. C. Sala, Milano, Adelphi, 2014.
- Weil, S., *Iliade o il poema della forza*, in *Il libro del potere*, Milano, Chiarelettere, 2016.
- Winnicott, D., *Gioco e realtà*, trad. ita. G. Adamo, R. Gaddini, Roma, Armando, 2013.
- Winnicott, D., *Sviluppo Affettivo e Ambiente*, trad. ita. A. Bencini Bariatti, Roma, Armando, 2013.