

PER UN'ETICA DELL'ASCOLTO.
DA HEIDEGGER A BION

C. F. MUSCATELLO, P. SCUDELLARI

La psicopatologia, nel momento in cui si confronta con il mondo autistico, si vede costretta ad una serrata meditazione su se stessa, sulle proprie coordinate antropologiche, sulla propria irrinunciabile vocazione all'ascolto. Come scrive Blankenburg (1986), la «forza problematica (dell'autismo sta) nella modalità stringente con cui obbliga lo psichiatra, che con tale fenomeno si misura, a connettere il punto di vista clinico con la radice antropologica».

Fare della psicopatologia fenomenologica significa porsi, ancora e ancora, la stessa nevralgica domanda capace sempre di dare da pensare allo psichiatra attento. Quale valore antropologico si cela dietro a ciò che abitualmente percepiamo, ascoltiamo, esperiamo circa i «fenomeni clinici» che di volta in volta ci offre l'infinito orizzonte dei vissuti psicopatologici? Come decodificare l'assolutamente privato, l'indicibile?

Ascoltare un testo psicopatologico significa, comunque, cercare la continuità nella discontinuità dei diversi agglomerati sintomatologici, e leggere questa discontinuità nell'ottica di una «continuità narrativa» che apra alla comprensione esperienze, eventi, storie ai margini estremi dell'intelligibilità e, qualche volta, della dicibilità.

Interrogarsi sulle più intime esperienze psicotiche significa anche porsi al centro di un paradosso, significa situarsi fra indicibilità e ascolto. Questo paradosso, che tocca il suo vertice nella situazione autistica, attraversa sempre, a diversi livelli, l'esercizio del silenzio e dell'ascolto psichiatrici.

Il paziente autistico può essere visto come l'emittente di un segnale che cerca comunque un destinatario, non tanto per inviargli un messaggio, quanto per ricevere da lui un campo di ascolto capace da conferire a quel segnale dignità di messaggio. È così che l'incomunicabilità dell'autismo diventa messaggio non appena trova un suo spazio d'ascolto. Un tale punto di vista sottolinea la funzione «maieutica» più che «investigativa» dell'ascolto e dispone ad assistere al libero prodursi del senso, più che smascherare significati nascosti. Tale atteggiamento, nell'ascolto di quanto resta insondato e impensato dell'esistenza, ci suggerisce di rimanere aperti alla indecifrabilità di fondo della condizione umana, e ai multiformi linguaggi e progetti che l'attraversano.

Nel porre tale questione la psicopatologia fenomenologica introduce una tonalità antispeculativa e ribadisce un tratto etico: ciò che si esercita attraverso questa disciplina è in definitiva una capacità di ascolto messa in atto da un'attenzione rigorosa e responsabile. *Custodire, salvaguardare, lasciare essere* saranno i vertici di questo ascolto che esige una attitudine all'astensione e all'attesa. Come scrive Cristina Campo (1987) «a noi non spetta altro che attendere nel paziente deserto, nutrendoci di miele e locuste».

Attitudine all'esercizio dell'intersoggettività potrebbe anche definirsi questa metodologia «ascetica», che rappresenta forse l'unica condizione possibile perché il paziente comunichi allo psicopatologo qualcosa che segretamente gli appartiene.

«Qui - cito ancora la Campo - l'attenzione raggiunge forse la sua più pura forma, il suo nome più esatto: è la responsabilità... Perché veramente ogni errore umano, poetico, spirituale (e, vorrei aggiungere, psichiatrico), non è, in essenza, se non disattenzione... L'attenzione il solo cammino verso l'inesprimibile, la sola strada al mistero» (p. 167).

Questo fa della psicopatologia una disciplina che vede comunque ogni storia clinica come un “testo” da accogliere e da ascoltare attraverso il fuoco di una attenzione interpretativa aperta ad infinite letture possibili.

Il valore di questo tipo di comprensione rispettosa e attenta ai valori dell’alterità può ulteriormente risaltare se lo si contrappone al “vedere attraverso la curiosità”, così come ce lo descrive Heidegger: «La curiosità – egli scrive – non si prende cura di vedere per comprendere ciò che vede, ma si prende cura solamente di vedere. La curiosità è caratterizzata da una tipica incapacità di soffermarsi su ciò che si presenta... dominata come è dall’irrequietezza e dall’eccitazione. In questa agitazione permanente la curiosità cerca di continuo la propria distrazione». Direbbe Bion, che dimostra con le seguenti parole una straordinaria affinità con la Campo, che non è possibile alcuna comprensione né alcuna interpretazione senza ciò che definisce la “disciplina dell’attenzione”. «L’incapacità di esercitare questa disciplina – scrive Bion in “Attenzione e interpretazione” (1973, pag. 73) – condurrà ad uno stabile deteriorarsi dei poteri di osservazione, il cui mantenimento è invece essenziale. La vigile sottomissione a tale disciplina accrescerà gradualmente i poteri del terapeuta, nella stessa misura in cui le manchevolezze in tale disciplina li debiliteranno».

Nel nostro caso, in accordo con le suggestioni che vanno dalle parole di Cristina Campo a Bion, possiamo dire che ogni elemento significativo di una storia clinica, ciò che potremmo anche chiamare “il testo clinico”, appare tanto più evidente quanto più concentrato è stato il fuoco dell’attenzione a cui il testo è stato sottoposto. L’attenzione costante al testo costituisce per noi l’unico paradigma che ci guida nel tentativo di rischiarare ciò che Remo Bodei chiama suggestivamente “l’opacità dell’evidenza”. Tale felice espressione ci farà da guida nella tortuosa esplorazione di quel mondo sfuggente e cifrato, che vorremmo chiamare, un po’ arditamente, e quasi con un ossimoro, “il testo autistico”.

UNA STORIA CLINICA È UN “TESTO” DA INTERPRETARE

Ogni storia clinica va intesa come un “testo” da decifrare, da interpretare secondo una lettura multidimensionale, ma innanzitutto come un “testo” da ascoltare in attesa che qualcosa accada, che il “testo” in qualche modo sprigioni i suoi significati antropologici e lasci intravedere un suo progetto di mondo. Dovrà essere un tipo di ascolto, soprattutto in quanto psichiatri, che preservi il “testo”, la parola dell’altro, che offra spazio alla sua indicibilità, che ne custodisca l’obliqua “verità”.

Leggere una storia clinica come un “testo” significa ricostruirne l’intelligibilità *narrativa*: è l’atto di prendere insieme, di comporre e di orientare secondo un senso quegli ingredienti dell’azione umana che, nell’esperienza ordinaria, restano eventi eterogenei, discordanti, casuali. Così gli *eventi* vengono trasformati in *storia* e, correlativamente, una certa *storia* è ricavata da eventi. Il pensiero ermeneutico ci sottolineerà, a questo punto, che molte sono le storie possibili perché ogni “testo” è sorgente inesauribile di senso e quindi di intelligibilità narrativa.

Si tratta di lasciare spazio a connessioni e ad accostamenti imprevedibili, al libero gioco delle immagini e dei piani temporali, alle di sarti colazioni e ai crittogrammi del linguaggio: insomma all’emergere dell’immaginario nell’ordine del discorso razionale. Tale emergenza parlerà indirettamente ed obliquamente, in un gioco di costruzioni sintattiche e di rimandi retorici che lasciano trasparire inedite aree metaforiche, nuovi spazi di significazione. Enzo Morpurgo (1981), filosofo e psicoanalista, a proposito dell’“ascolto terapeutico”, parla di “musica nascosta” costituita dall’intreccio metaforico del discorso che si ascolta, sempre ricco di piani, di spessori intersecati, di forme curve che si intrecciano, come nello snodarsi di una struttura polifonica.

M. Trevi (1983) tenta di formulare così i termini della sua esperienza psicoterapica di ascolto:

«Qui, e probabilmente solo qui (nell'esperienza psicoterapica) riusciamo a sostituire alla tracotanza interpretativa del nostro Io, che tutto vuole comprendere ed afferrare, l'esperienza dell'ascolto. Una delle migliori definizioni di questa disposizione, laddove siamo capaci di superare l'ubris, l'arroganza della certezza oggettivante è quella secondo cui l'ascolto è l'atteggiamento di un conoscere che si mette a disposizione del suo oggetto e per questo non lo possiede mai in maniera definitiva» (p. 26).

È in Heidegger tuttavia che possiamo ritrovare una collocazione adeguata al problema impervio della lettura/ascolto di quel "testo" che è la parola dell'altro. Egli dice: «Che cos'è leggere, se non raccogliere (dall' etimo latino: legere che significa anche raccogliere): raccogliersi nel raccoglimento, in ciò che, in quel che è detto, rimane non detto?» (cit. in Vattimo, 1971).

E, interrogandosi sull'essenza del linguaggio, sembra avvicinarsi alla conclusione che l'essenza del linguaggio è l'ascolto. Egli scrive:

«Il voler sapere e l'avida richiesta di spiegazioni non portano mai ad un interrogare pensante (...). Il voler sapere non vuole che si stia in ascolto di fronte a ciò che è degno di essere pensato (...). Il tratto fondamentale del pensare non è l'interrogare, bensì l'ascoltare quel che viene suggerito da ciò che deve farsi problema» (Heidegger, 1959, pp. 92 e 139).

Per pensare – insiste Heidegger – dobbiamo far sì che le cose vengano verso di noi. La questione non è più quella di costruire l'esperienza ma di lasciarla essere: si tratta di trovare un "luogo" in cui le cose si diano senza essere preliminarmente tradite.

L'ermeneutica alla quale Heidegger si ispira è quella capace di interpretare la parola senza consumarla, rispettandola nella sua natura di permanente riserva. Il suo rifiuto dell'esplicitazione totale, e il conseguente sforzo di costruire quella che è stata chiamata un'"ermeneutica dell'ascolto", sono soprattutto tesi a salvaguardare l'alterità e a custodire l'oscura e ombrosa verità che vi è racchiusa, ben sapendo che la luce accecante e smascherante delle verità razionali tende a livellare e ad omologare ogni cosa. Nell'eccesso di luce proiettata dalla ragione il soggetto non incontra più altri che se stesso, ogni alterità dilegua come un miraggio.

È nota la polemica di Heidegger sulla luce come classica metafora della verità (Heidegger, 1942). La metafora della luce accompagna come *leitmotiv* tutta la metafisica dell'Occidente: basti solo pensare, a titolo di esempio, al mito platonico della caverna, al *lumen dei* di Agostino, alla dialettica di Hegel come lotta vittoriosa del regno della luce contro il regno delle tenebre e, infine, alla metafora nietzscheana del sole: attraverso tale metafora vengono pensati la verità, l'essere, Dio stesso. La verità viene pensata come quella chiarezza che ci permette di vedere le cose come sono.

Di fronte alla metafora della luce che, mentre smaschera la verità, appiattisce le differenze ed acceca lo sguardo, l'ultimo Heidegger conia un'immagine-chiave, una nuova metafora che deve indicare che la verità non è qualcosa in piena luce, anzi non è luce ma un effetto che proviene dal gioco fra oscurità e chiarezza. Si tratta di una metafora boschiva: la "radura" (*Lichtung*).

La parola *Lichtung* significa, in prima approssimazione, radura boschiva, e quindi un bosco – luogo oscuro – che è stato sfoltito e reso relativamente più accessibile alla luce (per l'analisi della complessità semantica implicata nella metafora della *Lichtung*, cfr. Amoroso, 1983). Come metafora il termine allude ad un *venire-alla-luce* a partire da un'oscurità irriducibile che circonda, nasconde e protegge.

Heidegger non vi si riferisce né nel senso letterale di radura né in quello traslato di chiarore, ma polarizza su questa immagine, oltre all'intrecciarsi di oscurità e luce, di nascondimento e disvelamento, altri sensi e rimandi: il silenzio, il luogo dell'eco e del suo spegnersi, luogo di sosta a cui giungono e da cui si dipartono sentieri, luogo della quiete che allude anche al "suono della quiete", luogo sacro (da *locus* = boschetto sacro). In questa metafora troviamo fuse percezioni visive, uditive e cenestesiche ciascuna delle quali si sovrappone all'altra in una tessitura che non sembra prevedere bordi.

La *Lichtung* è il teatro metaforico «per la luminosità e l'oscurità, ma anche per l'eco e per il suo spegnersi, per ogni suono e per il suo svanire» (Heidegger, 1969, p. 173).

La *Lichtung* è anche il luogo dove si sosta per riprendere il cammino, un luogo a cui giungono e da cui si dipartono sentieri, alludendo con ciò alla essenziale erraticità del pensiero e agli interminabili percorsi verso la verità.

L'originalità e la pregnanza del concetto di *Lichtung* consistono nel «far coincidere l'oggetto della ricerca con il modo del cercare» (Rovatti, 1989). L'ultimo Heidegger è infatti impegnato nel paradosso di non catturare mai l'oggetto della ricerca (la Verità, l'Essere), ma di custodirlo e salvaguardarlo nella sua costitutiva indicibilità. Egli contrappone un "girargli intorno", un "lieve circoscrivere", all'atteggiamento catturante e smascherante della metafisica e della scienza.

Custodire, salvaguardare, lasciar essere rappresentano i vertici della metafora heideggeriana della *Lichtung*.

Scrive, heideggerianamente, Cristina Campo, in un suo ormai famoso saggio ("Il flauto e il tappeto", 1987):

«La scena del destino è concava, tacita e risonante come la cassa di un prezioso strumento (...). Come la manna di sant'Andrea nella cavità dell'ampolla, il destino si forma nel vuoto in virtù delle stesse leggi complementari che presiedono al nascere della poesia: l'astensione e l'accumulo. La parola che dovrà prendere corpo in quella cavità non è nostra. A noi non spetta altro che attendere nel paziente deserto, nutrendoci di miele e di locuste...» (pp. 118-119).

Solo il rinunciare e il ritrarsi da ogni pretesa di possesso avvicina a quella *indicibile alterità* che è al centro del problema ermeneutico. La necessità di questa rinuncia ci ricorda la dottrina cabalistica di Isaac Luria per cui è solo un atto di contrazione e di autolimitazione di Dio che consente la possibilità di esistere per l'alterità del creato (Scholem, 1982).

Allo stesso modo il rinunciare ad un sapere intrusivo e smascherante significa dare all'altro la possibilità di essere. Così l'alterità, all'ombra dello stupore, del silenzio e dell'ascolto, potrà manifestarsi e dischiudersi.

«Potremmo piuttosto esprimerci così: – suggerisce Rovatti – questo ascolto ci fa ascoltare, percepire precisamente il silenzio che appartiene alle parole. Restituendo loro la pausa, l'intervallo, l'attesa, il vuoto, le parole che normalmente usiamo cominciano a perdere la loro durezza di cose: possono flettersi, attenuarsi, riacquistare la mobilità, la polisemia, la nomadicità di un dire che i poeti ci indicano...»

Ma, al momento in cui vogliamo capire più a fondo il senso che assume la *Lichtung* heideggeriana per l'ascolto psichiatrico, ci imbattiamo nella scoperta sorprendente di alcune pagine di W.R. Bion.

È Bion che troviamo sulla strada del pensiero dell'ultimo Heidegger. Possiamo allora concludere con le sue parole.

«Mi ci è voluto molto tempo per convincermi che era necessario spogliarmi di memoria e di desiderio e più ancora ce ne volle per cogliere il vizioso effetto che ha sull'osservazione il bisogno di capire a tutti i costi. Tale bisogno è un particolare esempio di intrusione (...). Man mano che divenni più capace di far tacere i miei pregiudizi, mi accorsi che riuscivo a cogliere l'evidenza che c'era, piuttosto che lamentarmi dell'evidenza che non c'era. Quando le mie orecchie divennero più abituate al silenzio, piccoli suoni divennero più facili da udire. Mi ricordai di un'analogia che Freud usò, quando scrisse che doveva artificialmente accecarsi per poter dirigere il più debole barlume di luce in una situazione molto oscura. Imparai a considerare l'importanza del silenzio per ascoltare i più "deboli suoni". Ciò funzionò. E cominciai ad ascoltare suoni che un tempo non sarebbero stati avvertiti» (Bion, 1981, pp. 55, 65).

«Invece di provare a fornire una brillante, intelligente, bene informata illuminazione per chiarire i problemi oscuri, suggerisco di procurare una “diminuzione della luce”. Un penetrante raggio di oscurità, il reciproco del faro. L’oscurità sarebbe così assoluta da raggiungere un assoluto vuoto luminoso. Così che, se un qualche oggetto esistesse, per quanto, si mostrerebbe molto chiaramente» (Bion, 1976, pp. 36-37).

Per ribadire la peculiarità e l’assoluta originalità dell’ascolto psichiatrico citiamo ancora Bion (1976) in questa sua paradossale meditazione. «Un paziente una volta mi disse che se io avessi smesso di parlare e lo avessi ascoltato suonare il piano, egli sarebbe stato capace di insegnarmi qualcosa; ma non c’era nulla che egli potesse fare, perché io avevo una mente chiusa, una mente occlusa da tutti i pregiudizi di una attività umana molto limitata: il parlare».

BIBLIOGRAFIA

- Amoroso L. (1983): “La Lichtung di Heidegger come lucus a (non) lucendo”. In: “Il pensiero debole”, a cura di G. Vattimo e P. L. Rovatti, Milano, Feltrinelli.
- Bion W. F. (1973): “Attenzione e interpretazione”. Armando, Roma.
- Bion W. F. (1976): “Letture brasiliane”. Firenze, Guaraldi.
- Bion W. F. (1981): “Il cambiamento catastrofico”. Torino, Loescher.
- Blankenburg W. (1986): “Autismus”. In: “Lexicon der Psychiatrie - 83-89”. Springer, Verlag, Berlin.
- Campo C. (1987): “Il flauto e il tappeto”. In: “Gli imperdonabili”. Milano, Adelphi.
- Ciani N. (a cura di) (1983): “Il narcisismo”. Roma, Boria.
- Gadamer H. G. (1960): “Verità e metodo. Lineamenti di un’ermeneutica filosofica”. Milano, Bompiani, 1983.
- Heidegger M. (1942): “La dottrina platonica della verità”. Torino, SEI, 1988.
- Heidegger M. (1959): “In cammino verso il Linguaggio”. Milano, Mursia, 1973.
- Heidegger M. (1969): “Tempo ed Essere”. Napoli, Guida, 1980.
- Jaspers K. (1913): “Psicopatologia generale”. Roma, Il Pensiero Scientifico, 1965.
- Morpurgo E. (1981): “La psicoanalisi tra scienza e filosofia”. Loescher, Torino.
- Muscatello C. F., Scudellari P. (1993): “Indicibilità e ascolto”. Riv. Sper. Fren., Vol. CXVII, 784-790.
- Ricoeur P. (1974): “La sfida semeiologica”. Roma, Armando.
- Ricoeur P. (1986): “Dal testo all’azione”. Milano, Jaca Book, 1989.
- Rovatti P. A. (1989): “Le parole della divergenza”. *Aut Aut.*, 234, nov-dic.
- Scholem G. G. (1982): “La cabala”. Roma, Edizioni Mediterranee.
- Trevi M. (1983): “Sé: soggetto, oggetto, orizzonte”. In: “Il narcisismo”, a cura di N. Ciani, Roma. Boria.
- Vattimo G. (1971): “Introduzione a Heidegger”. Bari, Laterza, 1982.
- Vattimo G., Rovatti P. L. (a cura di) (1983): “Il pensiero debole”. Milano, Feltrinelli.

Prof. Clara Muscatello
Via Guerrazzi, 28B
I-40125 Bologna