

Maria Ilena Marozza

Dove la parola manca il segno.
Negli interstizi trasformativi della *talking cure*

Ce qui n'est pas légèrement difforme a l'air insensible – d'ou il suit que l'irrégularité, c'est-à dire l'inattendu, la surprise, l'étonnement – sont une partie essentielle et la caractéristique de la beauté.

Charles Baudelaire¹

Il titolo di questo contributo s'ispira al saggio con cui il semiologo Algirdas J. Greimas concludeva il suo insegnamento sui sistemi di significazione all'École des hautes études di Parigi, nell'anno accademico 1985-86, *Dell'imperfezione*.² Là dove la parola manca il segno, si aprono gli interstizi «estesici» della sensibilità e dell'affettività, dell'esperienza patica che rompe e poi riannoda la continuità dell'esperienza quotidiana. Sono proprio le asperità, le imperfezioni che trasgrediscono il patto tra sensibilità e linguaggio – e che, a saperle cogliere, accompagnano ogni apparire – a costituire il «trampolino» che ci proietta dalla quieta, immediata comprensione ordinaria verso «l'attesa dell'inatteso» che, pur sottraendosi a una piena epifania, attiva la nostra sensibilità proiettandoci dall'insignificanza verso la ricerca di senso. Come quel giardiniere giapponese che ogni mattina dispone diversamente le pietre e la sabbia del suo giardino, così «uno sguardo metonimico e costante che cerchi di abordare seriamente le cose semplici» potrebbe «produrre con un “nonnulla” l'inatteso quasi impercettibile che annuncia una nuova giornata».³

Saper cogliere le imperfezioni, le loro provocazioni, la loro capacità di incrinare la sensazione di una scontata domesticità, e utilizzarle come trampolini per attivare domande, attese, ricerche di sensi ulteriori o di nuove configurazioni vitali: la *talking cure*, una volta liberata dai suoi pesanti ancoraggi metapsicologici e declinata a partire dall'ordinarietà dell'esperienza che essa stessa contribuisce a scardinare e a ricomporre, è forse altro che questo?

Quale specificità per la talking cure?

Devi dire cose nuove, e però tante cose vecchie. Devi dire in effetti soltanto cose vecchie che *però* siano anche nuove! Le diverse "concezioni" devono corrispondere a diverse applicazioni. Anche il poeta deve sempre chiedersi: «E proprio vero ciò che scrivo?». Il che non deve necessariamente voler dire: «Succede così nella realtà?». Devi senz'altro portarti dietro qualcosa di vecchio. Ma per una *costruzione*.

Ludwig Wittgenstein⁴

Sul finire del secolo diciannovesimo, due grandi medici cominciarono, quasi contemporaneamente, a insinuare, nel rapporto con i loro pazienti, un elemento discordante con l'atteggiamento semeiologico dominante nella pratica clinica:⁵ invece di rispondere attivamente, facendo ricorso alle loro conoscenze e alla loro capacità di osservazione oggettivante, alle domande che venivano loro poste, esplicitamente dalle persone o implicitamente dai sintomi, cominciarono ad ascoltare quello che i loro pazienti andavano dicendo. Eugen Bleuler, con la sua idea che bisognasse sempre rispettare la lingua, anche il dialetto, parlati dal paziente, e Joseph Breuer, attento ascoltatore delle narrazioni di Anna O., rivoluzionarono così l'approccio medico alla sofferenza psichica, e trasformarono l'ordinario atteggiamento di ascolto in un procedimento formalizzato diretto non soltanto alla conoscenza ma anche alla terapia del paziente, defi-

nibile come *talking cure*. Che, nella sua forma originaria, è qualcosa di profondamente diverso, e di molto meno specifico, dell'interpretazione di essa data da Sigmund Freud, da cui nacque la psicoanalisi.

L'attenzione bleuleriana alla particolarità della lingua parlata andava ben oltre l'umanistica apertura alla comprensione del paziente. In essa, forse come esito della diffusione tardoromantica delle idee humboldtiane sull'indissociabilità della forma linguistica dalla struttura e dalla visione del mondo del parlante, s'intravedeva una nuova intuizione sull'importanza dei modi del dire quali rappresentazioni dei modi di esistere e sul potere del linguaggio come segnale e strumento delle trasformazioni: un'intuizione che continuò a essere rielaborata, secondo prospettive diverse, in quella fucina di idee scaturita dall'incontro al Burghölzli di ricercatori del calibro di Binswanger, di Jung, di Minkowski. Il monismo biologistico che caratterizzava la visione bleuleriana – che Binswanger riconosceva essere più uno specifico *ethos* legato a una concezione unitaria e finalistica della vita che un semplice riduzionismo⁶ – rappresentava lo sfondo della ricerca di un'unitarietà sottesa alla molteplicità espressiva delle forme, di cui oggi potremmo avvertire la risonanza nel concetto binswangeriano di *stile*. I disturbi del linguaggio che Bleuler studiava come manifestazioni di un disturbo associativo posto a fondamento dell'intera sua psicopatologia vanno dunque compresi non tanto come epifenomeni linguistici di un "disturbo fondamentale", quanto come la manifestazione del legame tra i fenomeni vitali, e dunque anche tra linguaggio e vita.

In un contesto diverso, Joseph Breuer, inchiodato alla sua seggiola di ascoltatore dall'incontenibile flusso narrativo di Anna O., si trovava, quasi *malgré soi*, a sperimentare la potenza dell'azione linguistica. Quello che succedeva durante le sessioni di Breuer con Anna O. era che la paziente narrava una storia del suo sintomo e con ciò il sintomo spariva. Il modello idraulico che aveva in mente Breuer suggeriva l'abreazione come spiegazione di questa straordinaria capacità del dire, cioè la possibilità di trasferire nell'attualità della formazione del discorso un *quantum* emotivo che non era fino allora riuscito a rendersi rappresentabile, né a liberarsi nel vissuto, e che nel racconto terapeutico ricompariva costituendo un nuovo legame con le parole.

Molti anni dopo, Ludwig Wittgenstein appuntava: «Ho sempre creduto – senza sapere perché – che il vero seme della psicoanalisi venisse da Breuer, non da Freud»⁷. È ampiamente nota l'ambivalenza che Wittgenstein nutriva verso la psicoanalisi, ma non verso i suoi passi iniziali, che condussero alla valorizzazione della capacità terapeutica del linguaggio. Sappiamo che egli riconosceva a Freud, così come a se stesso, originalità e coraggio, ma lo accusava di aver perpetrato abominevoli pasticci (confondendo cause e ragioni e scambiando una mitologia per scienza), e di aver perso ottime occasioni per riflettere sul linguaggio. In questo senso, la sua preferenza per le scarse osservazioni di Breuer piuttosto che per l'articolata speculazione di Freud aveva a che fare con il fatto che il primo si era limitato a mostrare di cosa fosse capace il linguaggio, senza addentrarsi in speculazioni lontane dell'esperienza che, invece di aprire fertili interrogativi sulla capacità d'azione del linguaggio, tendevano a scomporlo per rintracciare al di sotto di esso motivazioni e strutture più autentiche, trascurando gli scenari aperti da questi nuovi usi linguistici e riducendo il linguaggio stesso a un epifenomeno.⁸

Di fatto, è proprio con il distacco di Freud da Breuer che la *talking cure* diventa psicoanalisi, sviluppando per l'ordine linguistico un sistema referenziale che sposta l'attenzione dalla scena aperta dalle rappresentazioni di parole verso *un'altra scena*, più radicale e autentica, delle rappresentazioni di cose, la scena dell'inconscio. Tutto sommato, l'operazione freudiana consiste in un innesto della fenomenologia della *talking cure* nella metapsicologia sviluppata, a partire dal *Progetto di una Psicologia*,⁹ negli intercambi con Fliess. Se questo è il presupposto da cui ha avuto origine la psicologia del profondo – dando l'avvio alla ricerca dell'abissale, del radicale più autentico nascosto dietro la superficie, stabilendo la differenza tra espressione esterna e realtà interna e fondando la pratica interpretativa del rimando a un livello *altro* da quello fenomenico –, resta a noi oggi il compito di fare un passo indietro, e di chiederci se non sia possibile «innestare il seme di Freud nel terreno di Wittgenstein»,¹⁰ per dare una descrizione della *talking cure* più vicina agli elementi della nostra esperienza, rivolgendo un'attenzione specifica alla descrizione di tutto ciò che è possibile fare con e attraverso il linguaggio.¹¹ Perché se è vero che nella *talking cure* ci portiamo

dietro qualcosa di molto vecchio, cioè l'abilità tipicamente umana di fare esperienze trasformative attraverso il linguaggio, è altrettanto vero che la configurazione che essa ha assunto a partire da quegli ultimi anni del diciannovesimo secolo, nella svolta psicoanalitica, l'ha trasformata in un qualcosa di totalmente nuovo, generando una pratica terapeutica ma specialmente una concezione antropologica del tutto inedita. Che oggi però, almeno in molte sue versioni manualistiche e nel suo linguaggio convenzionalmente specializzato, appare a sua volta invecchiata, e incapace di generare l'attivazione di quelle attese che solo un linguaggio consapevolmente insaturo e fortemente aderente all'esperienza ordinaria può produrre. Forse è ora, per ogni psicoterapeuta che scelga di operare attraverso la parola, di ripartire portandosi dietro quella che ormai è divenuta una vecchia modalità, per una nuova costruzione, nel tentativo di rimanere aderenti a quell'interrogativo «è proprio vero quel che scrivo?» che, avendo assimilato fecondamente la mancata corrispondenza a «succede così nella realtà», continua a essere il motore etico del nostro lavoro.

«Parla, affinché possa vederti»

*Language most shewes a man,
speake that I may see thee.*
Ben Jonson¹²

Di fatto questa frase – attribuita dall'anti-fisionomo settecentesco Lichtenberg, nella sua polemica contro la fisiognomica statica di Lavater, a un Platone apocrifo, ma in realtà da lui inventata di sana pianta – rappresenta perfettamente l'atto costitutivo della *talking cure*. L'intento di Lichtenberg¹³ era contestare le pretese assolutistiche di una visione fisiognomica, applicabile secondo Lavater anche «ai dormienti e ai morti», che sosteneva di desumere dal muto, immobile tratto somatico una lettura incontrovertibile della costituzione psichica, riducendo all'insignificanza sovrastrutturale ogni espressione linguistico-verbale. “Puoi dire ciò che vuoi, tanto io so già chi sei da quello che vedo”: potrebbe essere questo il motto di

una semiotica che, annichilendo il valore dello sviluppo storico individuale e di ogni espressione soggettiva, pretende di costruire una conoscenza umana su puri dati osservativi, astruendo da essi significative *silouhettes* senza ascoltare, ma specialmente senza lasciarsi influenzare da ciò che le singole persone hanno da dire. Al contrario, Lichtenberg riteneva necessario che qualunque conoscenza umana fosse fondata sull'espressione verbale, contrapponendo l'intenzionalità del significato linguistico e concettuale a un'ermeneutica intuizionistica fondata sull'interpolazione arbitraria di dati visivi. Non solo il tratto fisico, ma neanche l'espressione in sé ha significato, se considerata isolatamente dal linguaggio.

Nel far questo, però, Lichtenberg non sembra affatto un liquidatore della fisiognomica, quanto piuttosto un suo più attento e intelligente fruitore: in «parla, affinché possa vederti» è proprio il *vederti* che ci colpisce, come se l'atto del parlare stabilisse, nella relazione interpersonale, un intrinseco collegamento tra l'espressione linguistica e la raffigurazione sensoriale.

E dunque Lichtenberg, mentre stigmatizza la pretesa di comprendere l'essere umano attribuendo significato ai suoi tratti corporei, è ben lontano dal contrapporre a essa l'intenzionalità semiotico-comunicativa di un'astratta funzione linguistica: egli parla piuttosto di un linguaggio che non significa, soltanto, ma che *fa vedere*, creando un collegamento strettissimo tra significato e figuratività, tra astrattezza concettuale e concretezza sensoriale, considerando il “che cosa” dell'espressione linguistica altrettanto importante del suo “come” espressivo.¹⁴

«Parla, affinché possa vederti» è veramente la frase inaugurale della *talking cure*, perché, andando ben oltre la semplice affermazione che per conoscere l'uomo bisogna ascoltarlo, sostiene qualcosa di radicalmente diverso, cioè che nello scambio verbale, che costituisce la dimensione più specifica dell'essere umano, si costituisce una particolare capacità di vedere, e in particolare di *vedere un altro uomo*, o meglio, un altro come *un uomo*. Questa frase, dunque, riconosce al linguaggio una capacità raffigurativa molto diversa dal vedere sensoriale, monodimensionale e naturalistico: si tratta piuttosto di un vedere che scaturisce dall'intreccio di molte dimensioni interagenti che non hanno semplicemente a che fare con gli aspetti espressivi che ac-

compagnano ogni atto linguistico, ma che prendono vita nel tragitto interpersonale che separa un locutore da un ascoltatore, e che caratterizza la capacità linguistica di generare una nuova sensorialità.

Cecità versus rappresentazioni perspicue

L'albero genealogico dei fenomeni psicologici: ciò che mi sforzo di ottenere non è l'esattezza, ma la perspicuità.

Ludwig Wittgenstein¹⁵

In fondo, la psicoanalisi è nata proprio dallo screditamento dell'accezione naturalistica del vedere, a favore di un altro sguardo che si dischiude nel momento in cui avviene una presa d'atto degli aspetti illusori del sistema percezione-coscienza e viene instaurata un'ermeneutica del rimando dalla superficie al profondo, nella convinzione che quello che si vede *non è* quel che sembra, anzi, quello che si vede occlude, o maschera, una visione più profonda e autentica. In questo senso, dubitare del dato sensibile, e della visione ordinaria, è il prerequisito per l'accesso a un ordine più fondamentale, in cui risiedono le ragioni esplicative e motivazionali della superficie.

E, nonostante le profondissime trasformazioni che la teoria analitica ha subito, da Freud fino alle più attuali e interessanti rielaborazioni bioniane, il filo rosso del sospetto verso il dato sensibile e la comprensione ordinaria derivata dalla sensazione continua a essere il nucleo dell'atteggiamento analitico. L'analista che *si rende cieco* alla visione ordinaria per aprirsi a una visionarietà che gli lascia intravedere aspetti più fondamentali della realtà psichica s'avvicina alla pratica di un'*epoché* sistematica, che tende a mettere tra parentesi ogni visione naturalistica basata sulla sensorialità, a favore di un'intuizione eidetica sovrasensoriale, aperta alla ricerca della verità.¹⁶

È esemplare, a questo proposito, la raffigurazione dell'atteggiamento analitico bioniano tramite l'aneddoto dell'ammiraglio Nelson, che, avendo ricevuto l'ordine di non attaccare, vista la superiorità delle forze dell'avversario, portò il cannocchiale all'occhio cieco e, affermando di non vedere nulla, diede l'avvio alla battaglia di Copenaghen, che si concluse con un suo grande successo.¹⁷

Peraltro è proprio a un atteggiamento analitico di tal genere che si addice pienamente uno dei modi di intendere l'espressione: «Parla affinché possa vederti», come se fosse l'*incipit* di un analista che *si è reso cieco alla visione sensoriale*, e che ha bisogno che l'altro parli per configurarsi, in modo visionario, tramite un occhio interiore, una sua immagine. Parlare diventa qui *un veicolo* per giungere altrove, per arrivare a vedere qualcosa di più autentico, che, tutto sommato, sta ben oltre i limiti del linguaggio verbale: alla svalutazione del dato sensoriale, inteso secondo un naturalismo ingenuo, si aggiunge qui anche una svalutazione dell'ordine linguistico. Analogamente allo smontaggio analitico, tipico del procedimento freudiano, della narrazione verbale per giungere alle rappresentazioni inconsce, anche in questa prospettiva l'ordine linguistico viene attraversato come un *medium* per approssimarsi asintoticamente a una visione essenziale della realtà psichica.

L'obiezione più naturale che verrebbe da fare a questa prospettiva riguarda il semplicismo con il quale viene considerato il dato sensoriale: se possiamo essere senz'altro d'accordo con la critica a un oggettivismo ingenuo e troppo "saturo" del dato sensoriale, ci chiediamo anche dove mai possano oggi trovarsi dei sostenitori di una tale ingenuità.¹⁸ Fa parte ormai del nostro bagaglio culturale e scientifico la consapevolezza che abitualmente "vediamo" anche quello che non vediamo, che non è soltanto con gli occhi che vediamo, e che il visibile non è che una piega dell'invisibile che ci permea e ci influenza. Come è pure necessario obiettare che sarebbe importante, per chi sceglie di eleggere la *talking cure* a proprio strumento di lavoro, sostare con maggiore attenzione e consapevolezza negli ambiti e nelle possibilità che la pratica del linguaggio mette a disposizione dell'essere umano.

Da questo punto di vista può emergere un altro modo di intendere «Parla, affinché possa vederti»: come un riconoscimento, cioè, che nella specie umana la dimensione linguistica è talmente caratterizzante e intricata con la sensibilità che è impossibile vedere un altro uomo come tale, in tutta la sua pienezza di essere umano, a prescindere dal linguaggio, ma specialmente – proprio come pensava Bleuler – a prescindere dal modo in cui, in una specifica «situazione di discorso»,¹⁹ *riusciamo a parlarci*. In continuità con le idee di Lichtenberg, è *nell'atto del parlare* che si mostra a tutto tondo una complessità umana fatta di intersezioni, scambi e offerte reciproche, dal-

le parole, ai gesti, alle sensazioni e viceversa. Per quanto riguarda la *talking cure*, si tratta dunque di valorizzare integralmente la situazione linguistica, riconoscendo l'intrinseca *insaturazione* di ogni sua componente, presa isolatamente, e rendendo piuttosto tematico il gioco di rimandi tra sensibilità e linguaggio, dischiuso proprio dal proferimento verbale. Al contrario del paradigma dell'analista cieco, ci avviciniamo qui all'idea di un analista che per vedere davvero chi ha davanti fa affidamento su tutta la sua esperienza sensoriale, su tutto il suo ascolto linguistico, su tutto il suo gioco immaginativo, su tutta la sua competenza teorica e sull'intera sua implicazione relazionale e dialogica, facendo tesoro delle ridondanze e dei reciproci rimandi che gli consentono di *vedere di più*. L'ascolto analitico diviene così molto più simile a una sinestesia, a uno *sguardo ascoltante e sensiente* che rende virtuoso il circolo tra impressioni sensoriali e significati: per cui è possibile che il significato giunga a esprimersi, oltre che nella comprensione, nel vissuto sensoriale, e che le parole, oltre ad avere un senso, assumano una fisionomia.²⁰

Insomma, non c'è niente da smantellare, in questo ascoltare per vedere, semmai c'è da aumentare l'attenzione, da affinare la sensibilità e la competenza linguistica, per sviluppare un gioco immaginativo che abbia la possibilità di cogliere un tratto, una forma significativa, una *rappresentazione perspicua* che, pur non appartenendo propriamente ad alcuno specifico dato sensoriale,²¹ possa emergere proprio come una fisionomia dal fondo sinestesico del vissuto, dalla sensorialità delle parole, dal ritmo o dalla tonalità che le accompagna, e che diviene influente nel donare al vedere la capacità di comprendere.

In fondo, la psicoanalisi ha rappresentato, per il secolo appena trascorso, il tramonto di una concezione piena della soggettività, a favore di una sua visione frantumata e complessa, in cui il senso di un'identità "propria" viene continuamente spiazzato dalle provocazioni di un'estraneità che pure abita intimamente la soggettività, al punto da impedirle di poter mai coincidere con se stessa. Forse oggi si tratta di andare ancora un po' più avanti, di trattenere la specificità dell'immagine dell'*unitas multiplex* abbandonando l'idea di un suo fondamento interiore, a favore di un processo aperto e fluido di *soggettivizzazione*, come forma in continua evoluzione in cui il dentro non è disgiunto dal fuori, ma si costituisce come *dentro del fuori*: per cui "interno" ed

“esterno”, soggetto e mondo appaiono, si piegano e si rimodulano, proprio come un nastro di Möbius,²² negli scambi esperienziali. E dunque si tratta forse di raccogliere il principio dell’articolazione singolare-plurale della soggettività considerandolo piuttosto come pluralità dei modi di esprimere e di rappresentare l’esperienza, riconoscendo proprio nell’attenzione a questa complessità l’autentico tratto qualificante della riflessione psicoanalitica, ormai liberata da stratigrafie fondazionali nel “profondo” e da squalifiche della “superficie”. Forse si tratta di lasciar cadere ogni eccesso enfatico e ogni barocchismo espressivo nella descrizione di mirabolanti “realtà psichiche”, e di smettere di intendere lo sguardo analitico come una lama capace di squarciare la realtà ordinaria dispiegando la visione di un altro mondo. Forse si tratta di cominciare invece a intendere l’attenzione psicoanalitica come un tentativo di cogliere nella descrizione di un attimo di quotidianità, nell’osservazione disarmata di un frammento di vita una pluralità di risonanze, di aperture, di rimandi capace di rivelare la *semplice complessità* di tutto ciò che appare. È nell’*ordinarietà dell’esperienza quotidiana* che uno sguardo ascoltante, dichiaratamente sinestesico, può cogliere una *straordinaria* ricchezza di sfaccettature e di livelli che costituisce la struttura irriducibilmente complessa del nostro esperire, e che viene espressa negli intrecci e nelle rimodulazioni tra la sensibilità e il linguaggio, nelle diversificate modalità rappresentative di cui il linguaggio riesce ad avvalersi.

La talking cure come pratica dell’ordinario

Non c’è bisogno di essere filosofo per stupirsi di un’avventura straordinaria, di un evento fuori serie o di un incontro insolito, ma è necessario essere filosofo per trovare sorprendente l’esistenza quotidiana più banale e la quoddità dell’essere puro e semplice in generale.

Vladimir Jankélévitch²³

Chi sceglie di praticare la *talking cure* si pone in una posizione diversa rispetto a chi opera all’interno delle discipline mediche o

della psicologia scientifica, non soltanto perché, nella propria prassi, rifiuta l'oggettivazione dell'altro, considerandolo piuttosto come un interlocutore, ma specialmente perché fa proprio un uso del linguaggio radicalmente diverso dalle discipline scientifiche.²⁴ Può essere utile, in questo senso, richiamare la distinzione di Paul Ricoeur, avanzata già nel 1974 in *La sfida semiologica*,²⁵ tra linguaggio scientifico, linguaggio ordinario e linguaggio poetico, a proposito della diversa risoluzione che ognuna di queste tipologie linguistiche compie del fenomeno della *polisemia*. Per Ricoeur la polisemia individua la possibilità di qualunque termine linguistico di possedere molti significati, e di poterne ancora acquisire di nuovi attraverso l'uso. Essa è in realtà la conseguenza di un carattere ancora più originario del nostro linguaggio: la *vagueness*, cioè la fluidità, l'indefinitezza, l'imprecisione delle nostre parole, la loro identità aperta, flessibile, malleabile a seconda degli usi. È proprio questa radicale indefinitezza che consente l'enorme potenzialità espressiva del linguaggio. Ma, se essa è la matrice generativa del fenomeno linguistico della polisemia, è evidente che non per tutti gli usi che facciamo del linguaggio quest'ultima rappresenta una caratteristica positiva. Di qui le diverse strategie: il linguaggio scientifico ha bisogno di ridurre al massimo le oscillazioni polisemiche, per intendere in modo rigoroso un significato il più possibile univoco dei termini, nella ricerca di una precisione che non consenta ambiguità interpretative. Al polo opposto, il linguaggio poetico gioca proprio sull'ampiezza polisemica per estrarre, dalle oscillazioni semantiche che la polisemia consente alle parole, gli effetti più potenti per una descrizione inedita della realtà. Tra questi due estremi, il linguaggio ordinario, che pure ha bisogno di ridurre il potenziale polisemico per i propri intenti comunicativi e pragmatici, cerca di sfuggire al rischio dell'ambiguità attraverso una particolare *sensibilità al contesto*. Con questo termine, Ricoeur intende non soltanto il coinvolgimento sintattico e linguistico della parola e della frase, ma l'intera prassi linguistica, la condotta del locutore e dell'ascoltatore, la loro situazione comune e financo la visione della realtà che corrisponde all'intera «situazione di discorso». Insomma, il linguaggio ordinario non è autosufficiente, ma tributario di un contesto fatto di espressioni, di ancoraggi, di indicazioni, di comportamenti che consentono di in-

tendersi e di *interpretare in un modo o nell'altro* parole e frasi dotate di un potenziale semantico ampio e sfaccettato.

E dunque è proprio nel linguaggio ordinario che possono capitare quei fenomeni, *witz*, *lapsus*, fraintendimenti, doppi sensi, espressioni metaforiche, che fanno tutti parte della stupefacente capacità ironica di insinuarsi nelle faglie del linguaggio per desituare sensi propri e accezioni consolidate, tornando a insistere su quell'indefinitezza che consente, facendo riferimento ad altri sfondi contestuali, di parlare e di vedere diversamente. Quella *vaghezza* che per il linguaggio scientifico diviene vizio e ambiguità, e che è anche importante ridurre nel momento in cui vogliamo intenderci, diviene la nostra principale risorsa quando invece cerchiamo aperture e cambiamenti, rotture di visioni sclerotiche a favore di nuovi punti di vista.²⁶ Se nella nostra prassi non possiamo produrre attivamente fenomeni del genere, possiamo però cercare di crearne le condizioni, evitando di chiuderci in quella "proprietà" del discorso che, nel tentativo di scansare ogni ambiguità, evita anche di lasciare aperti eventuali spazi trasformativi. In questo senso, le caratteristiche di "vaghezza e oscurità", tipiche dei linguaggi non strutturati della nostra vita immaginativa – caratteristiche che hanno rappresentato uno dei primi punti di disaccordo tra Freud e Jung –²⁷ costituiscono delle matrici generative alle quali il linguaggio fa appello nel momento in cui ha bisogno di ritornare a ispirarsi a quell'indefinitezza nella quale si muove la nostra vita psichica.

Quello che salta prepotentemente agli occhi è che, contro i tanti atteggiamenti spregiativi delle cose più comuni della nostra quotidianità, quando parliamo di linguaggio ordinario parliamo di una delle cose più sofisticate e complesse della nostra esistenza. Quel senso di agio, di comprensione immediata, di sicurezza, di domesticità che caratterizza lo svolgersi di una normale conversazione è il frutto di sofisticati processi di sviluppo, di acculturazione, di assimilazione, di educazione e di maturazione personale che consentono a un parlante e a un ascoltatore di galleggiare sull'indefinitezza senza affogare in essa, potendo disporre degli strumenti, delle conoscenze e delle tecniche, individuali e collettive, per ridurla o modularla opportunamente. La «situazione di discorso», che consente di capirsi sottende peraltro non soltanto dinamiche culturali, com-

petenze apprese e pratiche condivise, ma anche *evidenze naturali*, sorgive, che consentono di comprendere immediatamente espressioni, intenzioni, atteggiamenti, e dalle quali prevalentemente dipende il senso di naturalezza che accompagna *l'essere insieme* nella comunicazione. In questo senso, il linguaggio ordinario appare come una sorta di stratificazione di una corrispondenza tra una forma di vita spontaneamente vissuta e la sua espressività. Ed è proprio nel funzionamento armonico di quella che appare come un'*esperienza originariamente offerente* che le parole sembrano aderire in modo immediato all'esperienza vissuta, dischiudendo un senso di completezza e di specificità del mondo umano, nel quale percepire, intendere e capacità di parlare si richiamano, si completano e si arricchiscono vicendevolmente.²⁸ È in questo senso che l'immediatezza del comprendere diviene testimonianza che il linguaggio non è venuto fuori da un ragionamento,²⁹ che esso appartiene profondamente a una forma di vita, a un «ambiente dei pensieri»,³⁰ che funziona *come se* fosse una matrice unitaria sensocognitiva: in questa profonda adesione a uno *sfondo*, che viene espresso nella fisionomia delle parole, nel loro volto affettivo ed emozionale, si rende evidente il virtuoso legame e il reciproco fluire di linguaggio e vita.

È là «dove la parola manca il segno», là dove si crea un'irregolarità, una discordanza nel gioco armonico dei rimandi sensoriali, delle significazioni, delle atmosfere emotive, che il senso di naturalezza si perde, mentre si genera un'attesa carica di *pathos*, che, nel bene e nel male, rivela all'improvviso la fragilità del nostro senso dell'ordinario. Che si tratti dell'estetica di Baudelaire, che nell'infrangersi della scontatezza vede comparire quell'inatteso che «costituisce una parte essenziale e la caratteristica della bellezza»,³¹ o che si tratti di un disaccoppiamento angoscioso nella capacità di definire un vissuto spaesante, in ogni caso queste esperienze confluiscono tutte nell'attivazione di quel *fondo patico* che accompagna silenziosamente lo scorrere della nostra vita.

*Negli interstizi trasformativi della talking cure: modulazioni
e provocazioni del patico*

Chi si aspetta risposte già pronte, non ha nulla da dire, poiché tutto è stato *già detto*. Chi al contrario parla senza rispondere, non ha neanche lui niente da dire, perché evidentemente non c'è nulla che possa giustificare un inizio del suo discorrere. Noi inventiamo ciò che rispondiamo, ma non ciò a cui rispondiamo, né tantomeno ciò che conferisce peso e dignità al nostro parlare e al nostro agire.

Bernard Waldenfels³²

Potremmo tentare, a questo punto, di dare una definizione minimale della *talking cure*, basata sulle procedure che la caratterizzano come situazione linguistica, riconoscendone sia gli aspetti che l'accomunano a ogni altra relazione discorsiva umana, sia i punti della sua specificità terapeutica.

In primo luogo, quello che può sembrare l'inizio più banale, cioè comprendersi nel linguaggio ordinario, può a volte configurarsi invece come un compito preliminare, e non soltanto perché ci troviamo di fronte a quelle categoriali mancanze, ampiamente esplorate dalla psicopatologia delle psicosi, di accesso al linguaggio o di perdita dell'evidenza naturale. Non di rado capita di dover giungere alla costituzione di una «situazione di discorso», poiché non è detto che quest'ultima, nei nostri incontri terapeutici, sia già data: e dunque cerchiamo di parlare, di comprendere e di riconoscere «caritativamente»³³ i pensieri e gli stati mentali dell'altro che ci sta di fronte per costituire un senso di *domesticità*, un luogo del parlare e del sentire comune che rappresenti quello *sfondo* al quale riferirsi affinché il discorso non sia ambiguo. Per questo facciamo affidamento sulle nostre condivisibili pratiche di discorso, fondate su competenze teoriche e culturali, e su una raffinata educazione della sensibilità e della capacità di riconoscere le modulazioni della vita emotiva. Queste pratiche, che ci accomunano a ogni persona sensibile che si sia impegnata ad affinare le proprie capacità di “conoscitore d'uomini”, tan-

to più sono ricche e differenziate, quanto più consentono di attuare quelle curvature, quelle protensioni, quelle intuizioni anticipatorie – che immaginiamo sostenute da *simulazioni empatiche* – tendenti a superare le piccole fratture nell'intendere comune, consentendoci di avvicinarci al discorso altrui attraverso il riconoscimento della forma di vita che lo sottende. Ci muoviamo evidentemente con queste pratiche nell'ambito della modulazione di una qualità di fondo della comprensione – fondata *à la* Jaspers nell'appartenza a un mondo comune – che è sostenuta da una sorta di alleanza tra sensibilità e significazione, e che è anche in grado di ampliare i propri confini attraverso le estensioni possibili della comprensione empatica.

In secondo luogo, non parliamo e sosteniamo il silenzio non soltanto per dare modo all'altro di parlare, ma specialmente per metterci in ascolto di ciò che turba la naturalezza del nostro intendere, di ciò che non riconosciamo o che ci colpisce come estraneo nei discorsi altrui o nei nostri modi di reagire a essi. L'ascolto di cui stiamo parlando s'origina dunque dai piccoli o grandi scacchi nella comprensione del simile e della "normalità" del linguaggio e dell'intendere comune, dall'emergere di un'imperfezione, da un'anomalia o da una disconferma di un'attesa che genera inquietudine. Come, con l'acume del grande clinico, scriveva Fédida, – e con l'intento però di rimarcare la profonda differenza tra la comprensione empatica e l'ascolto psicoanalitico, screditando l'ordinarietà della prima a tutto vantaggio della specificità interpretativa del secondo – è là dove qualcosa s'infrange, si interrompe, là dove si genera un sentimento di «inquietante estraneità» che ci si mette ad ascoltare, a cercare d'intendere.³⁴

Di fatto queste interruzioni, introdotte da un sentimento compreso tra la semplice inquietudine e l'angoscia, comportano una smagliatura nella continuità dell'esperienza, una rottura di quell'*esperienza originariamente offerente* basata sull'armonico intreccio tra sensibilità e linguaggio, per l'emergere di un'asimmetria che rivela il sottile intreccio di fili sotteso all'esperienza ordinaria, mostrandone la complessità e il rischio, sempre possibile, di una sua disgregazione. Lo spaesamento indotto da un *sentire senza sapere* è un'esperienza ambigua per una coscienza che patisce una disconferma delle proprie attese, e che si trova all'improvviso esposta a rispondere a un

qualcosa di indefinito, a un “niente” che la eccita e la provoca.³⁵ E, se la risposta può essere non sempre possibile, la condizione di ascolto che l’anticipa esprime comunque la *possibilità* di un’apertura creativa verso quell’indefinitezza: un’apertura che costituisce l’occasione per quel “niente”, estraneo e incomprensibile finché è relegato ai margini dell’ordinario, di insinuarsi vertiginosamente nelle prospettive familiari trasformandosi in un “quasi-niente” capace di inaugurare nuove acquisizioni di senso.

E dunque dovremo accettare, per noi stessi e per l’altro che abbiamo davanti, come terzo parametro della nostra prassi, che, negli interstizi che si aprono dalle fratture della comprensione, sia proprio il sentimento di «inquietante estraneità», e la sensazione spaesante che l’accompagna, a rappresentare il pungolo che, nell’attivare uno stato d’allerta, attiva anche le capacità trasformative della soggettività. Così come le paure notturne di fronte all’ignoto spingono ad aguzzare nel buio tutti i propri sensi, allo stesso modo questo stato d’allerta esita in un affinamento della sensorialità, in un ascolto esasperatamente rivolto a quegli sfondi dell’esperienza che generalmente trascuriamo nel regime di una normale comprensione. Accade così che, non potendo più *naturalmente intendere*, cominciamo ad «auscultare»³⁶ le risonanze sensoriali del discorso, a sentire gli affetti, a vedere i particolari inediti, lasciando che essi ci colpiscano e che nel gioco integrativo e sinestesico di ritmi, rumori, affetti, colori cominci a prender forma *un altro modo di comprendere*.

Potremmo descrivere, nella tradizione psicoanalitica, questo scollamento tra sensibilità e linguaggio come un collasso della coscienza ordinaria che lascia emergere un modo più arcaico, o più profondo, o più inconscio, di funzionamento; oppure, nella tradizione fenomenologica come un fenomeno regressivo di disaggregazione di funzioni, che rende evidenti i molti fili costitutivi dell’esperienza ordinaria. Ma quello che importa, e che ci fa però prendere una distanza dalla psicoanalisi, riavvicinandoci piuttosto alla fenomenologia, è che, nella modalità *straordinaria* di questa disaggregazione, la parte del protagonista sia affidata alla *sensibilità*, che costituisce non soltanto l’apertura verso l’estraneità, ma anche l’ambito per elaborare una risposta *singolare e sensata* a questa esperienza, dimostrando come ogni comprensione intellettuale, ma specialmen-

te come *ogni nuova interpretazione delle nostre esperienze* s'ingrani su un gioco complesso di risonanze sensibili. In questo movimento di ritorno alla sensibilità, che di nuovo immerge il linguaggio nella corporeità dei sensi e nella loro espressività, capita di ritrovare un'intonazione, un sentimento, un'espressione, un'atmosfera capace di innestare su un diverso sfondo patico un nuovo flusso di parole. E, se le nostre parole significano qualcosa solo se si ingranano sullo sfondo della vita,³⁷ può succedere che nel momento in cui si costituisce un nuovo innesto del linguaggio nella sensibilità si rinnovino, quasi come una seconda nascita, quell'*esperienza originariamente offerente* che restituisce il senso di una piena congruità tra le parole e l'esperienza vissuta, riaprendo con ciò la capacità del linguaggio di far vedere in un modo nuovo.

In questo senso, la *talking cure* viene ad avvalersi di momenti e dimensioni diverse, che ci impegnano comunque a elaborare nel linguaggio l'intera esperienza vitale. A volte abbiamo a che fare con le semplici modulazioni dello sfondo patico che sottende il linguaggio ordinario, a volte invece la provocazione dell'estraneità ci costringe a sospendere ogni continuità comprensiva e a tentare di rispondere elaborando interpretazioni radicate nell'esperienza patica.

È in questo modo che diventa possibile pensare la differenza tra la naturalezza, fondata sull'empatia e sulla somiglianza, del *comprendere* e la laboriosità, fondata sull'ascolto e sulla differenza, dell'*interpretare*, senza creare gerarchie di valore, ma considerando ambedue le modalità come operazioni complementari e mutualmente generative di senso nella dinamica tra familiarità ed estraneità, da cui dipende la ricchezza apportata all'esistenza dalla possibilità di avvalersi di aperture su forme di vita differenti.

Note

- ¹ «Ciò che non è leggermente difforme ha l'aria insensibile; da cui discende che l'irregolarità, vale a dire l'inatteso, la sorpresa, lo stupore sono una parte essenziale e la caratteristica della bellezza». Ch. Baudelaire, *Fusée* in *Oeuvres complètes*, Vol. I, Gallimard, Pléiade, Paris 1975-76, p. 656, trad. it. Razzi, in *Opere*, I Meridiani, Mondadori, Milano 1996, p. 1394.
- ² A.J. Greimas, *Dell'imperfezione* (1987), trad. it. Sellerio, Palermo 1988.

- ³ Ivi, p. 68.
- ⁴ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi* (1977), trad. it. Adelphi, Milano 1980, p. 82.
- ⁵ Come mostrato dalla splendida ricostruzione di Michel Foucault, la nascita della clinica s'appoggia a un'oggettivazione e a uno smembramento del corpo – ben rappresentato dall'articolazione specialistica della medicina e dall'organizzazione architettonica, suddivisa per apparati corporei, dell'ospedale – tendente, almeno nell'intenzione riduttiva dominante, a negare il valore della soggettività del paziente e, conseguentemente, ad annullare il valore della sua capacità di linguaggio. Cfr. M. Foucault, *Nascita della clinica* (1963), trad. it. Einaudi, Torino 1969.
- ⁶ L. Binswanger, *La figura spirituale di Bleuler* (1941), in L. Binswanger, *Per un'antropologia fenomenologica* (1955), Feltrinelli, Milano 1970, 1984, p. 259.
- ⁷ L. Wittgenstein, *Pensieri diversi*, cit., p. 76.
- ⁸ Mauro Mancía, compiendo un singolare *lapsus* nello scambiare, nella citazione dai *Pensieri diversi*, il nome di Freud con quello di Fliess, interpreta la preferenza di Wittgenstein per Breuer come un segno dell'ambivalenza che egli nutriva per Freud e ritiene che Wittgenstein abbia fatto un errore grossolano nel valorizzare il primo, fedele al metodo scientifico ottocentesco e meno libero nel pensiero rispetto al successivo interlocutore di Freud, Wilhelm Fliess. Indubbiamente l'esigenza wittgensteiniana di rispettare una correttezza negli ordini dei linguaggi può aver favorito questa preferenza, ma credo che egli volesse innanzitutto dire che da Breuer si doveva ripartire per sviluppare al meglio le possibilità di una *talking cure* che non ricadesse negli intenti fondazionali di una metapsicologia. Cfr. M. Mancía (a cura di), *Wittgenstein e Freud*, Bollati Boringhieri, Torino 2005, p. 59.
- ⁹ S. Freud, *Progetto di una psicologia* (1895), in *Opere*, Vol. II, Boringhieri, Torino 1967.
- ¹⁰ Cfr. A. Pagnini, *Freud dopo Wittgenstein*, «Comprendre», 16-17-18, 2006-2007-2008, pp. 288-299. Cfr. anche A.G. Gargani, *Wittgenstein e Freud: filosofia e terapia linguistica*, in M. Mancía (a cura di), *Wittgenstein e Freud*, cit., p. 38. La non facile impresa di immaginare una psicoanalisi innestata nella riflessione wittgensteiniana è portata avanti con coerenza e costanza da Felice Cimatti. Cfr., oltre al saggio contenuto in questo volume, in part. F. Cimatti, *Freud lettore di Wittgenstein. Per una mente senza profondità*, «Rivista di psicoanalisi», Vol. LI, 1, 2005, pp. 131-176; F. Cimatti, *Il volto e la parola. Psicologia dell'apparenza*, Quodlibet, Macerata 2007.
- ¹¹ Proprio in questo senso, John M. Heaton (*The talking cure. Wittgenstein's therapeutic method for psychotherapy*, Palgrave Macmillan, London 2010, p. 211) nel definire la *talking cure* come una *non-foundational therapy*, conclude in modo minimalista il suo attento confronto con i principali assunti psicoa-

nalitici scrivendo: «The talking “cure” is a practice in which language in the widest sense – free association, stories, theories, drama, gesture, painting and drawing, music and dance – may be used to enable the person to find their way to think, speak and act, clearly for themselves and others», e (p. 213) «The norms that are found in the course of the talking cure are not dogmatic; they are not fixed aims such as the resolution of the Oedipus complex, attainment of the depressive position, resolution of the transference, correct cognitive processes and happiness. In the talking cure we rigorously avoid maps and plans of therapy, setting goals to achieve requiring techniques invented by the therapist. Instead, by concentrating on the particular conflicts and despair revealed by the patient, we allow ourselves to become susceptible to the flow of therapy».

- 12 B. Jonson, Timber, line 2520, C.H. Hereford and P. and E. Simpson Eds. Vol. VIII, *Collected works*, Clarendon Press, Oxford 1947.
- 13 Cfr. G. Gurisatti, *Dizionario fisiognomico*, Quodlibet, Macerata 2006, pp. 39-40 e pp. 98-104. Una profonda esposizione sul valore di questa frase nell'ambito della fisiognomica wittgensteiniana si trova in M. Mazzeo, P. Virno, *Il fisiologico come simbolo del logico. Wittgenstein fisionomo*, in M. De Carolis, A. Martone (a cura di), *Sensibilità e linguaggio. Un seminario su Wittgenstein*, Quodlibet, Macerata 2002, p. 121 e ss.
- 14 «Parla, affinché possa vederti» non ha per nulla il significato che (Lichtenberg) le attribuisce da anti-fisionomo, bensì, all'opposto, porta a una modernissima analisi patognomica del comportamento linguistico basata sull'idea che la parola, prima ancora che come mezzo informativo-comunicativo di pensieri e intenzioni, vada intesa come medium simbolico-espressivo di caratteri, individuali e collettivi». G. Gurisatti, *Dizionario fisiognomico*, cit., p. 103.
- 15 L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia* (1980), trad. it. Adelphi, Milano 1990, Vol.1, par. 895, p. 253.
- 16 In questo senso, anche in Bion la psicoanalisi si configura come una pratica *straordinaria*, capace di rivelare la verità screditando l'ordinarietà dell'esperienza. Come scrive Heaton: «Bion claims that the truth of psychoanalysis lies in this third realm, an ineffable psychic reality that he calls 'O', to be discovered by psychoanalysts. It is the realm of absolute truth, open only to psychoanalysts and perhaps mystic and other “exceptional individuals”. This realm is the unknown but analysts must seek it by disciplining themselves to reach it abolishing memory and desire. Wisely, he says that only practicing psychoanalysts will understand this as he is contradicting himself. If it is unknown how can we know where and how to seek it or how to recognise it? Analysts assume it lies in the unconscious and they know where that is!». J.M. Heaton (*The talking cure. Wittgenstein's therapeutic method for psychotherapy*, cit., p. 185. Di contro, come scrive Cimatti (in questo vo-

lume), in una prospettiva che riconosca e valorizzi le “normali” capacità del linguaggio di operare e trasformare le nostre configurazioni della realtà, si vorrebbe obiettare che la vera mossa straordinaria consiste nel riconoscere che non c'è proprio niente da scoprire, tutto è già lì, a portata di mano, basta riuscire a vederlo.

- ¹⁷ J. Grotstein, *Un raggio di intensa oscurità* (2007), trad. it. Cortina, Milano 2010, p. XII.
- ¹⁸ In questo senso, scrivono G. Foresti e M. Rossi Monti, *Esercizi di visioning*, Borla, Roma 2010, p. 116: «Piuttosto ci si dovrebbe chiedere se è sostenibile la tesi di una dicotomia tra organo naturalistico e organo trascendentale, tra vista e visione, tra udito e ascolto in cui è tramontato definitivamente il dogma dell'immacolata percezione. In questo senso in ogni vista c'è un po' di visione e in ogni “udire” le parole dei pazienti non c'è soltanto la registrazione di un contenuto informativo ma anche l'apertura di un ventaglio di risonanze».
- ¹⁹ «Situazione di discorso» è l'espressione utilizzata da Paul Ricoeur (*La sfida semiologica*, Armando, Roma 1974, p. 215) per indicare il contesto specifico in cui si verifica l'atto linguistico. «Nel parlare “scambiato” i parlanti sono presenti l'uno all'altro, ma anche al contesto circostanziale del discorso; non solo alle circostanze percettive, ma anche al retroterra culturale presente ad entrambi. È in relazione a questa situazione che il discorso è pienamente significante; il riferimento alla realtà è, in ultima analisi, il riferimento a quella realtà che può essere individuata “attorno” ai parlanti, “attorno”, per così dire, all'istanza stessa del discorso»
- ²⁰ Cfr. M. Mazzeo, P. Virno, *Il fisiologico come simbolo del logico. Wittgenstein fisionomo*, cit., p. 151.
- ²¹ S. Borutti, *Filosofia dei sensi*, Cortina, Milano 2006, p. 44.
- ²² Cfr. F. Cimatti, *Il volto e la parola*, cit., p. 10.
- ²³ Cit. in E. Lisciani Petrini (a cura di), *In dialogo con Vladimir Jankélévitch*, Mimesis, Milano 2009, p. 27.
- ²⁴ Nella sua descrizione del *soggetto superficiale* come protagonista linguistico, F. Cimatti (*Il volto e la parola*, cit., p. 22) scrive che esso non può essere oggetto della psicologia scientifica, ma solo della descrizione filosofica, che non cerca di spiegare, né tralascia il mondo esterno a favore dell'interno, né disprezza la superficie a vantaggio della profondità. Credo sia proprio questo il prezzo che la *talking cure* deve pagare per riconoscersi autenticamente come disciplina del parlante, avvicinandosi piuttosto alla retorica e alla semiotica, o riconoscendo comunque l'uso particolare che essa fa, all'interno del suo procedimento, delle conoscenze scientifiche come strumenti per argomentare meglio.

- ²⁵ P. Ricoeur, *La sfida semiologica*, cit., p. 243 e ss.
- ²⁶ Fabrizio Desideri svolge con chiarezza esemplare questo tema, considerando l'indeterminatezza del senso non una debolezza, ma la forza del comprendere. «L'indeterminatezza del senso è quanto permette al gioco originario del comprendere di spostare di continuo il confine interno tra familiarità ed estraneità; ed è la molla estetica che lo pone in atto ad assicurare a tale gioco la sua vantaggiosa flessibilità: quel grado di libertà in forza del quale nel comprendere il senso di una proposizione si comprende sempre qualcosa di più: un linguaggio e, con esso, una forma di vita. E, con quest'ultima, il risuonare di un intreccio tra forme di vita differenti». F. Desideri, *La percezione riflessa. Estetica e filosofia della mente*, Cortina, Milano 2011, p. 182.
- ²⁷ Dal carteggio tra Freud e Jung emerge che la prima critica che, in assoluto, Freud ha rivolto a Jung ha riguardato proprio la definizione junghiana di oscurità del pensiero onirico e simbolico, che, se ammessa, – diceva Freud ironicamente – avrebbe dovuto far risparmiare un bel po' di lavoro onirico! Jung si giustificò dicendo che si trattava di un termine provvisorio, ma continuò a insistere sempre e a polemizzare più volte con Freud su questo punto, che, effettivamente, si ricollega a un nucleo di fondamentale divergenza. Dal punto di vista del viennese – che ribadirà la stessa convinzione nel 1910 commentando, sempre nel carteggio, la conferenza junghiana sul simbolismo che avrebbe costituito la bozza delle due forme del pensare – non c'è niente di oscuro nel sogno, se soltanto siamo capaci di ripercorrere a ritroso il cammino fatto dal lavoro onirico per mascherare il desiderio interdetto. Possiamo al massimo avere a che fare con una sovradeterminazione che ci obbliga a considerare più vie che confluiscono su una certa immagine. Così come anche l'“ombelico del sogno”, il punto onirico di massima oscurità, appare tale più per un difetto penetrativo del metodo che per una sua costitutiva ambiguità. Tutto ciò peraltro è congruo con l'idea che l'apparente bizzarra, confusività e oscurità del sogno non siano altro che gli esiti difensivi, assolutamente specifici, di un lavoro finalizzato al mascheramento. Viceversa nel pensiero junghiano è l'intera organizzazione dell'inconscio che tende a esser pensata come un qualcosa di indefinito, di oscillante, capace di definirsi solo nella relazione con la coscienza. Già dall'affermazione della vaghezza e oscurità oniriche, fino all'idea dell'oscillazione delle rappresentazioni intorno al nerbo dell'affettività proposta nella teoria dei complessi, finanche alla descrizione del sincretismo delle immagini, Jung ha posto piuttosto l'*indefinitezza* a fondamento della vita psichica, proponendo la specificità rappresentazionale come il vertice più definito dell'organizzazione razionale. Questo è uno dei punti del pensiero junghiano che possono offrire buoni agganci per un confronto con il pensiero contemporaneo.
- ²⁸ Cfr., a questo proposito, la bella argomentazione sviluppata da E. Garroni nel suo ultimo scritto *Simbolo e linguaggio*, contenuto in «Atque», nuova se-

rie, Vol. 1, *Simbolo, metafora esistenza. Saggi in onore di Mario Trevi*, Moretti e Vitali, Bergamo 2006, pp. 21-40.

- ²⁹ «Qui voglio considerare l'uomo come un animale; come un essere primitivo a cui si fa credito bensì dell'istinto, ma non della facoltà del ragionamento. Come un essere in uno stato primitivo. Di una logica che sia sufficiente per un mezzo di comunicazione primitivo non dobbiamo vergognarci. Il linguaggio non è venuto fuori da un ragionamento». L. Wittgenstein, *Della certezza* (1969), trad. it. Einaudi, Torino 1978, p. 76, par. 475.
- ³⁰ Cfr. J.P. Cometti, *Il linguaggio e l'imprevedibile: sull'ambiente dei pensieri*, in S. Borutti, L. Perissinotto (a cura di), *Il terreno del linguaggio*, Carocci, Roma 2006, pp. 91-99.
- ³¹ V. sopra, nota 1.
- ³² B. Waldenfels *Fenomenologia dell'estraneo* (2006), trad. it. Cortina, Milano 2008, p. 78.
- ³³ Utilizzo il termine di Donald Davidson per sottolineare un atteggiamento interpretativo molto diverso dalla "ermeneutica del sospetto" psicoanalitica, cioè per sostenere la necessità, per costituire una qualunque possibilità di intendersi, di essere "caritatevoli" verso il nostro interlocutore, non soltanto attribuendogli i nostri stessi standard di coerenza e razionalità, ma considerando il suo discorso sulla base di una nostra apertura alle altrui credenze, desideri, e altri stati intenzionali.
- ³⁴ P. Fédida, *Umano/Disumano* (2007), trad. it. Borla, Roma 2009, p. 82. *Inquietante étrangeté* è l'espressione impiegata da Fédida per tradurre il sostantivo *Unheimliche*, per sottolineare l'importanza della presenza dell'*étranger* in questo tipo di esperienza.
- ³⁵ Lo sfondo di questa argomentazione lambisce la grande tematica freudiana dell'*Unheimliche*, che ritengo, insieme alla *Nachträglichkeit*, concetti operativi da cui non ci si dovrebbe mai separare nel nostro lavoro. Coerentemente però con il tentativo di parlare della *talking cure* in un modo *non-foundational*, cerco in questa sede di parlarne in modo puramente descrittivo, evitandone ogni pretesa ontologica. La letteratura che esplora la possibilità di intendere l'*Unheimliche* come una radicalizzazione ontologica della nozione d'inconscio è ricchissima. Qui mi limito soltanto a sfiorarne alcune limitate implicazioni. Cfr. in particolare i bellissimi libri di G. Berto, *Freud, Heidegger e lo spaesamento*, Bompiani, Milano 1998, e di S. Borutti, *Filosofia dei sensi. Estetica del pensiero tra filosofia, arte e letteratura*, cit. (in part. p. 151).
- ³⁶ Utilizzo qui il termine di J.L. Nancy (*All'ascolto* (2002), trad. it. Cortina, Milano 2004) per segnalare gli aspetti più sensoriali, estesici di questo ascolto, non legati al significato quanto piuttosto alla recezione propriamente corporea. Cfr. Anche V. Estellon, *Ascoltare, interpretare con Pierre Fédida*. In P. Fédida (2007) *Umano/Disumano*, cit., p. 181, che cerca di integrare gli scritti

Dove la parola manca il segno. Negli interstizi trasformativi della talking cure

di J.L. Nancy nella modalità interpretativa analitica. Cfr. in questa stessa direzione le accurate indagini di E. Lisciani Petrini, *Risonanze all'ascolto. Ascolto, corpo, mondo*, Mimesis, Milano 2006.

- ³⁷ «Lo sfondo è l'ingranaggio della vita. E il nostro concetto designa qualcosa in *questo* ingranaggio». L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, cit., parte II, par. 625, p. 485.