

La voce delle parole

Mauro La Forgia

Gisors parlava per sé, seguiva il filo di un pensiero che sopprimeva la presenza di suo figlio:
— Si tratta senza dubbio di mezzi. La voce degli altri la sentiamo con le orecchie.
— E la nostra?
— Con la gola, perché senti la tua voce anche se ti turi le orecchie.

André Malraux¹

English title The voice of the words

Abstract The essay looks at some famous literary forms of dialogue (L. Tolstoj, A. Malraux) to grasp various ways of expressing the link between words and inner speech. This analysis is then developed using the L. Vygotskij studies on thought and language and the different points of phenomenological view (E. Husserl, L. Binswanger, J. Derrida) on the relationship between language and life. Based on the foregoing, are finally advanced some indications on the most effective forms of listening and verbal expression in psychotherapy.

Keywords inner speech, thought and language, dialogue, talking cure.

André Malraux. La voce della riflessione

I personaggi di quello straordinario romanzo che è *La condizione umana* di André Malraux intrattengono fra loro un genere di dialogo che potrebbe definirsi *monologico*.

¹ A. Malraux, *La condizione umana* (1933), trad. it. Bompiani, Milano 2005⁵, p. 60.

La comunicazione non appare come un gesto istintivo, non assistiamo a uno scambio di frasi il cui significato è assorbito, esaurito dalla risposta da dare alle parole dell'altro – starei addirittura per dire: il cui significato si costituisce progressivamente, in sincronia con la formulazione di tale risposta. Non c'è flusso di parole che s'intersecano e si sorpassano per stabilire un'intesa o, almeno, uno spazio semantico condiviso, per giungere a uno scambio "lineare", convergente o divergente, di punti di vista.

Avviene invece che ciascun interlocutore abbia allo stesso modo e allo stesso tempo in vista sia il proprio percorso riflessivo, sia quanto gli proviene dal discorso di chi ha di fronte. Ne segue un dialogo obliquo, in cui intervengono e si sovrappongono voci interne ed esterne. Il lettore è costretto a riempire, a completare attraverso la propria riflessione – che finisce per essere sollecitata a fondo, nel corso della lettura – la concatenazione di pensieri che scorre, sghemba, tra i parlanti del romanzo; la voce interna del lettore s'interseca con quelle, già pluridimensionali, dei personaggi.

Occorre qui un esempio, tratto dal libro.

Anticipo brevemente alcuni elementi della trama. Ci troviamo in una delle fasi più tragiche della rivoluzione cinese, l'insurrezione operaia di Shanghai del 1927. I "signori della guerra" sono stati cacciati dalla città da una rivolta operaia guidata da quadri del Partito comunista cinese, di alcuni dei quali seguiamo nel libro le vicende personali e politiche. Il Partito comunista ha stretto un'alleanza, all'interno del Kuomintang, con l'esercito nazionalista di Chiang Kai-shek. L'alleanza, che Mosca ritiene come l'unica condizione possibile per perseguire gli scopi rivoluzionari in Cina, viene rotta unilateralmente da Chiang, sostenuto da "poteri forti" economici e commerciali. Ne segue, sul terreno, una situazione di confusione e di smarrimento, che travolge in vario modo i personaggi del libro, e che culminerà con il massacro delle milizie comuniste di Shanghai per mano di Chiang.

Il dialogo che riportiamo avviene tra Gisors – un vecchio professore di sociologia dell'università di Pechino, attivo in passato nella formazione dei quadri rivoluzionari della Cina del Nord – e il suo ex allievo Cen – reduce dall'assassinio di un faccendiere che era in possesso di un documento utile a procurare armi agli operai insorti.

Quand'ebbe inteso la porta richiudersi Gisors chiamò Cen e tornò con lui nella sala delle fenici. Cen cominciò a camminare. Ogni volta che passava davanti a lui, di tre quarti, Gisors, seduto su uno dei divani, pensava a uno sparviero egiziano di bronzo (...) "Uno sparviero convertito da Francesco d'Assisi" pensò. Cen si fermò davanti a lui. "Sono io l'uccisore di Ta Yen Ta" dichiarò. Aveva visto nello sguardo di Gisors qualcosa che somigliava alla tenerezza e ne aveva paura. La testa sprofondata tra le spalle e chinata in avanti dall'incedere, la linea curva del naso, a onta del corpo tozzo, accentuavano in lui la somiglianza con uno sparviero: e anche i suoi occhi piccoli, quasi senza ciglia, facevano pensare a un uccello. "Mi volevi parlare di questo?" "Sì". Gisors rifletteva. Siccome non voleva rispondere sulla base di pregiudizi, poteva soltanto approvare. E tuttavia gli pesava di farlo. "Divento vecchio" pensò. Cen riprese a camminare. "Sono straordinariamente solo" disse guardando infine il vecchio Gisors in faccia. Il vecchio era turbato. Non si stupiva che Cen si attaccasse a lui: per anni era stato il suo maestro nel senso cinese della parola, un po' meno di suo padre e qualcosa di più di sua madre, e dacché entrambi erano morti, Gisors era indubbiamente l'unico uomo di cui Cen sentisse il bisogno. Egli non capiva però come Cen – che quella notte doveva certamente aver rivisto i compagni – sembrasse tanto distante da loro. "E gli altri?" chiese. "Essi non sanno...", "...chi sei tu?". "Questo lo sanno, ma non ha nessuna importanza". Tacque di nuovo: si asteneva dal far domande. Cen alla fine riprese: "...che è la prima volta". Gisors ebbe all'improvviso la sensazione di capire; Cen se ne accorse: "No. Voi non capite" (...) "Voi non avete mai ammazzato nessuno, vero?". "Lo sai bene". Come faceva sempre quando rifletteva, Gisors rotolava tra le dita una sigaretta invisibile: "Forse...". Si fermò, Cen aspettava. Gisors riprese, quasi brutale: "Non credo che basti il ricordo di un omicidio a sconvolgerti così". "Si vede bene che non sa di cosa parla" tentò di pensare Cen, ma Gisors aveva colpito nel segno. Cen si sedette e si guardò i piedi. "No" disse, "anch'io credo che il ricordo non basti. C'è qualche altra cosa, che è essenziale e che vorrei conoscere". Era venuto per saperlo? (...) "Che hai sentito, dopo?" domandò Gisors. Cen contrasse le dita. "Orgoglio". "D'essere uomo?" (...) La sua voce non esprimeva più rancore; solo una forma complessa di disprezzo. "Credo che vogliate dire che io ho dovuto sentirmi...separato?". Gisors evitava una risposta. "...Sì. Spaventosamente. (...) Forse si ha un grande disprezzo per colui che si uccide, ma lo si disprezza meno degli altri". "Di quelli che non uccidono?". "Di quelli che non uccidono: i verginelli". Gisors cominciava, non senza tristezza a provare la separazione di cui parlava Cen.

(...) Le disposizioni della intelligenza del vecchio lo portavano sempre a venire in aiuto ai suoi interlocutori, e, per giunta, era affezionato a Cen. Ma cominciava a veder chiaro: l'azione dei nuclei d'assalto non bastava più al giovane, il terrorismo diventava per lui un baratro affascinante. Continuando ad arrotondare la sua sigaretta immaginaria, con la testa china in avanti come se guardasse il tappeto, col naso sottile sferzato dal suo ciuffo, sforzandosi di dare alla sua voce un tono d'impersonalità, Gisors disse: "Tu pensi che non te ne saprai più liberare...". Ma, vinto dai suoi nervi, terminò farfugliando. "E... ti vieni a difendere... contro questa angoscia... da me". Silenzio. "Non si tratta di angoscia" disse Cen a denti stretti. "Fatalità, forse?". Silenzio ancora. Gisors sentiva che non poteva fare nessun gesto, che non poteva, come una volta, prendergli la mano. Si decise a sua volta, e disse fiaccamente, come se a un tratto si fosse abituato all'angoscia: "Allora bisogna pensarla, e spingerla all'estremo. E se vuoi vivere con essa...". "Io sarò ucciso presto". "Non è forse questa la cosa che desidera di più" si domandava Gisors. "Non aspira a nessuna gloria, a nessuna felicità. È capace di vincere, ma non è capace di vivere nella sua vittoria: che cosa può invocare se non la morte? Indubbiamente egli vuol darle il senso che altri danno alla vita. Morire più nobilmente che si può. Anima d'ambizioso, abbastanza lucido, abbastanza separato dagli uomini, o malato abbastanza da disprezzare tutti gli oggetti della sua ambizione e la sua stessa ambizione?". Se tu vuoi vivere con questa... fatalità" disse, non c'è che una soluzione, quella di trasmetterla". "Chi potrebbe esserne degno?" chiese Cen sempre a denti stretti. L'aria si faceva ancor più pesante, come se tutte le immagini del delitto rievocate da quelle frasi vi si materializzassero. Gisors non poteva più dir nulla, ogni sua parola avrebbe avuto un suono stonato, frivolo, sciocco. "Grazie" disse Cen. S'inchinò davanti a lui con tutto il busto, alla cinese (come non faceva mai) quasi avesse preferito non toccarlo e se ne andò.²

In una Shangai devastata dagli incendi, dalle lotte senza quartiere, dagli omicidi, dalle fucilazioni sommarie, un vecchio e un giovane, ripercorrono il tema profondamente "umano" della separazione. E ciò avviene in una forma estrema e disperata. Il giovane ha ucciso, l'omicidio ha provocato sensazioni mai provate ma non estinguibili, che d'ora in poi costituiranno parte essenziale della sua personalità e

² Ivi, pp. 70-74, *passim*.

delle sue decisioni; una “disumanità” si combina con le componenti affettive del dialogo, e crea quella dissonanza di sentimenti e di intenti che permea gli scritti di Malraux.

C'è una voce interiore, sia in Gisors che in Cen, che accompagna incessantemente gli aspetti espliciti del dialogo, che si combina con esso ma allo stesso tempo se ne tiene distante, come traspare dagli incessanti sforzi di Gisors di penetrare quanto Cen vuole effettivamente trasmettergli, sottoporre al suo giudizio, e dall'intima delusione di Cen di fronte all'impossibilità di Gisors di condividere la trasformazione che lo sta travolgendo. Allo stesso tempo, ciascuno dei due mostra di avvicinarsi al punto di vista dell'altro. Ma questa comprensione, quest'afferramento dell'altro è nei salti logici del discorso, nella complessa scansione temporale delle risposte delle quali, a volte, si fatica a individuare l'appartenenza, nell'interiorità riflessiva che trova spazio «nelle loro gole e non nelle loro orecchie»,³ come lo stesso Malraux farà dire a Gisors in un'altra parte del libro. Il dialogo tra il vecchio Gisors e il suo allievo Cen otterrà un risultato efficace, ma non esplicito; concederà a entrambi un viatico che spingerà agli estremi esiti le loro esistenze, ma entrambi ricaveranno un sentimento disperato di incomunicabilità dalla pur straordinaria specificità del loro incontro.

L'ev Tolstoj. La voce della vita

Nella parte finale di *Guerra e pace*, in quelle pagine in cui la figura di Pierre finisce con l'elevarsi sugli altri personaggi del romanzo per la complessità delle vicende di cui è partecipe e per la qualità emotiva dei vissuti espressi su quanto percepito e subito, emerge implicitamente, ma con forza, una riflessione sul linguaggio di notevole qualità psicologica, oltre che letteraria.

Il lettore appassionato di Tolstoj sa già a cosa mi riferisco: allo straordinario impatto con la purezza e la semplicità del sentimento del suo popolo, al riattivarsi profondo di un'appartenenza sconosciuta o dimenticata che Pierre realizza nel dialogo col soldato-contadino Platòn

³ Ivi, p. 60.

Karatàev. L'incontro con Platòn segna, nel libro, l'inizio della "resurrezione" di Pierre, che segue a un periodo di profondo smarrimento, accentuato dalla forzata prigionia presso i francesi invasori di Mosca.

Anche qui, sono opportuni alcuni cenni alle vicende del romanzo. Pierre ha condiviso, come osservatore non combattente, la tenace resistenza e il sacrificio degli artiglieri russi asserragliati sul ridotto di Raièvski, nella battaglia di Borodinò. Quella dedizione, quella serena accettazione del proprio destino incidono fortemente su di lui. Uscirà miracolosamente salvo dalla battaglia e la notte successiva, in una locanda di Mojàisk, una voce interna, attivatasi nel dormiveglia, anticiperà confusamente la necessità di un cambiamento:

La guerra è la più ardua sottomissione della libertà dell'uomo alle leggi di Dio – diceva la voce. La semplicità è obbedienza a Dio. A Lui non puoi sottrarti. *Essi* [i soldati] non parlano, ma fanno. La parola detta è d'argento, ma la non detta è d'oro. L'uomo non può avere possesso di nulla, finché ha paura della morte. Ma a colui che non la teme, appartiene tutto (...). La cosa più difficile consiste nel saper unire nella propria anima il significato di tutto. Unire tutto? – si domandò Pierre. No, non unire, non si possono unire i pensieri, ma *collegare* insieme tutti questi pensieri, ecco che cosa occorre! Sì, *bisogna collegare, bisogna collegare!* – si ripeté con un intimo entusiasmo, sentendo che proprio con quelle parole e soltanto con quelle parole si esprimeva e si risolveva tutta la questione che lo tormentava.⁴

Ma la pur intensa e profetica determinazione maturata nel dormiveglia non sarà sufficiente a produrre la metamorfosi di Pierre, che si troverà, nei giorni successivi, ad assistere all'incendio di Mosca, a vagare per la città col delirante intento di incontrare e uccidere Napoleone, a salvare dall'incendio una bambina, a ergersi, col suo corpo enorme, in difesa di una giovane armena insidiata dalla soldataglia francese, a venire, per questo, arrestato, condannato, condotto al patibolo e graziato *in extremis*: si potrebbe dire che solo a seguito di

⁴ L. Tolstoj, *Guerra e pace* (1869), trad. it. Mondadori, Milano 1942, in 2 voll.; vol. II, p. 482.

questa catastrofica successione di eventi Pierre è pronto all'incontro salvifico con la parola di Platòn Karatàev.

Di Platòn apprendiamo in primo luogo da Tolstoj l'attributo della *rotondità*. Rotondità del corpo, rotondità del gesto.

Tutta la figura di Platòn, nel suo cappotto francese stretto alla cintola da una corda, in berretto e sandali, era rotonda. La sua testa era perfettamente rotonda, la schiena, il petto, le spalle, perfino le braccia, che egli teneva come se fosse sempre in procinto di abbracciare qualcosa, erano rotonde; il suo piacevole sorriso e i suoi grandi e dolci occhi castani erano rotondi.⁵

Ma non tarda a emergere, in stretta connessione con la buffa gradevolezza della persona, un eloquio puro ed essenziale, intriso di una saggezza insieme leggera e trascendentale. Una voce che poteva appartenere a uno di quegli «essi», evocati nel sogno della locanda, che Pierre aveva conosciuto sul ridotto di Borodinò; uomini che con semplicità, l'uno dopo l'altro, avevano sacrificato la loro vita per la Russia.

Eh, piccolo falco, non affliggerti – disse con quella carezza dolcemente modulata con la quale parlano le vecchie contadine russe. Non affliggerti, amico: c'è un'ora da pazientare, ma un secolo da vivere, ecco come va, mio caro. E viviamo qui, sia lodato Iddio, e nessuno ci fa torto. Anche qui sono uomini e ce ne sono di cattivi e di buoni – disse, e mentre ancora parlava, con un agile movimento si rizzò sulle ginocchia, si alzò e tossicchiando, si allontanò.⁶

Tolstoj sa di aver evocato con Platòn qualcosa da mantenere in contatto per molte pagine con il personaggio del libro con il quale maggiormente è identificato; la prigionia condivisa con il contadino russo – che, si potrebbe azzardare, è insieme un uomo e un popolo – produce nell'acuta sensibilità di Pierre (cui Tolstoj ci ha abituato nelle parti precedenti del romanzo) un ripensamento delle opache e, a volte, sconcertanti vicende della propria esistenza, delle frequenti oscillazioni tra sensatezza e insanità; prende corpo il «collegare» del sogno: è un ri-

⁵ Ivi, p. 731.

⁶ Ivi, p. 725.

sveglio, un ritorno alla vita maturato nel rapporto con chi non ha mai smarrito il suo radicamento.

Va individuato il veicolo prevalente di quest'epifania; Tolstoj intende sottolinearlo, non lasciarlo semplicemente alla lettura delle svariate pagine dedicate ai dialoghi di Pierre con Platòn.

Questo veicolo è l'uso straordinario che Platòn fa del linguaggio.

Platòn Karatèev non sapeva nulla a memoria, tranne la sua preghiera. Quando faceva i suoi discorsi pareva che, cominciandoli, non sapesse come sarebbero finiti. Quando Pierre, stupefatto qualche volta dal senso d'un discorso, lo pregava di ripetere ciò che aveva detto, Platòn non riusciva a ricordarsi di quel che aveva detto un momento prima, così come non poteva in nessun modo ripetere a Pierre le parole della sua canzone preferita. Là c'era: "la mia diletta, la piccola betulla" e "mi sento languire", ma dall'insieme delle parole non risultava alcun senso. Egli non capiva e non poteva capire il significato delle parole, prese a una a una dal discorso. Ogni sua parola, ogni suo atto erano la manifestazione di un'attività a lui ignota, che era la sua vita. Ma la sua vita, come egli stesso la considerava, non aveva senso come vita separata. Essa aveva senso soltanto come una particella di un tutto, di cui aveva continuamente la percezione.⁷

Le parole di Platòn appaiono come la più compiuta estensione del suo gesto rotondo, lo rappresentano, lo completano; non si separano dal suo modo di stare al mondo, ma lo accompagnano nella forma di un racconto immediato e puntuale, da condividere con l'interlocutore. Non c'è distinzione tra vita e parole. Discorso e presenza si compenetrano in un automatismo espressivo leggero e toccante. Non c'è modo di soffermarsi sui singoli significati, sulle singole parole; sarebbe come introdurre delle discontinuità nello scorrere dell'esistenza: una richiesta incomprensibile, cui non può esserci risposta.

Direi che la distanza dai monologhi "paralleli" di Malraux, intrisi di straziante riflessività, non può essere maggiore.

⁷ Ivi, p. 735-736.

Le voci della gola

C'è da dire che quella coerente riflessione, quella limpida voce introspettiva che ci sembra di ascoltare nelle pause del dialogo tra i personaggi di Malraux, se è un efficace accorgimento letterario per far vivere al lettore le complesse emozioni dei protagonisti, dà conto solo in parte di quanto, di fatto, avverrebbe, sia in Gisors che in Cen, che, infine, in tutti noi, in una concreta relazione con l'altro.

La voce della gola cui fa riferimento Gisors – e che avvertiamo anche quando «ci turiamo le orecchie» – non ha generalmente la forma di una lucida deduzione; è articolata, risponde a svariati livelli di ascolto, presenta specifiche caratteristiche di ricognizione della propria condizione mentale e, infine, di trasformazione del pensiero in un linguaggio esplicito. Include senz'altro la possibilità del monologo interiore, inteso come capacità della coscienza di raccontare, con chiarezza e con parole appropriate, vissuti, determinazioni, progetti, di sviluppare un ragionamento logico – anche, di richiamare alla memoria quanto è accaduto o ci si è detti in un incontro. Ma è soprattutto un coacervo disordinato di affetti istantanei, d'immagini veloci, di predicati buttati lì in sostituzione di un'intera frase. Ho in precedenza usato il termine *monologico* per definire i tratti affatto speciali del dialogo tra i personaggi de *La condizione umana*. Ma occorre ammettere che un monologo interiore che si alterni e faccia da contrappunto a un dialogo è difficile da realizzare; come anticipato, il monologo è una forma altamente specializzata di rapporto con noi stessi, che richiede un'attivazione intenzionale e, in genere, contesti appropriati: una passeggiata solitaria, una scrivania, una poltrona. Difficile, anche se non impossibile, riscontrare una sua attivazione spontanea, tanto meno in sincronia con un dialogo che implica risposte immediate, esecuzioni veloci, ancorate, per forza di cose, a parole abituali.⁸

La «gola» di Gisors-Malraux si presenta dunque, nella realtà, come luogo di produzione di forme espressive differenziate che, anche laddove restassero strettamente ancorate al pensiero e alle sue fluttuazioni,

⁸ Rinvio a M. La Forgia, *Morfogenesi dell'identità*, Mimesis, Milano 2008, per l'indagine su forme di dialogo non orientate al compiacimento dell'altro ma a un arricchimento reciproco della sensibilità e dell'apertura al mondo.

varierebbero tra gli opposti estremi di un linguaggio mentale ordinato e scandito e di impressioni affastellate e variamente motivate, che troverebbero eventualmente la loro manifestazione in forme verbali ellittiche (conosciamo quello che vogliamo dire: stiamo nella nostra mente), spesso sconnesse e intrecciate.

In breve, ci troveremmo nel colorito universo del nostro *linguaggio interno*.

È indubbio merito di L. Vygotskij⁹ aver efficacemente e, per quanto possibile, rigorosamente analizzato la genesi e la struttura di tale linguaggio, nel quale siamo peraltro costantemente immersi e che presenta, da un lato, una spiccata autonomia dal linguaggio orale, “esterno”, dall’altro, ne è una sorta di precipitato riflessivo, vicino alle sorgenti del pensiero e alla loro iniziale traduzione in idiomi incomprensibili, che solo attraverso complesse mediazioni potranno riconvertirsi a un uso “sociale”.

Scrivo in proposito Vygotskij:

Il linguaggio interno rappresenta una funzione del tutto speciale, indipendente, autonoma e originale del linguaggio. In effetti siamo in presenza di un linguaggio che si distingue totalmente e completamente dal linguaggio esterno. Perciò possiamo a ragione considerarlo come un piano interno speciale del pensiero verbale, che media il rapporto dinamico tra pensiero e parola. (...) Nel linguaggio interno possiamo esprimere sempre tutti i pensieri, i sentimenti e anche i ragionamenti con una sola denominazione. E, certamente, il significato di questa denominazione unica per pensieri, sentimenti e ragionamenti complessi non è traducibile nella lingua del linguaggio esterno, non è comparabile col significato abituale di questa stessa parola; per il carattere idiomatrico di tutta la semantica del linguaggio interno, esso è naturalmente incomprensibile e intraducibile nella lingua corrente. (...) Il passaggio dal linguaggio interno a quello esterno non è una traduzione diretta da una lingua all'altra, non è una semplice vocalizzazione del linguaggio interno, ma è una ristrutturazione assolutamente originale e specifica della struttura semantica e fonetica del linguaggio interno in altre forme strutturali, proprie del linguaggio esterno, (...) è una trasformazione dinami-

⁹ L. S. Vygotskij, *Pensiero e linguaggio* (1934), trad. it. Laterza, Roma-Bari 1992.

ca complessa, la trasformazione della predicatività e idiomatichità in un linguaggio sintatticamente articolato e comprensibile per gli altri. (...) Se tutto il linguaggio esterno è un processo di trasformazione del pensiero in parole, la materializzazione è l'oggettivazione del pensiero, allora osserviamo qui un processo inverso, un processo che va in qualche modo dall'esterno verso l'interno, un processo di volatilizzazione del linguaggio nel pensiero, ma il linguaggio non scompare affatto, anche nella sua forma interna.¹⁰

Due elementi rendono, a mio avviso, particolarmente attuale l'indagine di Vygotskij.

In primo luogo, l'aver individuato un contesto sperimentale rigoroso per l'analisi della genesi del linguaggio interno, cogliendone la derivazione dal linguaggio egocentrico dei bambini; e poi, l'aver ricondotto in un ambito psicologico e linguistico razionale l'indagine delle differenti manifestazioni del linguaggio interno, che per la loro intrinseca ineffabilità ed inafferrabilità si sarebbero prestate a una trattazione arbitraria e impressionistica.

Per Vygotskij il linguaggio egocentrico dei bambini costituisce una sorta di laboratorio privilegiato per lo studio dei processi di formazione del linguaggio interno: tale linguaggio, a scapito della sua denominazione, nasce come intrinsecamente "sociale" e, come tale, è destinato a evolversi e non a scomparire (come invece riteneva J. Piaget, che lo considerava un epifenomeno dell'egocentrismo infantile, destinato a estinguersi con il procedere della socializzazione). Costruendo situazioni sperimentali che ponevano il bambino in condizioni di povertà o assenza di relazioni, si notava una diminuzione e non un incremento del linguaggio egocentrico. Vygotskij ha a questo punto buone ragioni per sostenere che la progressiva scomparsa della vocalizzazione egocentrica è accompagnata dalla sua concomitante evoluzione in linguaggio interno e che questo processo di costituzione di un interno idiosincratico – che può giovare di aspetti tipici del linguaggio infantile e che a partire da essi può essere studiato e tematizzato – è, a sua volta, condizione ineliminabile della separata e progressiva strutturazione formale della lingua comunicativa.

¹⁰ Ivi, pp. 385-387, *passim*.

Direi che va però sottolineato l'estremo interesse che riveste per la pratica della psicoterapia la seconda delle due conseguenze della disamina vygotskijana sui caratteri del linguaggio interno. Sottrarre alla linguistica il suo tradizionale predominio nell'analisi delle forme verbali (interne ed esterne), insistere sulla concomitanza di linguaggio e pensiero, sottolineare la natura psicologica della distinzione tra soggetto effettivo e soggetto grammaticale, indagare sulla prevalenza predicativa del linguaggio interno (peraltro riprodotta in particolari circostanze di comunicazione orale), indagare sui processi interni di oscillazione del senso e sul loro rapporto con l'apparente stabilità semantica della lingua condivisa sono tutti strumenti estremamente utili per una terapia che col tempo si va sempre più connotando come una *terapia di parole*, basata (prevalentemente) *sulle parole*.

L'inconsapevolezza da ricercare e da denominare in terapia risiede nelle "volatilizzazioni" all'indietro di predicati in pensiero, nel confronto con parole che hanno ridotto o tradito un loro senso iniziale; la metafisica fissità dell'inconscio è sostituita dalla più articolata e inestinguibile presenza di un "interno" in movimento, che permea la superficie dei nostri discorsi, che obbedisce a regole avvicinati ma in continua trasformazione, dominate da motivazioni che provengono da ogni canale sensoriale.

Poiché abbiamo paragonato il pensiero a una nube incombente, che riversa una pioggia di parole, allora dovremmo, per seguire questo confronto immaginario, identificare la motivazione del pensiero con il vento che fa muovere le nuvole.¹¹

Lo psicologo Vygotskij non nega dunque l'esistenza separata di un *incipit* motivazionale della parola-pensiero – «dietro al pensiero vi è una tendenza affettiva e volitiva; soltanto essa può dare una risposta all'ultimo "perché" nell'analisi del pensiero»¹² –; lo fa peraltro dopo averci dotato di una straordinaria impalcatura per guardare da vicino e con lucidità negli snodi tra pensiero e linguaggio; dopo averci condotto fino ai punti di travaso tra motivazioni e discorso.

¹¹ Ivi, p. 391.

¹² *Ibidem*.

La “mozione degli affetti” sembra inevitabile, ma abbiamo strumenti per gestirla nelle parole e con le parole.

La parola rotonda

Non saprei dire se la fenomenologia si sia mai soffermata sul Platòn di Tolstoj.

Vero è che scorrendo le numerose pagine di *Guerra e pace* dedicate a questo personaggio ci si accorge con una certa sorpresa di quanto la parola di Platòn si collochi con naturalezza sulla linea d'intersezione di differenti piani della visione fenomenologica.

Platòn racconta di un'esperienza schietta e abituale, radicata nella campagna, nella famiglia, nella fatica di contadino e di soldato; è *il mondo della vita* husserliano che sembra emergere con straordinaria genuinità dalle sue esortazioni all'ottimismo, dalla sua denuncia di sofisticherie disadattive, di vagabondaggi mentali che allontanano dalla quotidianità degli eventi; una quotidianità che va invece accettata nella sua nutriente varietà di situazioni. La narrazione riconduce con semplicità *sulla terra* gli interlocutori (in particolare Pierre), quella *terra* più volte evocata da L. Binswanger come orizzonte e meta di una psicoterapia efficace, che intervenga su esistenze mancate, riduca *sproporzioni antropologiche*¹³ tra diverse manifestazioni di una stessa individualità: tra concretezza e astrazione, per esempio, o tra riflessività e impulsività.¹⁴

¹³ Per il concetto di «sproporzione antropologica» si veda in part. L. Binswanger, *Tre forme di esistenza mancata. L'esaltazione fissata, la stramberia, il manierismo* (1956), trad. it. Bompiani, Milano 2001. Su questi e altri aspetti della psicopatologia e della clinica di Binswanger mi permetto di rinviare al capitolo *Fenomenologia e clinica della naturalezza* in M. la Forgia, *Il mestiere delle parole. Cura e vita tra psicoanalisi, epistemologia e fenomenologia*, Edizioni ETS, Pisa 2016; pp. 221-237.

¹⁴ Scrive Binswanger: «ciò che chiamiamo psicoterapia non è altro in fondo che una pratica intesa a far sì che l'ammalato giunga a “vedere” la struttura complessiva dell'esistenza umana e a capire dove si è smarrito [...]; significa ricuperare il malato dalla situazione in cui si trova e riportarlo “sulla terra”; soltanto dalla terra è possibile una nuova partenza, una nuova ascesa»; L. Binswanger, *Tre forme di esistenza mancata*, cit., pp. 23-24.

Direi però che l'elemento più appropriato di cui Tolstoj dota il suo Platòn risiede nei gesti che accompagnano ogni sua espressione verbale, in quella rotondità posturale e mimica che si estende e si materializza in ogni parola. In Platòn non parla un'interiorità pensante, non c'è in lui un monologo interiore o un linguaggio interno di qualsivoglia natura. La parola di Platòn è voce incarnata, che sparge nel mondo segni vocali non ripetibili di una presenza osservante, e su di essi edifica una consapevolezza parziale ma efficace, che offre senso a sé stessa e agli interlocutori. Nella parola rotonda di Platòn, nell'iterazione di gesti, di forme proverbiali insieme compiacenti e intense, la presenza diviene *à la* J. Derrida inseparabile dalla ripetizione: la qualità della voce, la sensibilità della conduzione narrativa insediano dimensioni di idealità all'interno dell'empiria espressiva; concretezza e trascendenza s'intrecciano nel dialogo.

Come può tutto questo stimolarci e arricchirci nel nostro lavoro di psicoterapeuti? Penso che sia importante considerare che nella cura non ci poniamo unicamente come ascoltatori; anche se l'ascolto è predominante nell'atteggiamento analitico, nondimeno parliamo, interveniamo, affabuliamo. Raccontiamo al paziente la sua storia, quella storia che abbiamo appreso seduta dopo seduta, ascoltandolo; la modifichiamo, arricchendola dei nuovi elementi di volta in volta acquisiti; la intrecciamo inevitabilmente con la nostra storia, anch'essa cresciuta con l'esperienza (del paziente, delle precedenti relazioni analitiche, della nostra vita).

Se nella funzione d'ascolto è opportuno mantenere l'acume di Gisors e, anche, saper leggere e interpretare con Vygotskij la complessità e l'intreccio dell'"interno" che sottende ogni parola, quando è il terapeuta che parla sarebbe opportuno che raggiungesse la naturalezza di Platòn.

È certamente un obiettivo da realizzare, non qualcosa di spontaneo, perché nessuno di noi è Platòn. Si può partire dalla convinzione del valore universale che attiene alla dimensione materiale della nostra esistenza, ai gesti quotidiani, all'obbligo di aver cura di noi stessi e di chi dipende da noi: tutto questo da tradurre e riversare, tramite una sorta di *epochè* del linguaggio, in una parola che semplifichi le complessità del pensiero (viene in mente il «collegare» del sogno di Pierre nella locanda di Mojàisk) riconducendolo a prese di posizione di volta in volta parziali ma sensate su quanto è concretamente in gioco.

Non si deve pensare a un'operazione sporadica e sofisticata; ogni terapeuta sa quanto possa essere fastidiosa per sé stesso e per il paziente l'utilizzazione di un lessico astratto, l'abuso di termini teorici, e quanto l'esperienza induca a riportare al linguaggio comune arzigogoli che pure non si può evitare di avere in testa. Non è solo un'operazione di semplificazione, è tentare – parafrasando Binswanger – di «tornare alle cose stesse», di individuare nelle giuste parole le tracce indelebili – qui incontriamo Derrida – di una voce originaria che ci attraversa, che ci radica, che ci può aiutare ma che spesso non siamo in grado di ascoltare.

Un simile tentativo di traduzione di concetti intricati in parole piane, è quindi usuale e spontaneo per lo psicoterapeuta che sia alla ricerca di un'azione efficace. La frase comprensibile, immediata, assume il carattere di un segnale puro, privo di rumore; è un modo di parlare da non considerare in contraddizione con la capacità di cogliere le molteplici dimensioni del pensiero dell'altro: si può anzi affermare che esso eguagli in raffinatezza questa capacità, ma la svolga sul piano della chiarezza, laddove l'altra chiama prevalentemente in gioco la sensibilità. Parliamo con semplicità non perché non ci sia presente la complessità della mente dall'altro (e della nostra); piuttosto, si tenta di dipanare la matassa del pensiero con un dire che, nella sua immediatezza, faccia intendere che si è alla concreta ricerca di una forma d'aiuto, e che sostegni successivi proverranno da frasi successive di analoga natura. Si può sperare che una simile forma di dialogo, nella sua ricerca di una trascendenza che parta dall'immediatezza, produca una trasformazione nel modo di parlare dell'altro, e che anche il nostro interlocutore inizi a sanare il conflitto di cui è vittima attraverso la qualità della sua voce, delle sue parole.

E allora possiamo fantasticare che se Cen avesse incontrato Platòn invece di Gisors si sarebbe forse salvato, non avrebbe sacrificato sé stesso nel velleitario tentativo di uccidere Chiang Kai-shek (ma è anche vero che non avremmo uno dei più bei romanzi della letteratura del Novecento).

Riassunto Il saggio prende in esame alcune celebri forme di dialogo presenti in letteratura (L. Tolstoj, A. Malraux) per cogliere diversi modi di esprimere il nesso tra parole e linguaggio interno. Tale analisi è poi sviluppata utilizzando gli studi di L. Vygotskij su pensiero e linguaggio e alcuni punti di vista fenomenologici (E. Husserl, L. Binswanger, J. Derrida) sul rapporto tra linguaggio e vita. Sulla base delle considerazioni svolte, sono infine avanzate indicazioni sulle forme più efficaci di ascolto e di espressione verbale in psicoterapia.

Parole chiave linguaggio interno, pensiero e linguaggio, dialogo, cura con le parole.

Mauro La Forgia È laureato in fisica e psicologia, si è specializzato in Storia della scienza presso la Domus Galilaeana di Pisa, ha insegnato Storia della psicologia, Psicologia dinamica e Psicopatologia generale all'Università "Sapienza" di Roma. È stato collaboratore-autore all'Istituto dell'Enciclopedia Italiana (Treccani), con funzioni di coordinamento del settore di psicologia. È analista del Centro Italiano di Psicologia Analitica (CIPA), con funzioni di docente, di supervisore e di didatta. Recentemente, ha svolto ricerche sugli aspetti psicomodinamici dell'intenzionalità, sul ruolo dell'angoscia nella costruzione dell'identità, sul rapporto tra identità e stili comunicativi e sulla centralità della comunicazione verbale nella relazione terapeutica, ricerche pubblicate nei due libri, scritti con Maria Ilana Marozza, *L'altro e la sua mente* (Roma 2000) e *Le radici del comprendere* (Roma 2005) e nei libri *Morfogenesi dell'identità* (Milano 2008) e *Il mestiere delle parole. Cura e vita tra psicoanalisi, epistemologia e fenomenologia* (Pisa 2016). Ha, inoltre, pubblicato il libro *Sogni di uno spiritista. L'empirismo visionario di C.G. Jung* (Roma 2009), frutto di alcune ricerche storiche sulle radici culturali della psicologia junghiana.