

Maria Ilena Marozza
Di che parla la *talking cure*?
Lo sfondo sensibile del discorrere in analisi

1. *Una questione di stile*

Ed è così che accade: se non cerchi di dire ciò che è indicibile, *niente* va perduto.
Ma l'indicibile sarà *contenuto*, indicibilmente, in ciò che è stato detto!

Ludwig Wittgenstein¹

Questo pensiero di Ludwig Wittgenstein è espresso in una lettera inviata nel 1917 all'amico Paul Engelmann come commento a una poesia di Ludwig Uhland, *Il biancospino del conte Eberardo*, da entrambi reputata magnifica ed esemplarmente rappresentativa di quell'ideale instancabilmente inseguito dal filosofo austriaco nell'arco di tutta la sua riflessione: comunicare l'inesprimibile non cercando di esprimerlo direttamente. Secondo i due amici, la poesia, mentre si limita con molta semplicità a narrare la storia del conte Eberardo e del suo biancospino, riesce indirettamente a trasmettere al lettore qualcosa di profondamente vero sul senso della vita: indirettamente, appunto, cioè senza pretendere di *dire* ciò che può solo *essere mostrato*. Soltanto un austero rispetto dei confini del dicibile rende possibile rispettare altrettanto quello che, debordando da quei limiti, emerge da sé, quasi decollando dal bordo delle parole dette. Si tratta qui di quello sfondo del linguaggio, definito *il mistico* ai tempi del *Tractatus*,² che viene riargomentato nella speculazione successiva in tematiche difficilmente definibili, quale quella dell'*atmosfera* o dell'*evidenza imponderabile*. Questi temi sono connotati,

nella riflessione di Wittgenstein, da una caratteristica ambivalenza: per un verso egli, abituato a buttar via la scala dopo esserci salito, li reputava ancora più interessanti delle formulazioni espresse nel *Tractatus*, se arrivava a dire che la parte veramente importante del suo libro, cioè l'etica, era proprio quella che non aveva scritto, e che emergeva per una delimitazione interna al testo proprio conservando su di essa il silenzio.³ In altri momenti, invece, caratterizzati più da uno sforzo argomentativo teso a uscire da una dimensione contemplativa e a esplorare l'innesto del linguaggio nelle umane forme di vita, questi temi vengono argomentati contro la sua stessa, alienata "tentazione scettica":⁴ contro cioè quell'atteggiamento che, nutrendosi ancora intimamente di un desiderio assolutista, fondativo e metafisico, tende a svalutare questo sfuggente extralinguistico in "niente", proclamando in realtà semplicemente la propria delusione per l'impossibilità di sopraelevare questo sfondo rispetto alla contingenza e all'arbitrarietà del linguaggio e delle sue pratiche ordinarie.⁵ E dunque, contro la tesi scettica, oltre che contro ogni tendenza filosofica o scientifica a trasformare quest'aura imponderabile in qualcosa di positivamente fondativo, Wittgenstein s'impegna a salvarne la qualità più importante, l'*indeterminatezza*, e a studiarne piuttosto la capacità influente nelle pratiche comprensive umane. Si tratta cioè di considerare come il nostro linguaggio ordinario abbia una grandissima capacità espressiva modulata proprio dal suo rimanere aderente a un tale sfondo d'indeterminatezza. Esso non ha quindi bisogno di sfondamenti metafisici, né tanto meno di fondamenti più solidi, più sicuri o più veri di quanto esso stesso riesce a mostrare e a configurare nel suo uso, o meglio, *nei suoi usi*, poiché la capacità di dire ancora lasciando intendere uno spessore denso delle parole non dipenderà da uscite demistificanti dal linguaggio ma da suoi particolari usi capaci di configurare aperture imprevedibili e inaudite. Potrebbe bastare, per questo scopo, rivolgere un'attenzione particolare ai modi in cui il linguaggio è influenzato dai giochi dei rimandi sinestesici *che esso stesso dischiude*, valorizzando le potenzialità e le prospettive aperte dall'integrazione di sensibilità e linguaggio nel guardare, ascoltare, sentire, comprendere.

Questa impostazione rivela senz'altro un particolare gusto estetico, decisamente sobrio, asciutto, critico verso ogni presuntuoso "bla-

terare”, come pure verso ogni uso incongruo del linguaggio, nel tentativo di ristabilire una correttezza “sana” del dicibile, quasi una purezza essenziale del tratto linguistico. Nello stesso tempo, però, un tale atteggiamento inaugura un nuovo ascolto della parola, arricchito da un’attenta osservazione tesa a cogliere, nel silenzio che la circonda, ogni sua risonanza o rimando sensoriale, ogni sua fisionomia o musicalità, nella consapevolezza che solo rispettando l’inesprimibile, non cercando di esprimerlo linguisticamente né in chiaro né in scuro, esso potrà risaltare, per così dire, *sensorialmente* dall’interno come un *silenzio colmo di espressione*.⁶

Ma più profondamente quest’atteggiamento delinea un’autentica *Weltanschauung* che permea intimamente i molti rivoli della riflessione wittgensteiniana e che ritiene essenziale, per condurre una buona esistenza, istituire un flusso ininterrotto tra il vivere bene e il conoscere correttamente.⁷ Come direbbe il filosofo austriaco, si tratta di uno *stile* di grande sobrietà e rigore, che pretende chiarezza e precisione dal pensiero, ma assolutamente aperto alle infinite sfumature offerte dalla vita sensibile. Si tratta quindi di uno stile che rifiuta dichiarazioni enfatiche e barocchismi espressivi, e che resta attentamente in ascolto di ogni espressione umana, modulando la comprensione sugli sfondi da essa dischiusi: di uno stile che trasforma il pensare in un’esperienza vissuta, ove il linguaggio è visivamente arricchito di una fisionomia, e il pensiero diviene inseparabile dall’estetica e dall’etica che lo sottendono silenziosamente.

È a questo stile che potremmo provare a ispirarci per ritrovare quel valore etico e conoscitivo che ha ispirato la nascita del pensiero psicoanalitico e che può continuare a conferire un valore specifico al nostro faticoso e impegnativo processo di cura. Se un pensiero criticamente più avvertito ha felicemente spazzato via dal nostro bagaglio culturale presuntuose certezze e incredibili ipostasi metapsicologiche, a qualificare il nostro lavoro resta la specifica scelta per uno stile di esistenza impegnativo, fondato sulla scelta etica di non sganciare mai il nostro pensiero da una continua attenzione alle modulazioni che ci offre la vita sensibile, nella consapevolezza che la salute implichi proprio la capacità di avvalersi dei molti livelli e dei molti tipi di linguaggio che caratterizzano il nostro essere nel mondo, senza che mai l’una cosa sia considerata causa o spiegazione di un’altra.

La cura che possiamo proporre, dunque, non ha scorciatoie dottrinali, né farmaci risanatori: se essa non può più essere caratterizzata per una specifica configurazione teorica, lo è senz'altro per una sua essenziale configurazione antropologica che richiede a ogni analizzando di ricercare una congruità tra la propria esperienza di vita e i propri pensieri, tra la propria sensibilità e il proprio linguaggio, tra la propria coscienza etica e le proprie azioni, avvalendosi della capacità di tacere ove non si possa più parlare, ma continuando comunque sempre a mettersi in ascolto.

2. *La talking cure in un nuovo contesto*

In quanto psicoterapeuta, sono nella posizione di potenziale ricevitore di una testimonianza (...) è l'ascolto, non necessariamente la comprensione, che è importante. È il solo modo di far fronte a un "assassinio dell'anima".

Pierre Fédid⁸

Il riferimento al pensiero "terapeutico" di Wittgenstein può essere importante, in questo inizio del terzo millennio, per ripensare le qualità e il valore terapeutico della *talking cure* in un modo che sia altrettanto sobrio relativamente alle sue effettive possibilità descrittive, e rispettoso nel guardare attentamente i suoi fenomeni, evitando ogni enfasi che conduca a sostanzializzazioni ideologiche.

Può essere opportuno ritornare oggi a utilizzare l'originaria definizione di Anna O. per descrivere il proprio procedimento terapeutico piuttosto che continuare a riferirsi ad altri termini che hanno dato il meglio di sé nel secolo scorso, ma che non riescono più a esprimere un valore semantico interessante, né a delineare un percorso euristico, né a definire propriamente quello che molti psicoterapeuti riconoscerebbero di fare. Psicoanalisi, psicologia analitica, psicologia del profondo, psicologia dinamica sono ormai etichette sotto le quali è difficile riconoscersi, poiché rimandano a procedure non più attuali. L'"analisi", cioè la riduzione dal complesso al semplice che Freud adottò per analogia con il processo chimico, è un procedimento che non caratterizza più, nell'era delle metodologie complesse, alcuna indagine sul mentale né sulla realtà

umana in genere. Tanto meno lo fa il “profondo”, che rimanda a un’antropologia stratigrafica ancora legata a descrizioni di livelli in sé compiuti,⁹ ormai ampiamente rimpiazzata dall’idea dell’incompletezza di ogni dato, se artificiosamente estrapolato dal tutto in cui è inserito, o dell’ologrammaticità potenziale di ogni parte, se considerata nel suo funzionamento naturale. E neanche più il concetto di “dinamico” – che ha caratterizzato, contro il costituzionalismo, l’emergenza alla fine del XIX secolo di un nuovo modo di considerare la psiche – è più in grado di esprimere un orientamento. Infatti, in un senso più generico, *tutto*, compresa la morfologia, è ormai considerato dinamico, mentre il senso più specifico di “dinamico” come definizione della natura conflittuale della psiche¹⁰ viene condiviso ormai soltanto da un piccolo gruppo di eredi della psicologia dell’Io che continua a ritenere il conflitto l’elemento più significativo dell’organizzazione psichica.

In generale, è proprio la tattica della *disconferma* di un livello considerato più di superficie, a favore di un piano reputato più vero o più profondo – tattica che ha segnato la nascita della psicoanalisi attraverso la dicotomia tra piano della coscienza e piano dell’inconscio e l’attribuzione a quest’ultimo di un valore fondativo – a non risultare più convincente, e ad apparirci oggi piena di pretese metafisiche o ideologiche che allontanano la nostra comunità da ogni proficuo dialogo con le discipline scientifiche e filosofiche. Per un verso, il “salto” dal fenomeno al suo presunto fondamento inconscio sembra assai problematico e sicuramente non giustificabile con procedure scientifiche: se proprio lo vogliamo salvare, dovremmo sottrargli ogni pretesa esplicativa di carattere deterministico avvicinandolo semmai, in sintonia con Wittgenstein,¹¹ alle “spiegazioni estetiche” che agiscono in consonanza con l’effetto che ottengono. Per altro verso, lo smascheramento del fenomeno manifesto sulla base del principio per cui “questa cosa è in realtà più autenticamente quest’altra cosa” – contro cui s’è diretta la prima presa di posizione di Jung e di tutta la tradizione fenomenologica, e che costituisce anche uno dei motivi della profonda antipatia di Wittgenstein per la metodologia freudiana – ci appare oggi come un grande impoverimento rispetto invece alle potenzialità offerte dall’assumere il fenomeno nella sua integralità, attraverso la rivalutazione del valore della per-

cezione e di tutte le sue componenti patiche, trascurate dalla tradizione psicoanalitica a favore della componente rappresentativa.¹²

Invece, parlare di *talking cure* può ancora avere un valore per identificare quel gruppo di psicoterapeuti che, cercando di rimanere molto aderenti alla propria esperienza, tentano di valorizzare proprio la loro pratica linguistica, ritenendo che l'organizzazione psichica abbia sempre bisogno, in un continuo movimento oscillatorio, di assumere una configurazione attraverso la narrazione, ma anche di *essere riconfigurata attraverso l'ascolto*. Mentre Anna O., con Breuer come ascoltatore *naïf*, dimostrava l'efficacia terapeutica che si sviluppava dal mettere in parola il suo sentire, configurandolo sotto forma di ricordi, Freud, nel *mettersi sistematicamente in ascolto* delle sue isteriche inaugurava quel gioco di rimandi tra sensibilità e linguaggio che cerca di far tesoro delle trasformazioni che scaturiscono ogni qualvolta un discorso venga pienamente ascoltato: non è sufficiente dire, ma è necessario uno *scarto* che consente di *trasformare ascoltando*, cioè di reimmergere il dire in una fonte di sensorialità che dischiude la possibilità di dire in un modo nuovo. E dunque di vedere in un modo nuovo. Di fatto è questa la configurazione essenziale da cui scaturisce la cura, e di cui l'analista è responsabile nel garantire ai suoi pazienti la possibilità di essere ascoltati, metodicamente, autenticamente, in piena sicurezza, utilizzando tutte le strategie, comprensive o interpretative, per ascoltare di più. Il resto appartiene all'ordine delle teorie costruite su questa esperienza.

Inutile dire che siamo molto lontani da un idealizzato ascolto assoluto: così come l'occhio, neanche l'orecchio innocente sente alcunché. Parliamo qui invece di un ascolto complesso, che potrebbe essere ben rappresentato dalla convergenza e dalla sovrapposizione *dell'ascoltare con l'auscultare*:¹³ un modo, cioè, che alla comprensione delle parole aggiunge un ascolto accurato del loro "corpo", della loro sonorità, del loro ritmo, del loro timbro, del loro rumore di fondo, del loro affetto. Un modo che, nella duplicità della sua articolazione, è già sufficiente, senza salti metapsicologici e senza riduzionismi, per descrivere come, nella nostra esperienza, la comprensione intellettuale s'ingrani su un gioco complesso di risonanze sensibili che ci legano indissolubilmente alle cose che incontriamo.

L'esperienza del "corpo" delle parole appartiene davvero all'esordio di questa strana forma di terapia: quando Freud parla del fenomeno "non sgradito" della "partecipazione del sintomo al discorso"¹⁴ si riferisce proprio al momento particolarmente intenso in cui la relazione figura-sfondo tra le parole e il loro contorno s'inverte, lasciando in primo piano la loro densità sensibile. È su questa esperienza che si costruisce l'edificio psicoanalitico, nel tentativo di portare un ammontare affettivo: questo *pathos* che rischia l'afasia nell'ambito del dicibile. La scelta fatta da Freud è però stata *decifrativa*: al contrario dell'estetica wittgensteiniana, l'interpretazione psicoanalitica cerca proprio di esprimere linguisticamente questo *pathos circumlinguistico* ritenendo illusoria la sua indefinitezza e, tutto sommato, svalutando il valore delle caratteristiche sensibili e somatiche che ne costituiscono la specificità.¹⁵ E la critica di Wittgenstein a Freud, di aver perso l'occasione di mostrare attraverso lo studio dei sogni altre modalità espressive, s'appunta proprio sul tentativo imperialista di estendere il predominio linguistico oltre i suoi confini legittimi.

È peraltro vero che la rivoluzione freudiana è stata imperniata sull'intuizione che il mondo degli affetti sia inestricabilmente legato al linguaggio: come scrive Ricoeur,¹⁶ e come tutta la tradizione francese ha sempre evidenziato, è proprio l'affinità del *pathos* umano con il *logos* che fa sì che il desiderio umano sia propriamente umano e mai animale, e che ci conferisce un punto d'osservazione intralinguistico che non possiamo eludere, se non con artifici destinati a ricollapsare su se stessi. Se dunque *con l'uomo non siamo mai prima del linguaggio*, non sarà più giustificato alcun tentativo di considerare radicalmente separati gli aspetti legati alla sensibilità percettiva dagli aspetti linguistici e cognitivi,¹⁷ né di considerare i primi come gli antecedenti o i precursori dei secondi, né di sequestrare gli aspetti affettivi e corporei in una originaria dimensione prelinguistica.

Si tratta cioè di affrontare una navigazione difficile, tra lo Scilla della ipervalutazione del piano linguistico che diventa un asso-pigliatutto che stende il proprio mantello interpretativo su ogni aspetto della paticità pretendendo di dispiegarla nel dicibile, e il Cariddi della rivendicazione di autonomia extraterritoriale di quest'ultima, che diventerebbe un dominio autonomo, chiuso in una incomunicabilità irrapresentabile.¹⁸

Se, nel pensiero del filosofo austriaco, al di là del nostro linguaggio ordinario vige l'obbligo di rispettare il silenzio, è pur vero che in questo silenzio qualcosa di estremamente importante viene mostrato in un modo capace di influenzare comunque la nostra esperienza e anche la nostra capacità di parlarne. Perché in realtà si tratta di un *silenzio molto rumoroso*: forse si tratta solo di far tacere le parole, di tenere a bada la loro presuntuosità per ascoltare meglio il loro rumore, tendendo l'orecchio fino a che si trasformi per noi in musica, rispettando le une e l'altro e facendo in modo così che *nulla vada perduto*. Forse si tratta di seguire qui Vladimir Jankélévitch quando distingue da un mortifero indicibile l'apertura dell'*ineffabile*, di quel felice e indefinibile *non-so-che* che promuove in noi uno stato di vitalità proprio perché, nel rispetto della sua indefinizione, su di esso c'è infinitamente e inesaustivamente da dire.¹⁹

Se riuscissimo a tenere sempre presente questo modo di ascoltare nella nostra *talking cure*, forse riusciremmo anche a risparmiarci il cattivo gusto di presentare le nostre conversazioni come dei trattati scientifici o religiosi, e limitarci a identificare la nostra prassi come una semplice propedeutica dell'ascolto. E forse anche la modalità terapeutica che ci caratterizza – di non limitarci a comprendere il senso proprio delle parole mantenendo un orecchio teso alla recezione di un aspetto inconscio che è altra cosa rispetto al linguaggio – potrebbe essere sobriamente intesa come attenzione e valorizzazione dello spazio non linguistico, in questo senso irrepresentabile e non decifrabile, dischiuso dalle nostre parole-ghiande, ma potenzialmente disposto a divenire quercia.²⁰

3. Lo "sguardo dell'orecchio":²¹ tra comprendere e interpretare

"Inquietante estraneità" significa che è lì dove qualcosa s'infrange, s'interrompe, che ci si può mettere ad ascoltare, a intendere.

Pierre Férida²²

È un pomeriggio autunnale, piove dolcemente, lo studio è avvolto in una luce crepuscolare che rende difficile percepire nitidamente i contorni delle cose. Ascolto per l'ennesima volta, un po' annoiata e un po' rassegnata alla cro-

nicità di un problema, il racconto dei dissapori di Francesca con un marito egocentrico, poco sensibile, analfabeta rispetto alla comprensione delle sfumature della vita affettiva. All'improvviso qualcosa mi sveglia: nella monotonia delicata della voce di Francesca è comparsa una nota stonata, un timbro quasi metallico, impersonale e affilato. La guardo, e per un momento vedo il suo naso sottile ed elegante come se fosse esageratamente assottigliato, affilato come una lama. Mi metto in ascolto. Francesca continua a parlare del suo sentirsi davvero infelice, incompresa. Io però "vedo" il suo naso come quello di un pescespada, il baluginio di una lama nella luce grigia dello studio. Non ho idea di cosa significhi questo teriomorfismo, ma capisco che bisogna parlare di una lama. Dico: "c'è qualcosa di affilato in questo suo discorso". Francesca mi guarda e risponde incredibilmente a tono. "Lui mi dice sempre che sono io a essere fredda e che lo ferisco con le mie frasi affilate".

Questo piccolo esempio, tratto dal lavoro quotidiano, può aiutare a mostrare la genesi di quei momenti particolari in cui delle minuscole o grandi rotture nella nostra continuità percettiva, o nella nostra onda di un'aspettativa comprendente, dischiudono la necessità di affidarsi di nuovo alla sensibilità per poter riprendere a comprendere il linguaggio. In fondo anche questo episodio può rappresentare, in piccolo, un momento in cui "il sintomo partecipa al discorso", nel senso che qualcosa di non espresso nel linguaggio compare nell'atto linguistico, richiedendo un supplemento d'indagine che passa attraverso un affinamento dell'attenzione percettiva, secondo l' ammonimento wittgensteiniano del "non pensare, guarda!".

Potremmo dire che questa emergenza del sensibile sia il portato di una piccola rottura nella nostra capacità di *comprendere*, di muoverci cioè quasi automaticamente nell'ambito di una familiarità con un altro con il quale sentiamo di condividere un mondo di significati e di motivazioni. Come se rappresentasse una crisi, un piccolo terremoto in quello stato ordinario in cui ci troviamo, per lo meno con i nostri pazienti non troppo disturbati, per una sorta di condivisione di un'*evidenza naturale* che ci consente di leggere i loro discorsi e i loro stati mentali sulla base della competenza linguistica e della risonanza empatica, legate all'abitare tutti lo stesso mondo e all'esser tutti fatti allo stesso modo. In questo esempio, dunque, dalla linea *ordinaria* si è rapidamente passati a una linea *straordinaria*, caratterizzata

da una disconferma delle attese di fronte all'emergere di qualcosa che, debordando dalla congruità del linguaggio, genera una sorpresa, un sussulto, un piccolo spaesamento angoscioso. Come direbbe Fédida, si tratta di *un incontro inquietante*,²³ di un momento in cui è l'analista stesso che si smarrisce, che si trova davanti qualcosa di imprevisto e di incomprensibile, sentendosi costretto a sospendere il giudizio e a tornare a guardare, ad ascoltare, ad affidarsi alla propria sensibilità. Ed è qui che comincia la linea straordinaria del suo lavoro interpretativo, nel momento in cui si mette davvero in ascolto.

Interpretare è l'azione che intraprendiamo sulla base della *disconferma*, dell'urto, del "calcio in faccia"²⁴ che ci dà il mondo, che ci costringe, proprio attraverso la sua resistenza alle nostre attese, a guardare di nuovo, ad aguzzare i sensi, stimolati dall'impatto con quanto non siamo in grado di capire. Altrimenti *comprendiamo*, avvicinando empaticamente il nostro simile o confermando piacevolmente la nostra visione del mondo. Insomma, comprendere e interpretare scorrono su binari diversi e descrivono diverse funzioni della nostra soggettività.²⁵

Se volessimo peraltro, nello *sketch* di cui stiamo parlando, considerare quella frase che segna il ritorno al linguaggio dell'analista dopo il gioco immaginativo come un'interpretazione, avremmo ben chiaro che non si tratta certo di uno smascheramento, né di una decifrazione, né del rinvenimento di una qualche entità nascosta dietro il linguaggio: si tratta semplicemente del dare una forma a una tonalità del discorso amplificata e riverberata nel gioco dei rimandi sinestesici. Si tratta cioè di un movimento che fa pensare al wittgensteiniano *vedere l'aspetto*,²⁶ a quell'emergere di una forma che ha la capacità di riunificare, esattamente come un wagneriano *leitmotiv*, aspetti disparati e forse anche di diverso livello attraverso la congruità di una struttura morfologica.

Quando l'ascolto analitico diviene apertura totale alla fenomenalità dell'*atto verbale*, si allontana decisamente dall'essere mera comprensione decifrativa del linguaggio, configurandosi piuttosto come recezione e integrazione dell'intera sensorialità connessa alla parola, in cui *il senso* è inestricabilmente connesso con *i sensi*, e le parole s'arricchiscono di valenze fisiognomiche. L'ascolto diviene così, molto più che un semplice udire, un sinestesico *sguardo dell'orecchio*

rivolto a tutte quelle risonanze sensoriali che avvolgono ogni parola e che ci riportano potentemente all'atto della sua espressione, al suo colore, alla sua sonorità, al suo timbro, alla sua musicalità, alla sua corporeità, alla sua affettività.²⁷ La comprensione profonda della parola, piuttosto che esser racchiusa nel dizionario intellettuale e astratto dei suoi significati, è probabilmente molto più legata alla recezione della dimensione sensibile nella quale s'innesta e si vincola ogni sua interpretazione. A volte è necessaria una provocazione per rompere la crosta del senso proprio e riuscire a cogliere le *figure della sensorialità*, a volte è invece la parola stessa che ci inquieta e ci disorienta: in ogni caso è dal nostro sentirci *turbati e coinvolti dalla sensorialità* che procede la necessità interpretativa, dalla rottura di una continuità del nostro sapere quotidiano, dalla percezione di un'anomalia o di uno scollamento dell'enunciato da ciò che lo sostiene.

4. "Omnis locutio ineffabile fatur"²⁸

— Sire, ormai ti ho parlato di tutte le città che conosco.

— Ne resta una di cui non parli mai.

Marco Polo chinò il capo.

— Venezia – disse il Khan.

Marco sorrise. — E di che altro credevi che ti parlassi?

L'imperatore non batté ciglio.

— Eppure non ti ho mai sentito fare il suo nome.

E Polo: — Ogni volta che descrivo una città dico qualcosa di Venezia.

— Quando ti chiedo d'altre città, voglio sentirti dire di quelle.

E di Venezia, quando ti chiedo di Venezia.

— Per distinguere le qualità delle altre, devo partire da una prima città che resta implicita. Per me è Venezia.

— Dovresti allora cominciare ogni racconto dei tuoi viaggi dalla partenza, descrivendo Venezia così com'è, tutta quanta, senza omettere nulla di ciò che ricordi di lei.

L'acqua del lago era appena increspata; il riflesso di rame dell'antica reggia dei Sung si frantumava in riverberi scintillanti come foglie che galleggiano.

— Le immagini della memoria, una volta fissate con le parole, si cancellano, – disse Polo.

— Forse Venezia ho paura di perderla tutta in una volta, se ne parlo. O forse, parlando d'altre città, l'ho già perduta a poco a poco.

*Italo Calvino*²⁹

Anche se non possiamo raccontarla fino in fondo, perché le parole la farebbero svanire, nelle nostre conversazioni analitiche tutto sommato parliamo sempre di Venezia. Quello “sfondo”, che è l’ingranaggio della vita, e rispetto al quale i nostri concetti hanno la possibilità di designare qualcosa,³⁰ costituisce il radicamento esistenziale che non possiamo mai propriamente definire, neanche per ordine del grande Khan, ma da cui non possiamo mai neanche prescindere. Venezia è una sorta di *apparizione scompaerente*, come direbbe Jankélévitch, fuggevole ma influente, capace di trasformarci e tuttavia irriducibile a ogni descrizione. Eppure Venezia non è un fantasma, né un’irrealtà, Venezia ha odore, colore, forma, ritmo, musicalità, espressione insomma, sensazioni che si dispiegano intanto che parliamo, mettendoci sulla strada di una comprensione più ricca, differenziata e personale. Venezia è presente nella nostra narrazione attraverso i rimandi immaginativi dischiusi dalla sensorialità che ce la lascia intravedere, consentendo così alla nostra vita affettiva di “partecipare al discorso” come un veicolo di senso. Ci vuole “più linguaggio”³¹ per far esistere Venezia nella nostra vita, ci vuole un linguaggio più sofisticato e pluridimensionale, capace di raccogliere le sfumature e di mettere alla prova quella capacità elaborativa dell’indeterminatezza legata alla percezione sensibile, quell’*esprit de finesse* capace di immergersi pienamente nel vissuto sensoriale e di nutrirsi delle sue sfumature per estrarne una conoscenza competente e sensibile.

In questo modo, non solo si restituisce un pieno valore alla percezione, e all’intera esperienza sensibile che l’accompagna, integrandola senza riduzionismi nella competenza linguistica, ma specialmente si realizza in pieno l’intersezione bidirezionale del linguaggio nell’esperienza vitale comprendendo anche la possibilità che sia la parola stessa a tornare a stimolare la sensorialità. «Vige a questo riguardo il principio di Ermes: il più basso coincide con il più alto, l’elementare contatto sensoriale si ripresenta anche, poi, come esito estremo del pensiero più rigoroso e logicamente strutturato».³² Questo “sensismo di secondo grado”³³ è capace di avvalersi positivamente di quell’indeterminatezza alla radice del pensiero, che non è certo un vizio della nostra vita mentale, ma un cardine attorno al quale ruota l’intera nostra possibilità di allontanarci decisa-

mente da ogni automatismo e da ogni corrispondenza rigida, in un confronto attivo in cui lo sforzo di dar senso diviene apertura creativa che trasforma uno sfondo indeterminato in valore.

La sensorialità dell'ineffabile – come un aroma, un *leit-motiv* o uno stato emotivo – promuove nell'uomo uno stato di vitalità che tende a esprimere quel *quid* d'inesprimibile all'infinito, donando senso e riconnettendo continuamente l'astrattezza intellettuale al corpo e al mondo, influenzando i pensieri e le parole e trasmettendo nello stesso tempo la sensazione che vale la pena di farlo proprio perché, se nella vita in genere *non tutto* è già stato detto, allora anche l'esperienza di ognuno e lo sforzo personale di comprendere e di esprimersi può valere qualcosa.

È in questa prospettiva che ha senso la nostra *talking cure*, come tentativo di dare espressione, correttamente e senza mistificazioni,³⁴ a quell'indefinitezza che una sensibilità non coltivata lascerebbe nello stato inerziale dell'indicibile, con il rischio di atrofizzare quella capacità tipicamente umana di raccogliere gli sfondi espressivi del linguaggio per sviluppare una capacità di parlare in prima persona, di fare affidamento sulla propria esperienza sensibile per descrivere il mondo.

E così non dovremo più andarci a cercare le rappresentazioni inconscie altrove che nelle pieghe del conscio, né i fantasmi in altri luoghi che nei risvolti delle percezioni, né trovare spiegazioni tramite doppi livelli che si smentiscono a vicenda, né squalificare discorsi a favore di altri più profondi: dovremo soltanto ascoltare di più, tendere l'orecchio allargando nel contempo le maglie della tessitura del discorso, per lasciare avvenire che tutto quell'"inosservato" che costituisce un rumore di fondo, si trasformi in senso.

Certo è che in questo modo anche la nostra modalità di cura diviene una scelta di stile, tra altre possibili, non necessaria, ma legata a un particolare gusto e al privilegio assegnato ad alcuni specifici valori. E se, in questo senso, risulta esposta al rischio di essere considerata sovrastrutturale, è sempre possibile provare a rispondere con le parole di Jankélévitch: «Si può vivere senza filosofia, senza musica, senza gioia e senza amore. Ma mica tanto bene».³⁵

Note

- 1 La citazione è riportata in R. Monk, *Leggere Wittgenstein* (2005), trad. it. Vita e Pensiero, Milano 2008, p. 27. Cfr. anche la citazione riportata in A.G. Gargani, *Wittgenstein. Musica, parola, gesto*, Cortina, Milano 2008, p. 49.
- 2 «Ma v'è dell'ineffabile. Esso *mostra sé*, è il mistico», L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (1961), trad. it. Einaudi, Torino 1964, p. 109.
- 3 Cfr. la lettera all'editore von Ficke, in R. Monk, *Leggere Wittgenstein*, cit., p. 25).
- 4 «Che cosa significa “evidenza *imponderabile*”? (Siamo onesti!)», L. Wittgenstein, *Ultimi scritti. La filosofia della psicologia* (1982), trad. it. Laterza, Roma-Bari 1998, p. 145.
- 5 Cfr. la *Postfazione* di D. Sparti a S. Cavell, *La riscoperta dell'ordinario* (1979), trad. it. Carocci, Roma 2001, p. 514, in cui viene sottolineata l'interpretazione di Cavell delle *Ricerche filosofiche* come un dialogo intrattenuto da Wittgenstein con il suo alter ego scettico.
- 6 A.G. Gargani, *Wittgenstein*, cit., p. XV e p. 136.
- 7 L'impossibilità di essere un buon filosofo se non si è per lo meno “un uomo decente” è espressa più volte da Wittgenstein, in particolare nelle sue lettere a Bertrand Russell.
- 8 P. Férida, *Umano/Disumano* (2007), trad. it. Borla, Roma 2009, p. 66.
- 9 Una critica approfondita della concezione stratigrafica si trova già nell'antropologia di Clifford Geertz (*Interpretazione di culture*, 1973, trad. it. Il Mulino, Bologna 1987).
- 10 Cfr. J. Laplanche, J.B. Pontalis, *Enciclopedia della psicanalisi* (1967), trad. it. Laterza, Roma-Bari 1968, p. 122.
- 11 Cfr. R. Brigati, *Le ragioni e le cause. Wittgenstein e la filosofia della psicoanalisi*, Quodlibet, Macerata 2001, pp. 25 sgg.
- 12 Forse oggi nessun analista è più così categorico nella critica sospettosa dell'aspetto manifesto (cfr. ad esempio A. Modell o S. Mitchell), mentre da più parti si lavora sull'importanza del recupero della componente percettiva (A. Green), o sull'importanza dell'esperienza sensibile (W. Bion) come origine del pensiero analitico: resta comunque nell'impianto ermeneutico psicoanalitico l'esigenza del *rimando* dal fenomeno manifesto a qualcosa d'altro che, *svalutando gli aspetti percettivi del fenomeno a favore di un mondo interiore rappresentazionale*, conferisce al fenomeno stesso un significato più autentico.
- 13 Cfr. V. Estellon, *Ascoltare, interpretare con Pierre Fedida*, in P. Férida, *Umano/Disumano*, cit., p. 181, che cerca di integrare gli scritti 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.
- 14 S. Freud, J. Breuer, *Studi sull'isteria* (1895), in *Opere*, vol. I, Borighieri, Torino 1967, pp. 431-32.
 - 15 Fin dall'originaria descrizione delle psiconevrosi da difesa, il pensiero freudiano sull'affetto è attraversato da una scissura fondamentale, legata alla *rimozione*, il meccanismo di difesa che sancisce l'effettiva separazione della componente ideativa (la rappresentazione incompatibile su cui si esercita propriamente la rimozione) dall'ammontare affettivo, che segue percorsi differenziati nei vari quadri psicopatologici. Mentre dà origine per un verso alla formazione dell'inconscio rappresentativo, la rimozione costituisce d'altro canto un crinale di discriminazione nell'ambito affettivo, ricacciando l'affetto che a essa non ha avuto accesso nell'ambito del *somatico non rappresentabile*. La stessa possibilità di un accesso terapeutico alle psiconevrosi è da Freud legato agli esiti della rimozione: di fatto la prima classificazione delle nevrosi in *attuali*, non analizzabili, e *da difesa*, analizzabili, è fondata sull'osservazione che solo nelle seconde sarebbe riscontrabile l'emergenza del lavoro psichico rappresentativo legato alla rimozione, mentre le prime non disporrebbero della possibilità di ingresso nella dinamica trasformativa generata dalla separazione della rappresentazione dall'affetto.
 - 16 P. Ricoeur, *La componente narrativa della psicoanalisi* (1987), in «Metaxù», 5, 1988, pp. 7-19.
 - 17 Cfr., a questo proposito, la bella argomentazione sviluppata da E. Garroni nel suo ultimo scritto *Simbolo e linguaggio*, contenuto in «Atque, nuova serie», 1, *Simbolo, metafora esistenza. Saggi in onore di Mario Trevi*, Moretti e Vitali, Bergamo 2006, pp. 21-40.
 - 18 Come è in fondo anche nella teoria del patico di A. Masullo (*Paticità e indifferenza*, il Melangolo, Genova 2003), nella quale il patico è fondamentalmente intransitivo e incomunicabile, anche se da esso in modo indiretto scaturisce l'impulso a costruire una comunicazione razionale.
 - 19 Lungi dall'esser concepito come uno sfondo mistico, l'ineffabile viene distinto in Jankélévitch, dall'indicibile: mentre quest'ultimo allude alla desolazione e al silenzio della morte, su *questo* ineffabile c'è infinitamente e inelusivamente da dire. In questo senso, il silenzio viene concepito come una condizione propedeutica, il veicolo di qualcos'altro, come ben risulta da questa citazione: «Dobbiamo resistere alla tentazione di ipostatizzare il *silenzio*, che non è un "minus esse", ma neanche una positività al contrario. È un veicolo di qualcos'altro, sì da rovesciare il rapporto tra pieno e vuoto. È *altro* dall'essere. La voce altra che il silenzio ci fa sentire, si chiama musica. Il silenzio è il deserto in cui fiorisce la musica. E la musica è una sorta di misterioso silenzio», V. Jankélévitch, *La musica e l'ineffabile* (1961), Milano, Bompiani 1998, p. 130.

- 20 L. Wittgenstein, *Pensieri diversi* (1977), trad. it. Adelphi, Milano 1980, p. 103.
- 21 L'espressione è di I. Calvino, *Un re in ascolto*, in Id., *Sotto il sole giaguaro*, Garzanti, Milano 1986, p. 85.
- 22 P. Fédida (2007) *Umano/Disumano*, cit. p. 82.
- 23 *Inquiétante 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.
- 24 L'espressione è di M. Ferraris, *Perché è meglio che la sintesi sia passiva*, in M. Cappuccio (a cura di), *Neurofenomenologia*, Bruno Mondadori, Milano 2006, p. 373. Egli, valorizzando la forma di *passività* alla quale l'esperienza sensoriale ci costringe, sottolinea che l'elemento più importante dell'esperienza sensoriale è proprio il contrasto tra ciò che ci aspettiamo con il pensiero e ciò che incontriamo con i sensi. Se non è detto che i sensi esprimano necessariamente il vero, quello che importa è che essi non confermano supinamente le nostre attese, istituendo una dinamica virtuosa tra la realtà incontrata e la realtà rappresentata.
- 25 Cfr. F. Desideri, *Del comprendere. A partire da Wittgenstein*, in P.F. Pieri (a cura di), *ATQUE. Fare e pensare in psicoterapia*, Moretti e Vitali, Bergamo, 2008, pp. 135-154.
- 26 Cfr. S. Borutti, *Filosofia dei sensi*, Cortina, Milano 2006, pp. 44-54; R. Brigati, *Le ragioni e le cause*, cit., pp. 128-133.
- 27 Cfr. J.L. Nancy, *All'ascolto* (2002), trad. it. Cortina, Milano 2004.
- 28 L'espressione di Nicola Cusano è citata da A. Iapoce in *Il futuro è iscritto nel presente. Parlare e tacere nella psicologia analitica*, relazione al XIV Convegno Nazionale CIPA, *Attualità e inattualità della cura psicoanalitica. Quale futuro per la psicologia del profondo?* Roma 2008, in corso di stampa.
- 29 I. Calvino, *Le città invisibili* (1972), Mondadori, i Meridiani, Milano 1994, p. 432.
- 30 L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia* (1980), Adelphi, Milano 1990, p. 485.
- 31 R. Brigati, in una nota di *Le ragioni e le cause* (cit., p. 130, nota 9), avanza un'ipotesi interessantissima rispetto alla differenza tra il "vedere" e il "vedere come" sulla base dei "posti vuoti" che il secondo conterrebbe in più rispetto al primo, concludendo così: «In breve, dire "come lo vedo" richiede "più linguaggio" che dire "che lo vedo" (anche se questa formulazione è senz'altro goffa)».
- 32 M. Mazzeo, P. Virno, *Il fisiologico come simbolo del logico. Wittgenstein fisiologo*, in M. De Carolis, A. Martone (a cura di), *Sensibilità e linguaggio. Un seminario su Wittgenstein*, Macerata, Quodlibet 2002, p. 121.

- 33 Ivi.
- 34 L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), trad. it. Einaudi, Torino 1967, p. 297.
- 35 La citazione è contenuta nella prefazione di R. Maggioni a: V. Jankélévitch, *Trattato delle virtù* (1983), Garzanti, Milano 1987, p. 26.