

Maria Ilena Marozza
La psicoterapia, l'ironia, l'onestà

1. *La perdita dell'evidenza naturale dello psicoterapeuta "attempato"*

Egli non pensava molto, soltanto, senza mutar posizione e con un leggero tentennare del capo, rivedeva la propria vita e la vita, in generale, che d'improvviso gli appariva così lontana e strana, quel tumulto superfluo, rumoroso, in mezzo al quale era stato e che inavvertibilmente s'era ritratto da lui e sonava, adesso, lontano dalle sue orecchie in meravigliato ascolto (...).

Ogni tanto, fra sé, diceva a mezza voce: "Strano! Strano!"

Thomas Mann, *I Buddenbrook*¹

L'immagine del vecchio Johann Buddenbrook che si avvicina al termine della vita con quel suo malinconico, attonito "strano" mi torna in mente di frequente in questi ultimi tempi.

Quello "strano", detto da chi, ormai fuori dalla corrente della vita, è ancora in grado di guardarla e di meravigliarsene sembra scaturire da una sorta di involontaria *epoché*, fisiologicamente originata dalla deriva, tipica della vecchiaia, verso le sponde della vita. È uno di quei momenti critici nei quali, senza bisogno di particolari addestramenti, ci si trova a fermarsi e a guardare da fuori la realtà in cui si è stati immersi, accorgendosi così per la prima volta di come non sia tanto semplice né necessariamente scontato quel senso di naturalezza che di solito ci accompagna nel flusso dell'esperienza vissuta.

Càpita non di rado nella pratica clinica, come pure nell'attività didattica, di cogliersi estraniati rispetto a situazioni che ordinariamente avrebbero potuto essere risolte tramite qualche automatismo stabilizzato dall'esperienza clinica o dalle conoscenze teoriche, auto-

matismi che consentono di solito di riconoscere, di definire e di confrontarsi con il fenomeno che si ha di fronte.

Crede sia necessario attribuire a questi momenti di perplessità una funzione importante. Certo non portano *avanti*, ad accrescere le proprie conoscenze, né tanto meno aumentano la stabilità o la sicurezza professionale, essi hanno piuttosto una funzione erosiva rispetto ai dispositivi abituali di orientamento, che sono tanto più efficaci quanto più assimilati nell'invisibile. L'importanza di questi momenti è piuttosto legata alla loro capacità di sospendere l'agio, faticosamente e mai stabilmente conquistato, della competenza, riaprendo delle domande spesso molto "ingenua", ma destabilizzanti: essi dunque riportano *indietro*, nel tentativo di riconfrontare la propria qualità soggettiva più "intima" con l'insieme di credenze, convinzioni, assunti teorici, punti di vista che caratterizzano la propria capacità di orientamento nella comprensione di un fenomeno. Sono questioni che, poste da un io che si consente un'ingenua onestà, sospendono l'aderenza a ogni visione abituale, dilatando *artificiosamente* a dismisura lo spazio vuoto tra la contemplazione di un fenomeno e la sua interpretazione: e, poiché il vuoto non può essere a lungo sostenuto dalla mente umana, frequentemente questa deriva dà l'avvio a una serie di variazioni immaginative sul tema, che mettono radicalmente in questione se il proprio abituale modo di comprensione sia "vero", in che modo lo sia, se potrebbe essere altrimenti, se sono soltanto "io" a crederlo vero o se, al contrario sono vittima consenziente e acritica di un'illusione collettiva che mi conduce a crederlo tale. Spesso da simili domande nasce una rielaborazione profonda e personale delle credenze; spesso tramite queste si conquista un più maturo e consapevole vissuto ironico nei confronti dei propri orientamenti; in qualche caso fortunato, se la divagazione soggettiva finisce con lo scoprire un punto di congruenza tra il proprio sentire personale e una qualche versione interpretativa, da esse scaturisce una sensazione di maggiore onestà.

Indubbiamente, come nel caso del vecchio Buddenbrook, per ritrovarsi "in meravigliato ascolto" della vita abituale è inizialmente necessario un *distacco*, un qualche scollamento esistenziale tra la propria soggettività riflessiva e il proprio "fare" cognitivo, che dischiuda lo spazio per questi vissuti estraniati. Nel senso che, per un qualche sforzo artificiale o per un qualche caso della vita, ci si trova

all'improvviso sbalzati in una posizione dalla quale quei dispositivi, di solito invisibili, dai quali dipende la propria visione competente appaiono esterni a sé, lasciando modo di immaginare che la propria capacità di comprendere possa non avvalersene. Potremmo dire che è come se si aprisse una divaricazione tra la propria abituale visione epistemologica, che sembra sfuggire e relativizzarsi, e un'emergenza ontologica che sembra chiedere un supplemento d'indagine. Per questo è necessario essere "attempati": non può essere nella fase propulsiva, dell'apprendimento o della scoperta, che ci si può *sana-*
mente estraniare, quanto nella fase della riflessione matura, quando l'esperienza si è abbondantemente nutrita dei vantaggi della competenza e dell'appartenenza a un mondo condiviso.²

Dunque l'ingenuità alla quale mi riferivo sopra non ha niente di *näif*, al contrario essa ha sempre il carattere di un ritorno critico: è, per così dire, *un'ingenuità di secondo grado*,³ nel senso che, mentre dà per scontata e stabilizzata una certa visione competente, agisce antinaturalisticamente al suo interno tentando di scollare da essa l'occhio osservante.

In questo senso, dunque, la possibilità di immaginare altrimenti chiede come *prerequisito* almeno un piccolo, disorientante, spesso sgradevole naufragio: un momento, cioè in cui si è sbalzati fuori dalla barca, a disagio, e con la salda determinazione a risalirci sopra. Solo che, con l'occasione, la si vorrebbe magari più sicura, o più flessibile, o più adatta alla propria abilità, più congruente con le proprie esigenze. Magari poi, presi dall'angoscia, ci si accontenta della prima zattera che passa: ma se invece uno ha la fortuna di aver tempo e materiali per ricostruire un mezzo più idoneo e personale, potrà fare tesoro della sua esperienza negativa.

2. Il miglior psicoterapeuta possibile: ironico e onesto

Se si è sinceri, si ha a cuore la verità.
Michael P. Lynch, *La verità e i suoi nemici*⁴

Il naufragio di cui come psicoterapeuta⁵ vorrei parlare va concepito dunque non tanto come un esito distruttivo o malinconico, né

tanto meno come un esito scettico relativamente alle possibilità delle nostre conoscenze; penso piuttosto a un estraneamento propedeutico a posizioni meno ideologiche, più comprensive e, specialmente, più ricche di esperienza e di riflessione soggettiva.

Se la psicoterapia è senz'altro anch'essa ormai attempata – nel senso che ha una pratica abbondantemente e anche esageratamente nutrita di dispositivi teorici e interpretativi, con orientamenti decisamente pluralistici – ha bisogno, per non esaurirsi in una convenzionalità tecnicistica puramente applicativa, di rigenerarsi in attualizzazioni soggettive che mettano in discussione le sue versioni canoniche. Rischiando però sempre un naufragio radicale (lo scetticismo afasico, le sperimentazioni incontrollate e distruttive o anche la perplessità rimmuginante) o di salire su imbarcazioni altrui rassegnandosi alle proprie perdite (approfittando cioè di passaggi interdisciplinari, meglio se forniti da scienze forti, che però cancellano la specificità di un pensiero propriamente psicologico): ma, in qualche caso, nel porre radicalmente in discussione il “senso comune” dello psicoterapeuta, si può dischiudere la possibilità di guardare più a fondo e in modo più originale, dando espressione a visioni dotate di una congruenza esemplare e “autentica” con la soggettività che le pone in essere.

Probabilmente tutti coloro che hanno deciso di intraprendere questa “professione impossibile” sono ingenuamente partiti come archeologi o esploratori della psiche, avendo “a cuore la verità” e con l'entusiasmo di scoprire, di capire, di trovare ragioni nascoste, di smascherare la banalità delle apparenze. E probabilmente tutti costoro possono ritrovare dentro di sé, all'origine della propria vocazione, l'angoscia spaesante e indefinita echeggiata in quanto ci è assolutamente familiare, l'angoscia che S. Freud ha con finezza individuato nell'*Unheimliche*. Il *perturbante* indica già una deriva dell'esperienza vissuta, uno smagliamento attraverso cui nella coscienza adattata fa capolino l'inquietudine di una parte incognita e indomita della soggettività inconscia. Prima ancora di essere un corpo dottrinario, la psicoanalisi si caratterizza come tentativo di assumere l'angoscia spaesante come provocazione al cercare ancora di capire, al non accontentarsi di quanto già si sa, a cercare un innesto della propria personale capacità di pensare nel sapere condiviso sul mondo in cui tutti ci troviamo a esistere.

In fondo, non è altro che questa la motivazione alla base di tutte le decisioni di intraprendere un'analisi, il desiderio cioè di trasformare il dolore psichico, la sofferenza angosciosa in qualcosa che può essere meglio sopportato attraverso l'apertura alla comprensione. Quando Freud riteneva il «legame inscindibile» tra terapia e ricerca «il tratto più eminente e più lieto»⁶ del lavoro analitico, segnalava quella felice congiunzione che fa sì che la cura sia un cercare, un non accontentarsi: e dunque non un interpretare semplicemente dischiudendo un'altra scena già preparata, ma una ricerca appassionata che potrebbe in sé e per sé qualificare, al di là di ogni acquisizione contenutistica, la prassi analitica in quanto fondata sull'«euristica della scoperta».⁷ Se andiamo all'osso, possiamo dire che il nucleo vitale che giustifica ogni «stare insieme» di paziente e terapeuta nel rapporto analitico è proprio la convinzione che *ci sia ancora qualcosa da sapere*, che valga la pena cercare di scoprirlo insieme, perché la cosa importante non è tanto il sapere di per sé, quanto il saperlo in prima persona, il *sapere vissuto*:⁸ l'attivazione di questo atteggiamento, che, con le parole di Paul Ricoeur, cerca di trasformare l'angoscia in creatività, può essere la via che conduce alla salute psichica.

Probabilmente, come pensava Freud, anche oggi continua a essere vero che la *passione per la verità* costituisce l'autentico principio terapeutico ed etico della psicoanalisi,⁹ fosse pure, come nell'interpretazione umanistica di Wolfgang Loch, nella forma di una «verità che sostiene l'esistenza».¹⁰

È però altrettanto vero che sembra difficile oggi sostenere il lavoro clinico con una solida fiducia nei dispositivi interpretativi, siano essi concepiti come strumenti tecnici di carattere empirico, siano invece intesi come solidamente ancorati a una metapsicologia. La rivoluzione ermeneutica non è passata invano per molti, ma anche i più irriducibili realisti metapsicologici¹¹ si vedono costretti a prendere atto della legittimità di esistenza di paradigmi interpretativi multipli altrettanto coerenti dal punto di vista teorico ed egualmente efficaci nella pratica clinica.

Oggi ci rendiamo ben conto che le strategie interpretative tramite cui costruiamo narrazioni più o meno efficaci si nutrono di un'incompletezza asintotica, di un'indefinitezza virtuosa, sicuramente più interessante e vitale di qualsiasi «compimento». Siamo cioè disposti

a valutare positivamente la possibilità di esprimere la nostra comprensione dell'esperienza clinica attraverso un ventaglio di rese interpretative sufficientemente convincenti e adeguatamente sostenute dai modelli teorici che abbiamo assimilato e che costituiscono il nostro "senso comune" professionale. Concepiamo ormai senz'altro le interpretazioni analitiche più come dialoghi aperti e democratici che come vaticinii illuminati e senza smentita. La *consapevolezza ironica*¹² attraversa la nostra maturazione professionale, e si nutre fecondamente – nel dialogo clinico, ma anche negli scambi interni alla comunità psicoanalitica – delle differenze colte guardando da angoli prospettici diversi, valorizzando positivamente i limiti e le contingenze all'interno delle quali è possibile parlare con credibilità. Non è più motivo di guerra fratricida, né di espulsioni per eterodossia, lo scontro tra paradigmi interpretativi diversi, limitandosi molto più urbanamente il dissenso alla constatazione di una semplice non condivisione. Nel dialogo analitico non vogliamo più convincere o convertire nessuno, e nessuno (o quasi) si sente ormai tanto onnipotente, o tanto supportato dalla teoria, da affermare la verità esclusiva di una propria interpretazione.

Insomma, la nuova *koiné* psicoanalitica potrebbe ormai essere caratterizzata dal riconoscimento della nostra "debolezza" interpretativa, che ci tiene lontani dall'ideologia e ci fa identificare piuttosto in attenti, rispettosi e sensibili conversatori. E questo pluralismo può essere anche uno dei risultati di un' *epoché* buddenbrookiana, come capacità acquisita di desituarsi rispetto a un'adesione cieca al "saper fare" ricevuto dalla tradizione, cominciando a mettersi nei panni dell'altro e a vedere le cose con altri strumenti ottici.

L'esperienza del naufragio, però, costituisce anche il preludio alla possibilità di una rimonta personale, una *chance* che ha che fare con la ricerca di una qualità diversa del pensiero, più intrisa di capacità e di consapevolezza soggettiva. Il gioco tra l'identificazione e la differenziazione con il punto di vista altrui rappresenta in fondo il miglior veicolo della soggettività per guadagnarsi una propria posizione autentica, attraverso la realizzazione di una "differenza nell'identità" e di un'"identità nella differenza". Ed è in questa operazione che ci si scopre *soggetti incarnati*: vincolati nelle proprie possibilità dalla propria esistenza concreta, dai propri limiti e dalle proprie

contingenze, ma nello stesso tempo aperti tramite la propria capacità sensibile alla recezione dell'esperienza, centri originari e responsabili del proprio pensiero, soggetti ai quali è data la possibilità di insediare l'astrattezza del sapere convenzionale nella concretezza del proprio essere persone.

In questo passaggio acquisiamo la consapevolezza che nessuna nostra conversazione è mai campata in aria, non è un teorema matematico disincarnato, astratto e disinteressato: *il dialogo analitico è innestato nell'esperienza vitale diretta*, come vera vita vissuta, implicazione reale e autentica nell'intersoggettività, apertura della sensibilità individuale nella dimensione percettiva e affettiva.

E dunque, al di sotto della consapevolezza che forse non stiamo dicendo niente più che qualcosa di plausibile, aperto e non definitivo, c'è comunque un grande sforzo e un forte impegno etico: quello cioè di cercare di essere profondamente *onesti, attenti e sensibili* nell'attingere il *senso* del discorso, cogliendolo, al di là delle parole, nella loro "atmosfera", nel riuscire ad ascoltarla e a sintonizzarsi con essa come *leitmotiv* della situazione intersoggettiva, riconoscendo così l'inevitabile innesto del discorso nello sfondo sensibile della situazione umana. Insomma, c'è qualcosa di profondamente vero in gioco, che siamo tenuti a riconoscere: e quando riusciamo a parlare rispettando e traducendo le implicazioni sensibili del nostro vissuto, allora ci sentiamo onestamente congrui con noi stessi, il linguaggio diventa discorso vivo, pregno di soggettività, e parliamo assumendoci la responsabilità e la dignità del discorso in prima persona.

Il pensiero analitico vivo scaturisce dalla necessità di *trasformare ogni volta in pensiero* le implicazioni sensibili esperite nella realtà clinica, considerando inutile, o banalmente suggestivo, *l'uso in senso applicativo o solamente tecnico* di un sapere acquisito fuori da ogni specifica esperienza. Ed è in questo senso che il fondamento radicalmente empirico e la passione per la ricerca della verità che hanno costituito l'euristica della cura psicoanalitica possono continuare a essere i principi ispiratori della sua prassi e delle sue modalità conoscitive, scavando un solco profondo con ogni altra forma di terapia che si ispiri a principi solo tecnici. Come non ci può essere terapia della psiche senza autentica esperienza psichica, così pure non ci può essere interpretazione efficace che non si nutra della realtà dell'espe-

rienza psichica condivisa: e quindi non potrebbe avere validità alcuna un'interpretazione pensata *fuori* da tale esperienza, che s'alimenti cioè astrattamente di significati presi in prestito altrove.

3. La “scoperta” dell'epoché: l'innesto dell'interpretazione

Lo sfondo è l'ingranaggio della vita.

E il nostro concetto designa qualcosa in *questo* ingranaggio.

Ludwig Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*¹³

Uno dei punti del pensiero junghiano che ritengo assolutamente valido, e che è ormai divenuto un riferimento comune nel pensiero analitico – sopravanzando di gran lunga la riduttiva teoria del controtransfert e avvicinandosi piuttosto all'analisi fenomenologica dell'intersoggettività – riguarda l'implicazione totale della persona del terapeuta nel lavoro clinico, l'alchemico *Ars requirit totum hominem*. L'esercizio della psicoterapia comporta dunque anche l'obbligo di farsi carico di un'analisi “oggettiva” della propria soggettività, che includa la propria biografia e la propria visione del mondo, la dimensione etica e il sistema dei valori, oltre che l'obbligo di porre costantemente attenzione al proprio “stare” e al proprio “sentire” nell'esperienza analitica.

Sostanzialmente il modo in cui procede un analista è caratterizzato dal tenere insieme contemporaneamente tre modi di coniugazione del pensiero:¹⁴ quello *in prima persona*, fondato sui *vissuti* dell'analista in quanto soggetto empirico, legato alle sue percezioni, ai suoi affetti, alle sue motivazioni, alla sua biografia, alla sua capacità introspettiva e riflessiva; quello *in seconda persona*, aperto all'*intersoggettività*, rivolto empaticamente al sentire dell'altro e al tentativo di attualizzare il *suo* mondo; quello *in terza persona*, orientato all'*osservazione oggettiva* dell'altro e alla ricerca esplicativa della sua realtà. E penso che nessuno tra coloro che hanno scelto questa professione, che l'hanno portata avanti e continuano a praticarla, possa sopravvivere senza trovare un buon livello conoscitivo di ognuna di queste modalità del pensiero e una loro buona integrazione. Probabilmente abbiamo qualcosa da guadagnare se intendiamo queste dimensioni

come modi integrati di un'attività elaborativa che si dà sinteticamente, evitando di conferire loro uno statuto autonomo: indubbiamente, quando penso a "egli", richiamo alla mente tutto quello che so sui modi generali di essere di quel "tipo" di persona che ho davanti, ma non posso farlo senza implicare anche il mio modo soggettivo di sentire come quell'"egli" sta agendo su di me, o come me lo sono empaticamente rappresentato nell'ambito della mia competenza intersoggettiva, e specialmente senza che la mia esperienza sensibile influenzi, proprio come un *leitmotiv*, la qualità della rappresentazione teorica. Il che vuol dire che, a livello pratico, l'integrazione tra sapere teorico generale e competenze più soggettive avviene negli scambi della maturazione personale e dell'assimilazione delle conoscenze, manifestandosi in un impasto complesso inestricabile, se non attraverso gli artifici dell'*epoché*.

Di fatto, nella nostra esperienza, le ipotesi teoriche e le interpretazioni che, per pura esigenza metodologica, consideriamo separatamente, non sono mai isolabili dallo sfondo dei vissuti soggettivi e intersoggettivi, né tanto meno è possibile distinguere tra essi una qualunque priorità, ontogenetica o causale. Il che equivale a dire che, anche se possiamo riconoscere che la nostra personale sensibilità è portatrice di un carattere "originario", come un'*impronta patica*, questo non significa affatto identificarla con un *prius* o con un'origine (e questo è un modo per prendere le distanze dal soggettivismo, pur conferendo un rilievo significativo ai modi della prima persona). Egualmente, anche se attribuiamo a essa il carattere del prelinguistico, o del precategoriale, questo non significa affatto scollegarla del tutto, geneticamente o distrettualmente, dal linguistico o dal teorico. Queste dimensioni possono invece essere concepite come intersecate tra di loro nella modalità dell'*inclusione reciproca*,¹⁵ come se ricevessero uno spazio esistenziale nel contenitore che ognuna rappresenta per l'altra: ed è in questa relazione che ha senso riprendere in considerazione la capacità di una *seconda ingenuità* di rappresentare un potenziamento della presa personale sulle concezioni teoriche.

Sembra inevitabile, in questo senso, il richiamo alla teoria freudiana della *Nachträglichkeit*, o, più correttamente, all'interpretazione che di questa hanno dato coloro che, come Lacan, Laplanche o Ricoeur, hanno tentato di interpretare la fenomenologia psichica

considerando che, nell'analisi dell'umano, non può essere mai compiuta una riduzione *ad primam figuram* se non nell'ambito di quanto caratterizza più specificamente il livello d'esistenza umana, cioè all'interno di quello spazio privilegiato dischiuso all'uomo dal suo accesso al linguaggio. Poiché dunque *il linguaggio preesiste all'uomo, né è mai concepibile una soggettività umana che non lo esprima*, un'autonomia prelinguistica, o preteorica, non è concepibile se non come fenomeno secondario emergente retroattivamente, in senso antinaturalistico, attraverso il tentativo "assurdo" e spaesante di uscire per un attimo da esso. Un tentativo, in ultima analisi, fallimentare, poiché destinato a ricollassare su se stesso, ma nello stesso tempo assolutamente vitale, poiché consente di scorgere la possibilità di rientrare nella teoria portandovi il valore aggiunto del proprio, personale sentire. E, in questo senso, l'integrazione della sensibilità può rappresentare proprio *l'ingranaggio* che consente al linguaggio, al pensiero, a ogni nostra capacità designativa di agganciarsi a quello sfondo vitale dell'esistenza altrimenti destinato a rimanere nell'indeterminato, come un lato oscuro e angoscioso. Se questa operazione viene mancata, il pensiero resta anonimo, impersonale; se viceversa l'aggancio personale riesce, esso va a costituire il nutrimento e la ragione d'essere di ogni autentico pensiero. È così che lo sfondo vitale, pur rimanendo *altro* rispetto alle capacità linguistiche e teoriche, rimane a esse agganciato dall'esigenza di portare nella significazione il valore aggiunto dalla sensorialità e dall'affettività, senza mai cedere ad alcuna tentazione riduzionistica.

Peraltro, gli aspetti non teorici legati all'esperienza sensibile e affettiva – gli aspetti che, con Masullo,¹⁶ potremmo definire *patici* –, seppure divengono significativi e comprensibili retroattivamente solo in un contenitore teorico, risultano attivamente presenti, in una sorta di circuito riverberante, nell'offrire un orientamento primario, anche se generico, all'interpretazione. Così come un aroma attiva nel percipiente una serie di impressioni immaginifiche che trovano una loro risoluzione significativa solo nella conoscenza appresa dei suoi possibili riferimenti, il dato sensibile rappresenta l'impronta primaria che costituisce sia *un orientamento di senso*, sia *un'attivazione del repertorio linguistico* nel quale esso ha significato. Solo così si può dar ragione dell'alta qualità cognitiva implicata dall'affinamento del-

la sensorialità della vita affettiva, dando un pieno risalto alla complessità dei livelli che la intersecano.

Il senso di originarietà, di coinvolgimento, di oggettività di cui è portatrice la dimensione sensibile diviene così un livello di fondo intrinseco a ogni singola esperienza: un livello che diviene per noi tematico – e dunque non più automatico – se, nella sospensione artificiosa del nostro estraneamento, rivolgiamo la nostra attenzione a quelle *impronte patiche* che, sebbene costituiscano un *primum movens* per la vita psichica, debbono essere senz'altro intese in continuità tematica con le modalità comprensive, anche se non come loro determinazione esplicativa. Ogni appello a un *primitivo* non ha certamente il valore né della ricerca di un fondamento deterministico, né di una spiegazione del *perché* venga attivata una linea interpretativa della realtà piuttosto che un'altra: esso vale semplicemente come riconoscimento di una *dimensione tonale*, con tutte le sue molteplici e immaginifiche modulazioni di senso, in cui si muove il nostro pensiero, testimoniando che non esiste nella nostra vita psichica un pensiero convenzionale e astratto, svincolato dalla paticità del nostro fondo esistenziale, ma rivalutando nello stesso tempo la *datità* di un tale livello come un'originaria, non significativa *forma di vita*.

In questo modo, siamo in grado di valorizzare positivamente la grande indefinitezza che caratterizza il linguaggio, e in generale la nostra vita psichica, valutandola come una *plasticità* che consente di giocare *al suo interno* molteplici percorsi significativi, dischiusi dalle componenti non linguistiche, e aperti alla molteplicità e alla dubbità delle interpretazioni.

E, in questa prospettiva, diviene anche possibile rielaborare la concezione psicoanalitica dell'inconscio abbandonando ogni ontologia e ogni determinismo esplicativo, ma preservando il suo significato più profondo, come *ciò che, nella nostra esperienza, non è conosciuto né è mai direttamente conoscibile*, ritenendolo costitutivamente conaturato all'esperienza umana e nello stesso tempo considerandolo influente e assolutamente oggettivo nel provocare la soggettività verso un'inesauribile ricerca di senso, una continua spinta per la nostra soggettività a sporgersi sempre oltre il livello convenzionale del linguaggio, nel tentativo di interpretare in esso quegli indizi sensibili che testimoniano l'impegno di ogni singola esistenza nel mondo della vita.

E ancora, proseguendo su questa linea, noi possiamo scorgere qualche analogia tra questa componente debordante dal linguaggio e le riflessioni di Wittgenstein intorno all'*evidenza imponderabile*, termine con il quale egli definisce quella sorta di indeterminatezza, di carattere decisamente sensoriale e non-linguistico, che ha la propria condizione di possibilità *nel suo rapporto con la parola*, quasi fosse un alone sconfinante dal bordo della parola stessa, un'incontenibilità del senso nei significati condivisi, e che è, nella sua teoria, la migliore rappresentazione del continuo fluire di linguaggio e vita.

Come analisti sensibili, dobbiamo riconoscere che la nostra comprensione si innesta nella sensorialità dell'esperienza condivisa, cogliendo in essa quell'inquietudine che spinge a non accontentarci di significati già pronti e a cercare nuove configurazioni: è nel destarsi del desiderio di dire, di ridefinire, di rimpastare il linguaggio teorico nell'esperienza che facciamo, che consiste la possibilità di uscire dalla convenzionalità e di porsi nell'esistenza come soggetti in grado di reinterpretare la "datità" delle regole attraverso lo scarto della propria sensibilità. È questo il *fare analitico* in cui prende corpo l'integrazione tra conscio e inconscio, e che può condurre al parlare, e al pensare, onestamente in prima persona.

In questo modo, lo spaesamento angoscioso dei nostri naufragi teorici ha la *possibilità* di trasformarsi in una fonte di creatività, se lasciamo che l'indefinitezza che abita nel familiare si diffonda e si incarni nelle nostre rappresentazioni teoriche fino a trasformarsi in "logos allo stato nascente".¹⁷ Il nerbo dell'esperienza analitica viene così individuato nell'attivazione di una capacità metabolica consistente nella possibilità di avvalersi della propria sensibilità per trasformare ciò che giace in noi, impersonalmente depositato, in qualcosa che possiamo rappresentare ed eventualmente comprendere costituendoci rispetto a "esso" come soggetti.

Note

- 1 Th. Mann, *I Buddenbrook*, tr. it. Garzanti, Milano 1983, p. 62.
- 2 C'è ovviamente una profonda differenza tra il vuoto dovuto a una defettualità per il mancato sviluppo di una specifica competenza e il vuoto dovuto al tentativo di sospendere quella stessa competenza, dopo la sua assimilazione,

per esplorarne i limiti e le possibilità. Si tratta della stessa differenza che la fenomenologia riscontra la *perdita dell'evidenza naturale* e l'*epoché*, o, lacanianamente, tra il mancato accesso al linguaggio e il gioco privato, individualativo e creativo con il linguaggio. Per decostruire, come scrive M. Ferraris bisogna essere già ben formati (*Il pensiero debole e i suoi rischi*, in E. Ambrosi (a cura di), *Il bello del relativismo*, Marsilio, Venezia 2005, p. 53).

- 3 O, come scrive H. Putnam, avendo di mira il recupero di un realismo naturale, una *seconda ingenuità* (H. Putnam, *Mente, corpo, mondo* (1999) tr. it. Il Mulino, Bologna 2003, p. 30).
- 4 M. P. Lynch, *La verità e i suoi nemici* (2004), tr. it. Cortina, Milano 2007, p. 222.
- 5 Seguendo M. Trevi (*Il lavoro psicoterapeutico*, Theoria, Roma-Napoli 1993, pp. 13-32), utilizzo qui il termine "psicoterapia" come rappresentativo di una categoria ampia entro la quale rientra, come caso particolare, anche la psicoanalisi. Il termine indicherebbe, in senso generale, il tentativo di curare la psiche per mezzo della psiche, mentre la specificità delle discipline che ammettono la dicotomia tra dimensione cosciente e inconscia sarebbe quella di considerare, "senza dogma e senza garanzia" (ivi, p. 30), la prospettiva cosciente sempre inesauritiva e in continua potenzialità rielaborativa rispetto allo sfondo inconscio.
- 6 S. Freud, *Il problema dell'analisi condotta da non medici. Conversazione con un interlocutore imparziale* (1926), tr. it. in *Opere*, vol. X, Boringhieri, Torino 1978, p. 422.
- 7 Come acutamente definiva il nucleo autentico della prassi analitica, diversi anni fa, E. Peterfreund (*Il processo della terapia psicoanalitica* (1983), tr. it. Astrolabio, Roma 1985).
- 8 F.S. Trinca, *Un dialogo da riallacciare*, "Reset", luglio-agosto 2006, 96, pp. 66-70.
- 9 «Il grande elemento etico del lavoro psicoanalitico è la verità, e ancora la verità». La citazione è tratta da una lettera di S. Freud del 1914, riportata in W. Loch, *Psicoanalisi e verità*, Borla, Roma 1996, p. 154.
- 10 Ivi, p. 151.
- 11 Utilizzo questa definizione in sintonia con la definizione di Putnam di *realista metafisico* come di colui che sostiene che quando diciamo che un certo enunciato è vero, diciamo qualcosa di più di quando semplicemente asseriamo l'enunciato, per cui la verità è qualcosa di ulteriore rispetto all'enunciato (H. Putnam, *Mente, corpo, mondo*, cit., p. 92).
- 12 Che non è, come molti critici del rortyano "teorista ironico" sostengono, non credere fino in fondo a quello che si pensa, quanto un credere all'interno di limiti e contingenze che segnano un accesso vincolato alla realtà, mai assolu-

- to, aperto all'ulteriorità e alla disconferma. Cfr. E. Ambrosi, *Introduzione. La filosofia dopo l'11 settembre*, in E. Ambrosi (a cura di), *Il bello del relativismo*, cit., p. 24.
- 13 L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia* (1980), tr. it. Adelphi, Milano 1990, II 625.
 - 14 Cfr. N. Depraz, *Mettere al lavoro il metodo fenomenologico nei protocolli sperimentali. "Passaggi generativi" tra l'empirico e il trascendentale*, in M. Cappuccio (a cura di), *Neurofenomenologia*, Bruno Mondadori, Milano 2006, p. 259.
 - 15 Il termine è stato introdotto da M. Trevi, *Interpretatio duplex*, Borla, Roma 1986 (riedito in *Per uno jungbismo critico*, Fioriti, Roma 2000), pp. 32 e sgg.
 - 16 A. Masullo, *Patricità e indifferenza*, il Melangolo, Genova 2003.
 - 17 M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, tr. it. Medusa, Milano 2004.