

Aldo Giorgio Gargani

Comunicazione, anima e malattia

L'*ars medica* si trova a fronteggiare la responsabilità che è avanzata dall'etica della comunicazione nell'ambito della civiltà di massa, della società dei consumi e dell'organizzazione tecnologica che per una varietà di ragioni ostacolano una comunicazione autentica. L'uomo contemporaneo, diceva Kafka, ha conservato l'uso della parola, ma ne ha perso la sensazione interna (*das Empfinden*), e questa perdita lo destina alla dannazione (*Verdammung*), all'abbandono di Dio (*Gottverlassenheit*) e al nonsenso (*Sinnlose*)¹. In un saggio composto all'indomani della prima guerra mondiale R. Musil scriveva: «Ciò che viene chiamato "civiltà" in senso dispregiativo non è altro, in sostanza, che la situazione dell'individuo oppresso da problemi di fronte ai quali gli mancano le parole per esprimerli (pensiamo alla democrazia politica e ai giornali quotidiani). Perciò è del tutto naturale che l'uomo reagisca in modo patologico»². La nostra è l'epoca dell'organizzazione tecnologica della società. Ma con la proliferazione delle tecnologie e delle metodologie formali si sviluppa la figura dell'intellettuale, dello scienziato come uomo abile, e così possiamo dire di avere scienziati, filosofi abili.

Con lo sviluppo delle tecnologie, delle abilità formali e delle metodologie decresce inversamente la possibilità di esprimere la personalità dell'uomo. In una lezione ai suoi allievi nel 1930 a Cambridge Wittgenstein parlava della nostra come di un'epoca in decadenza o senza cultura: «L'aura della filosofia è andata perduta. In effetti, noi abbiamo un metodo per fare filosofia, e possiamo parlare di filosofi *abili*. Confrontate la differenza tra alchimia e chimica; la chimica ha un metodo e possiamo parlare di chimici abili. Ma una volta che è stato trovato un metodo, le possibilità di esprimere la personalità risultano corrispondentemente ristrette. La tendenza della nostra epoca è quella di restringere tali possibilità; ciò è caratteristico di un'età di cultura in decadenza o senza cultura. Non per questo un grand'uomo deve essere meno grande in tali periodi, ma la filosofia ora si sta riducendo a una questione di abilità e l'aura del filosofo sta scomparendo»³. Per parte sua Heidegger nel celebre saggio *Brief über Humanismus* scrive: «Quando il pensiero, ritirandosi dal suo elemento, volge alla propria fine, sostituisce questa perdita procurandosi un valore come *techne*, come strumento di formazione, quindi come esercizio scolastico, e poi come attività culturale. A poco a poco la filosofia diventa una tecnica della spiegazione a partire dalle cause supreme. Non si pensa più, ma ci si occupa di filosofia»⁴. L'umanesimo, ossia la concezione che nel corso della cultura occidentale ha fatto dell'uomo la misura di tutte le cose, l'umanesimo che è questo delirio di onnipotenza ha suscitato l'apparenza ingannevole che l'uomo sia il signo-

re della tecnica, e dunque anche il padrone che signoreggia la comunicazione, laddove egli risulta essere al servizio di quella tecnica che costituisce un destino più grande di lui, del quale egli non ha più il controllo dal momento che ne è divenuto una conseguenza. «Certo gli innumerevoli successi dell'inarrestabile sviluppo della tecnica fanno ancor sempre credere che sia l'uomo il signore della tecnica. In verità, invece, egli è il servo di quella potenza che attraversa e domina ogni produzione tecnica»⁵.

È parte integrante dell'umanesimo la concezione secondo la quale l'uomo domina la relazione fra linguaggio e mondo, così come fra linguaggio e psiche, in base ad una supposta relazione di corrispondenza spontanea e intrinseca che sussisterebbe fra gli uni gli altri. «“Verità” – ha scritto Heidegger – significa da lungo tempo nel pensiero occidentale la concordanza della rappresentazione nel pensiero con la cosa: *adaequatio intellectus et rei*»⁶. Si tratta di un falso presupposto che il filosofo americano Hilary Putnam ha definito «the magical connection between the name and the bearer of the name», «a magical theory of reference»⁷. Ora il linguaggio e la comunicazione in generale non riflettono una nozione essenzialista di verità come corrispondenza, ma hanno un carattere costitutivo e costruttivo, rivestendo la funzione di un principio di articolazione e strutturazione dell'esperienza. «Dobbiamo concepire le costellazioni causali che portarono a parlare del DNA o del Big Bang come analoghe a quelle che indussero a parlare di “secolarizzazione” o di “tardo capitalismo”»⁸. Gli oggetti ai quali linguaggio e verità si riferiscono non sono una presenza già data e presupposta, ma risultano essere *oggetti intenzionali*, sia che si tratti delle scienze umane, sia che si tratti delle scienze fisico-matematiche. In tal modo viene dissolta la tradizionale dicotomia fra scienze della natura e scienze dello spirito. La comunicazione si realizza direttamente e intransitivamente sul campo, nei termini di quella che Donald Davidson chiama l'«interpretazione radicale», in quanto non è basata sul presupposto di qualche relazione già sussistente fra gli uomini o fra gli uomini e la realtà, ma è rimessa unicamente alle risorse dei parlanti che attraverso un principio di carità interpretativa, *charity principle*, cercano di ottimizzare la comunicazione fra loro, accertando porzioni di accordo e di disaccordo in riferimento alle loro credenze e ai loro atti intenzionali⁹. Dunque le parole non uncinano pezzi di realtà. Nei processi linguistici così come nella scienza non è pertanto possibile verificare teorie, espressioni e enunciati pezzo per pezzo. Come osserva W.O. Quine, il concetto di “eletttrone” preso in isolamento non è meno mitico del concetto di “ira di Giove” per spiegare il lampo, ma naturalmente se viene inserito nell'ambito della teoria elettromagnetica di Maxwell assume una capacità previsionale di cui il secondo è completamente sprovvisto¹⁰. Da questa condizione prende luce il carattere olistico, contestuale delle teorie scientifiche e delle dottrine della comunicazione. Come ha osservato Davidson, nel senso in cui il linguaggio è stato concepito tradizionalmente dai filosofi, cioè come un meccanismo logico e una struttura analitica definita e distinta condivisa dai parlanti, in questi termini «il linguaggio non esiste»¹¹.

Se non vi è, come hanno mostrato la filosofia del linguaggio, la semantica e l'epistemologia delle scienze fisico-matematiche, una relazione intrinseca e necessaria fra linguaggio e realtà, fra linguaggio e fenomeni psichici, emerge allora *la dimensione etica della comunicazione*. La dimensione etica¹² traspare anche più chiaramente da

quella che la psicoanalisi junghiana ha lucidamente definito come *la responsabilità* che la psiche contrae nei confronti della sfera dell'immaginale, e anche come *l'amore* che nei confronti delle immagini sviluppa la fede psicologica¹³. Nella vita e nello sviluppo delle immagini si delinea, come scrive Jung, la matrice del destino che guida l'esistenza umana¹⁴. La sfera dell'immaginale e delle *personizzazioni* delle sue figure come istanze autonome e distinte della psiche è la condizione che rovescia il delirio dell'onnipotenza e il primato dell'io espressi da gran parte della cultura occidentale. Quest'ultima, come scrive Hillman, «non riesce a immaginare che uno scrittore, ad esempio, si trovi obbligato a portare i messaggi dei “suoi” personaggi, che sia la *loro volontà* quella che viene fatta, che egli sia il *loro* scriba e che proprio mentre è impegnato a crearli siano loro a creare lui»¹⁵. Ma la scoperta della sfera psichica dell'immaginale e delle sue molteplici istanze e figure ha l'effetto di mettere in discussione definitivamente il dominio della ragione totalizzante e logocentrica proprio della cultura dell'io di tipo illuminista, positivista e da ultimo marxista. È inoltre un effetto della cultura del razionalismo la circostanza segnalata da Jung per la quale «il processo d'individuazione viene confuso con la presa di coscienza dell'io, e in questo modo l'io viene identificato con il Sé, ciò che naturalmente provoca una disastrosa confusione di concetti»¹⁶.

Ciò che mi pare essenziale da rilevare è che la pluralità delle figure immaginali, le quali orientano e guidano la vita della psiche, sono all'origine della molteplicità dei poli e delle istanze della personalità, e che a sua volta tale molteplicità è all'origine delle autentiche relazioni etiche della vita interiore e di qui di ogni possibile rapporto fra gli uomini. In questo senso, osserva Jung che «se nella psiche umana non fossero insite delle tendenze dissociative, non si sarebbero mai distaccati in essa dei sistemi psichici frammentari; in altre parole non sarebbero mai nati né spiriti, né dei. È per la stessa ragione che il nostro tempo è divenuto così radicalmente ateo e profano: siamo privi di qualsiasi conoscenza della psiche inconscia e perseguiamo il culto della coscienza escludendo ogni altra cosa. La nostra vera religione è un monoteismo della coscienza, è un venir posseduti da essa, e insieme una fanatica negazione dell'esistenza di sistemi frammentari autonomi»¹⁷.

Questa condizione di molteplicità interiore rende conto della circostanza che la schizofrenia non è soltanto una sintomatologia clinica, ma esprime in senso più lato una condizione dell'esistenza interiore, *matrice di narrazione e di metafore letterarie*, come osserva Eugenio Borgna¹⁸. Questa molteplicità di istanze interne costituisce il parlamento interiore della psiche e si può allora interpretare la psicosi come un colpo di stato che una di queste istanze ha operato nei confronti di tutte le altre. La psicoterapia, come ha osservato Maurilio Orbecchi, si può concepire a sua volta come il tentativo di ristabilire la democrazia interiore, attraverso l'armonizzazione dei differenti poli interiori. Soltanto se un soggetto ha in sé l'altro, ossia la molteplicità di istanze interiori, è in grado allora di sottrarsi alla prigionia dell'io, alla dittatura egoica e di riconoscere un altro interlocutore come effettivamente un altro. Soltanto allora sarà in grado di parlargli. Ne risulta che l'etica della comunicazione non può essere assunta soltanto come un dovere esteriore, come un valore additivo che si sovrappone alla trasmissione dei messaggi, ma deve essere ristabilita come una condizione essenziale e interiore di una comunicazione autentica.

L'intero fronte di questa complessità e di queste difficoltà finisce per investire anche i rapporti terapeutici e le relazioni comunicative fra medico e paziente. Il problema dell'*ars medica* è di restituire voce e motivazione all'uomo nella sua interezza di essere spirituale, e dunque nella sua globalità come persona, come anima, e non come parte, segmento di una prestazione sociale nel contesto oggi costituito dalla società tecnologica. Sarebbe errato però considerare l'epoca contemporanea come un imbarbarimento che contraddice i valori umanistici. Al contrario, l'epoca contemporanea della tecnologia e della comunicazione standardizzata costituisce il compimento di una tradizione umanistica che ha fissato nelle finalità del dominio, nel potere e nell'affermazione delle facoltà umane la misura della verità e dei valori. La tradizione culturale occidentale deve essere considerata responsabile di questa situazione. L'umanismo a partire dalla tradizione greca, fino al Rinascimento, all'illuminismo, e alla cultura scientifico-tecnologica dell'epoca presente si può largamente considerare come un progetto che assume le facoltà dell'uomo come misura della realtà. E in questo senso vanno interpretate le critiche che della tradizione occidentale sono state svolte fra gli altri, sia pure lungo direzioni differenti, da Nietzsche, Jung, Heidegger, Wittgenstein, Musil.

Dal punto di vista di un'analisi sociologica e psicologica della posizione dell'uomo contemporaneo, si può osservare che lo statuto scientificotecnologico della medicina contemporanea ha imposto una lettura parziale, segmentale dell'uomo. A questo riguardo si può osservare che il diffuso quanto regressivo bisogno di irrazionalità, connesso a pratiche e a culti esoterici, manifesta una nostalgia, spesso inconsapevole, di una restituzione della personalità alla globalità del proprio destino e alla naturalità della persona.

Alla concezione tecno-scientifica della medicina contemporanea impegnata a prolungare talvolta artificialmente l'esistenza della vita per un uomo concepito come un essere che dura, sarebbe venuto il momento di contrapporre una concezione che preservi l'uomo non semplicemente come organismo che *dura*, ma fondamentalmente come essere simbolico, come cioè soggetto di motivazioni etiche e espressive nell'orizzonte del mondo che lo circonda. Come è stato osservato nel corso di analisi psico-sociologiche¹⁹, nella *cultura della morte*, che si manifesta in misura preoccupante attraverso gli indici crescenti dei suicidi fra la popolazione giovanile, non si deve ravvisare soltanto una patologia psichica o una crisi sociale, bensì sovente il tentativo, spesso inconscio, da parte del giovane uomo, di sottrarsi alle metodologie tassonomiche che nella società contemporanea tecnologizzata opprimono l'individuo forzandone i comportamenti entro schemi classificatori astratti e intellettualistici che ostacolano o impediscono l'espressione della personalità ridotta alla "disperazione muta" e al "dolore sordo". Tale analisi fa segno ai limiti del razionalismo scientifico di origine illuminista. Si potrebbe anzi dire che la cultura della morte esibisce la risultante esistenziale e psichica della cultura scienziata, dall'illuminismo al positivismo. L'uomo contemporaneo, nella crisi diffusa dei valori spirituali che lo circonda, è esposto ad un vuoto nel quale si può aprire lo spazio della sua depressione, in cui si può spalancare il panico psicotico, nel quale si frantumano e si proiettano le schegge della sua personalità per effetto di una sintomatologia schizofrenica. Questo vuoto è la conseguenza di una resistenza che il paziente psicotico o il soggetto di vissuti psicotici oppone alla comunicazione e alla trasformazione del suo contenuto psichico pre-verbale o protomentale in una rappresentazione in

termini umani e dunque necessariamente finitari. Il paziente avverte un'insopportabile frustrazione a racchiudere il teatro della sua psiche in un'espressione finita, nel legame verbale di una proposizione. Il paziente preferisce allora l'allucinoso, una non-cosa, una fuga in uno spazio illimitato. Pertanto egli si oppone alla elaborazione e alla trasformazione dei suoi contenuti psichici. Conseguentemente il paziente rinuncia al sollievo e al conforto che l'elaborazione del pensiero gli procurerebbe se egli fosse in grado di sopportarla. Egli compie il tentativo di annientare la comunicazione linguistica, la proposizione, il legame – che per lui è una non-cosa – allo scopo di conservare uno spazio illimitato, infinito che coincide con lo spazio dell'allucinazione. In realtà, il paziente compie in tal modo una restrizione del suo campo mentale. L'uomo contemporaneo è risvegliato a se stesso in senso quasi statistico e si osserva e si comporta secondo la qualità della media. Egli sperimenta la difficoltà di conciliare la dimensione statistica con quella della sua individualità personale. Dunque l'uomo contemporaneo sperimenta *la difficoltà di appartenersi*. In questa stessa contraddizione la vita dell'uomo si può pericolosamente identificare con la sua stessa dissoluzione.

La tradizione del pensiero occidentale, come custode di un progetto di dominio, assume la verità nei termini di un'equazione autoriflessiva per cui ogni alterità si risolve nella specularità dell'io. Per effetto di questa autoreferenzialità, che manifesta un delirio di onnipotenza e una attitudine all'idealizzazione proiettiva, l'uomo contemporaneo ha perso e continua a perdere il sentimento del mistero, il senso dell'enigma. La «dismisura dell'indecisione», come Heidegger definisce lo stupore. «È la dismisura dell'indecisione tra quel che l'ente nella sua totalità è in quanto è l'ente che è e quel che si spinge avanti come ciò che non ha stabilità, non ha struttura e che costantemente è trascinato via, ossia, qui, nel contempo, ciò che subito si sottrae». Fa parte dello stupirsi la decisa repressione della propria presa di posizione così che «l'inconsueto salga all'altezza dello straordinario, all'altezza di quel che sta al di sopra delle capacità abituali»²⁰ e rimetta le potenze della vita alla loro inspiegabilità, al loro significato sospeso e indeciso, senza pretendere di tutto ridurre alla sua equazione autoriflessiva.

L'uomo contemporaneo pretende di gettare dall'esterno una luce completa sulla sua esistenza e sulla realtà. In questa maniera l'uomo vede bene ciò che ha, ma non ciò che è. Come scrive Wittgenstein, ciò che egli è può essere paragonato alla sua altezza sul livello del mare. Non sarà mai grande colui che si mistifica abbandonandosi alle illusioni²¹. Per effetto del suo delirio di onnipotenza l'uomo incontra difficoltà a comunicare con gli altri uomini e fundamentalmente incontra l'impossibilità della via della sua salvezza, e cioè quella di *lasciarsi pensare da se stesso, di farsi pensare da se stesso*, di non cedere e di non precipitare nell'immediatezza. Questo implica la scoperta, di cui più di ogni altro si è fatta portatrice la psicanalisi, che la psiche umana non è un dominio dell'istanza dell'io, della coscienza, ma è una pluralità di istanze, parte conscie e parte inconscie. La poesia e la letteratura hanno colto, insieme alla psicanalisi, questa pluralità di istanze dell'io, che trasformano il concetto di *autore* in quello di *autorialità*. Valga un esempio per tutti, il tropismo invincibile, come dice Roberto Calasso²², che rivolge l'anima di Talleyrand: «Una volta, ai tempi della mia giovinezza, e anche più tardi, quando amavo i romanzi d'avventura e i melodrammi, ho visto che quel che mi appassionava era *l'incertezza sull'identità delle persone*».

Ciò che la medicina, in quanto restituita alla disciplina dell'*ars medica*, deve realizzare è un diverso atteggiamento verso la malattia e verso il paziente, così come deve contribuire nel paziente *un diverso atteggiamento verso la propria malattia*. Non si tratta di costruire edifici oratori che debbano redimere la malattia come tale o sermoni retorici edificanti e consolatori. Si tratta di trasmettere la consapevolezza che la malattia non è un mero incidente, ma è in ogni caso la via di una trasformazione, l'accesso ad un nuovo percorso interiore. Dunque la malattia come iniziazione ad un processo interiore, e non solo come vita non vissuta, avvilita, perduta, di cui si può solo morire. Come osserva Rilke²³, se ci fosse dato di veder più oltre del nostro sapere e della nostra vista limitata e delle nostre stesse facoltà di presentimento, «sopporteremmo le nostre tristezze con maggiore fiducia che le nostre gioie». *Le tristezze sono infatti momenti in cui qualcosa di nuovo è entrato in noi, qualcosa di inaudito e sconosciuto*. La malattia è una fase della nostra vita in cui qualcosa di estraneo e di nuovo è entrato in noi. Quello che ci era familiare e noto se ne è andato, ci è stato tolto, e noi siamo entrati in un processo di trasformazione nel quale non possiamo fermarci. La malattia apparentemente svuota il paziente, ma il medico dovrebbe trasmettere a quest'ultimo la convinzione che quel momento fisso e vuoto, che è stabilito dalla malattia, è in realtà più vicino alla vita rispetto alla *sonorità degli eventi esterni* vistosi. Il medico, mentre cura il paziente, lo deve iniziare – attraverso una mediazione comunicativa appropriata – alla consapevolezza che quanto maggiore è la calma, la pazienza e l'apertura alla malattia e alla tristezza, tanto più profondamente entra in noi la novità e che quanto più la facciamo nostra, tanto più questa novità diventa il nostro *destino*. Destino significa non un decreto del fato, ma nondimeno una condizione di necessità, e più precisamente la necessità che *si compia e avvenga ciò che oramai da lungo tempo ci appartiene*. Destino non è il decreto di un fato esteriore, di una legge esterna, bensì la necessità interiore. Destino è una conformazione di senso che si è andata formando all'insaputa della nostra consapevolezza. Mentre si compie il destino, il mondo cambia; mentre noi cambiamo cambia anche il mondo, perché noi siamo anche il mondo, e il mondo accade mentre noi accadiamo. Destino è ciò che esce dall'interiorità più riposta degli uomini, non qualcosa che entra in essi dal di fuori. La malattia isola l'uomo, lo rende solo. Noi diventiamo soli. Quando diventiamo soli noi diventiamo testimoni di una trasformazione profonda della nostra esistenza. Fra medico e terapeuta, nel corso della loro comunicazione, dovrebbe sorgere la consapevolezza che dobbiamo accettare la nostra esistenza quanto più ampiamente ci riesce. Come osserva Jung, l'uomo deve acquisire una pluralità di volti, non deve fissarsi in un volto solo, perché questo sarebbe la fine della vita, della sua capacità di evolvere, di rimanere in vita. Per questa impresa è richiesto al paziente il *coraggio*, ossia la capacità di superare la paura di un'esperienza nuova, imprevedibile, alla quale egli non si considera mai pronto.

Il raggiungimento di tale coraggio è la condizione di creatività dell'esistenza così come è la condizione dell'arte, della letteratura, degli atti estetici. *Genie ist Mut mit Talent*, dicevano Weininger e Wittgenstein, «il genio è coraggio insieme al talento». Ma non sussiste una differenza essenziale fra queste condizioni, dal momento che processo interiore, elaborazione estetica sono solo nomi diversi per designare la capacità di oltrepassare i bisogni nevrotici di sicurezza per rimetterci alla vita, alla reverenza verso

le cose che è la comune matrice di poesia e religione, l'indivisibile fede che è della vita e verso la vita. *La fede come vita che si riflette in se stessa*. Il paziente non deve pensare di essere abbandonato dalla vita. Il suo terapeuta, oltre ad aiutarlo in tutti i modi e con le adeguate strategie mediche, dovrà realizzare quella comunicazione per effetto della quale il paziente sia consapevole che la vita non lo ha dimenticato, ma che lo espone ad una prova attraverso amarezze, sofferenze, inquietudini mentre, anziché dimenticarlo, lo tiene nella sua mano. Il medico dovrà indurre il paziente da un lato ad approfondire un cammino interiore, un percorso spirituale, un processo dell'anima; dall'altro dovrà insegnargli a diffidare di se stesso, a non correre verso conclusioni affrettate per effetto di un'incontinenza psichica. Più precisamente il paziente non dovrà trarre conclusioni affrettate da quanto gli sta accadendo: il terapeuta dovrà indurlo, attraverso una comunicazione opportunamente instaurata e modulata, *a lasciare che quello che gli sta accadendo semplicemente gli accada*. «Non si può dire la verità, se non si è ancora padroni di se stessi. Non la si può dire; ma non perché non si è ancora abbastanza intelligenti. Può dirla solo colui che già in essa riposa; non chi è ancora nella non verità, e solo una volta fuori dalla verità le stende la mano»²⁴.

Riposare nella verità non significa essere da sempre nella verità per una sorta di eccezionale quanto improbabile privilegio. *Essere nella verità per me significa che quello che diciamo non è l'espressione della nostra deliberazione, della nostra decisione arbitraria, ma è la comunicazione che si compie in noi in quanto abbiamo lasciato che accadesse in noi quello che ci stava accadendo, e che è diventato parte di noi, fino a diventare il nostro destino. Essere nella verità significa allora: manifestare una verità che è la nostra verità perché è il nostro destino, ossia il riconoscimento attraverso la confessione della necessità che si compia e si manifesti quanto ci appartiene*.

La storia interiore della malattia, la sua dimensione psichica, spirituale, quale che sia la malattia, è parte della malattia stessa. Così come la crescita interiore è parte della stessa guarigione. Dovrà aiutarlo a formarsi la consapevolezza che egli non deve precipitare in conclusioni affrettate, risultato del cedimento all'immediatezza, dal momento che ciò che gli sta accadendo non è suscitato da cause soltanto immediate, ma si radica in una regione molto lontana della sua esistenza, nelle radici dell'infanzia, dell'adolescenza, nell'intero sviluppo della sua esistenza. *Riconoscere il destino come necessità del compimento interiore* di ciò che appartiene al paziente è il presupposto essenziale per evitare la condanna, il risentimento da parte del paziente nei confronti del suo passato. Risentimento e condanna che evidentemente emergono da motivazioni moralistiche. Naturalmente il medico è esposto continuamente al fraintendimento del paziente; il quale crede erroneamente che il terapeuta viva senza sforzo, pena e fatica mentre somministra il suo conforto e trasmette messaggi di serenità. In realtà il paziente si renderà conto – se la comunicazione è riuscita – che il medico ha percorso per suo conto quantomeno lo stesso percorso di pene, sacrifici, fatiche e castighi, che costituiscono lo sfondo ermeneutico dal quale fa giungere la sua parola. Se non avesse preliminarmente attraversato la sofferenza, il medico non sarebbe in grado di parlargli e di rivolgergli quelle sue parole.

Nella relazione comunicativa fra terapeuta e paziente, come in generale in qualsiasi processo comunicativo, non esiste scambio simbolico nel corso delle cosiddette discus-

sioni. Così come analogamente non esiste scambio simbolico nelle controversie, contese fra coniugi, fra genitori e figli, i quali in una sorta di alternanza tragica parlano in realtà senza comunicare, scambiandosi parole che non hanno significato e che risultano essere soltanto gli strumenti di un atteggiamento competitivo in assenza di un oggetto reale, vissuto, dunque alla fine in una condizione di derealizzazione. È il linguaggio della psicoanalisi a restituire gli uomini al silenzio come allo stato spirituale nel quale l'uomo, facendo tacere le parole, si fa custode di un significato della realtà che le verbalizzazioni tendono a cancellare, come ha osservato Maurilio Orbecchi. Gli uomini, impegnati nelle discussioni, nelle pseudo-razionalizzazioni che le suscitano, vogliono naturalmente prevalere, vogliono essere invincibili, non cedere all'antagonista. La psicoanalisi, invece, come dice Maurilio Orbecchi, insegna a farsi battere, a lasciarsi superare nel corso delle verbalizzazioni prive di scambio simbolico. In effetti, *lasciandosi superare, facendosi battere* dall'interlocutore che è il portatore di idealizzazioni proiettive e di deliri di onnipotenza, di meccanismi e di vissuti psicotici – che non implicano necessariamente un soggetto psicotico – gli uomini non diventano vittime di parole vuote, mentre intanto non smarriscono il principio di realtà. Nello *Zarathustra* di Nietzsche, un uomo che cammina su una corda sospesa nel vuoto non precipiterebbe se lasciasse passare sotto di lui un diavoleto, cioè se si lasciasse battere. È ancora Nietzsche che nella *Filosofia nell'epoca tragica dei Greci* analizza la *hybris* di cui si è fatto responsabile l'uomo prometeico. Nel *Prometeo incatenato* di Eschilo è Oceano ad ammonire Prometeo ad accettare le sciagure e a conoscere se stesso: «Conosci te stesso e adotta un nuovo modo di agire... Tu non sei umile e non cedi mai alle sventure»²⁵. Ora, lo *psicoanalista è appunto la figura che tipicamente si lascia battere, che si fa di continuo superare*, anziché entrare in un conflitto verbale con il suo paziente nel corso di un'alternanza tragica in una competizione senza oggetto. L'analista però non si lascia battere o non si fa superare per un istinto compassionevole, cioè per un amore materno, morto, che non sa ferire, perché la salvezza, la redenzione, come principi e valori in sé, costituiscono ancora un'ideologia morta, un'idealizzazione proiettiva generata da un transfert narcisistico che trasloca una parte di sé in un altro soggetto del quale occupa lo spazio mentale. Ora, l'analista salva il suo paziente perché intende anzitutto salvare se stesso. Ma certo non potrebbe nemmeno salvare se stesso se non attivasse un processo di individuazione di se stesso e se contemporaneamente non si coinvolgesse nella relazione originaria con un altro.

Ideologia del potere e del dominio è responsabile della circostanza che nella cultura del nostro tempo quando un oggetto è significativo e importante ciò che lo rende difficile da comprendere non è la mancanza di qualche particolare competenza intorno a materie astruse, bensì il contrasto fra il capire la cosa e ciò che la maggior parte degli uomini vuole vedere. Per questa ragione può diventare estremamente difficile da capire proprio ciò che è più ovvio. Si tratta di superare una difficoltà della volontà, non dell'intelletto. *È precisamente in questo punto che si connettono fra loro etica, conoscenza e comunicazione così come coraggio e verità, viltà e errore.*

Nel coraggio etico e nella viltà consistono, rispettivamente, la verità e l'errore per Nietzsche. «Mi si è fatta luce sulla storia *segreta* dei filosofi, sulla psicologia dei loro grandi nomi. – Quanta verità può *sopportare*, quanta verità può *osare* un uomo? Questa

è diventata la mia vera unità di misura, sempre più. L'errore – la fede nell'ideale – è cecità, l'errore è *viltà*. [...] Ogni risultato, ogni passo avanti nella conoscenza è *una conseguenza* del coraggio, della durezza con se stessi, della pulizia con se stessi»²⁶. In profonda affinità con Nietzsche, Wittgenstein ha sviluppato la connessione fra etica e linguaggio²⁷. Per il filosofo austriaco, l'uomo deve scendere con coraggio nelle profondità di se stesso per cercare una decenza (*Anständigkeit*) morale che passa anche attraverso il riconoscimento della propria abiezione morale. In una lettera del 1918 a Paul Engelmann, Wittgenstein scriveva: «c'è certamente una differenza tra me adesso e allora, quando ci vedevamo a Ölmütz. E questa differenza è, per quanto ne so, che ora io sono un poco più decente (*anständiger*). Con ciò intendo dire soltanto che a me ora è un poco più chiara la mia indecenza (*Unanständigkeit*) di quanto non lo fosse allora»²⁸. La verità di una comunicazione non può che consistere in un atto di autoindividuazione interiore. Per effetto di questa autoindividuazione interiore la verità non è un'istanza distinta e separata dalla falsità, ma risulta il riconoscimento del proprio errore. Come scrive Wittgenstein: «Noi possiamo convincere qualcuno del suo errore soltanto quando egli lo riconosce come la corretta espressione di ciò che egli sente. Il punto è: soltanto quando egli la riconosce come tale essa risulta la corretta espressione (psicoanalisi)». La verità, per la psicoanalisi, non sussiste al di fuori della rivisitazione interiore dell'errore. «Si deve cominciare dall'errore per portarlo alla verità. Cioè, si deve scoprire la sorgente dell'errore, altrimenti non serve a nulla udire la verità. Essa non può penetrare, se qualcos'altro occupa il suo posto. Per convincere qualcuno della verità, non basta constatare la verità, ma bisogna trovare la strada che va dall'errore alla verità»²⁹. L'uomo diventa libero soltanto di fronte a ciò di cui risulta consapevole. In un'altra lettera a Russell, Wittgenstein scrive: «e io continuo a sperare che si produca un'esplosione finale, e che io possa così diventare un altro uomo... Forse tu credi che sia una perdita di tempo tutto questo pensare a me stesso, ma come posso essere un logico se non sono ancora un uomo! *Prima di ogni altra cosa* io devo fare i conti con me stesso»³⁰. Ne risulta che «i problemi della vita sono insolubili alla superficie (*Oberfläche*), e che essi si possono risolvere solo in profondità (*Tiefe*)»³¹. Di qui la distinzione che possiamo tracciare nella comunicazione fra “grammatica superficiale” (*oberflächliche Grammatik*) e “grammatica profonda” (*Tiefengrammatik*)³². E potremmo dire che la grammatica superficiale o l'illusione grammaticale sono il segno di un atto di coraggio mancato. La comunicazione richiede necessariamente un'etica per poter essere ottimizzata. L'etica della comunicazione richiede non soltanto sincerità e purezza di valori, perché un'espressione sincera, ma destituita di un prezzo morale, può risultare una banalità moraleggiante e una comunicazione superficiale. L'etica della comunicazione presuppone lo sforzo, che è uno degli sforzi più difficili che possa essere richiesto, il quale consiste nell'affrontare con coraggio il dolore di discendere negli intimi recessi della propria interiorità. Se un uomo vuole parlare, se soprattutto un uomo deve parlare, egli è esposto al pericolo, che è il suo massimo pericolo, di risultare superficiale se non è disposto ad affrontare sofferenze e tormenti. Come scriveva ancora Wittgenstein: «Chi non vuole discendere in se stesso, perché è troppo doloroso, costui rimane naturalmente alla superficie anche nello scrivere»³³. «Si può scrivere solo in mezzo alle più atroci sofferenze e allora ha tutt'altro significato. Ma proprio perciò nessuno deve citare que-

sto come verità, a meno che egli stesso lo dica nel tormento... Più che una teoria, è un gemito, oppure un grido»³⁴. L'atto del parlare deve conformarsi ad una *confessione*, perché una confessione è quella comunicazione scritta o orale nella quale l'uomo (nell'ambito psicoanalitico il paziente) si riconosce per quello che è, anziché per quello che egli vorrebbe essere sulla base di qualche identificazione proiettiva, di una sublimazione dei propri stati nel corso di una messa in scena teatrale davanti a se stesso.

Attraverso il rapporto comunicativo con il terapeuta, il paziente può arrivare, attraverso l'analisi di se stesso e un percorso interiore, ad una nuova descrizione di se stesso. *Una nuova descrizione di sé costituisce una nuova nascita*, non quella stabilita e determinata dall'atto di procreazione genitoriale, e poi dalle autorità familiari, parentali e sociali, ma quella che un individuo si dà da sé attraverso una nuova descrizione di se stesso. Una nuova o una seconda nascita nel senso che un individuo stabilisce con una nuova autodescrizione lo stile secondo il quale pretende d'ora in poi di essere inteso e considerato dagli altri. Una nuova descrizione di se stessi assolve al compito di *diventare quello che si è*. Ma per dire quello che si è occorre praticare al tempo stesso la scoperta e l'invenzione. Dire quello che si è non significa raccontare quello che si è stati, ma quello che ne è stato di noi mentre eravamo alle prese con il problema di definirci.

Decisiva è la funzione della metafora, quella che Davidson e Rorty hanno battezzato la *live metaphor*, la metafora viva. Metafora radicale che inaugura un nuovo scenario di senso entro il quale viene costruita una nuova concettualizzazione dell'esperienza. La metafora viva non è né vera, né falsa, cioè non costituisce un buon candidato per il calcolo delle funzioni di verità dal momento che per definizione rappresenta la rottura con il linguaggio ordinario di codice³⁵. In questo senso, la metafora viva si distingue dalla concezione tradizionale della metafora a partire dalla *Retorica* di Aristotele che, pur celebrando la facoltà propria della metafora di connettere termini fra loro irrelati, nondimeno – e questa è la differenza decisiva rispetto alla *live metaphor* – associa sempre alla metafora un significato parafrasabile nel linguaggio di codice. Al contrario, la *live metaphor* risulta traducibile nel linguaggio di codice soltanto quando diviene *dead metaphor*, metafora morta, ossia quando viene *literalized*, letteralizzata, dando origine ad un linguaggio ordinario e istituzionale. «Ci fu un tempo, immagino, – scrive Davidson – in cui i fiumi e i cannoni non avevano “bocche” in senso letterale, come hanno adesso»³⁶. «Le vecchie metafore – scrive Rorty – muoiono costantemente per diventare letterali, e per servire poi come piattaforma e carburante per quelle nuove»³⁷. La metafora viva è una vera e propria trasgressione del linguaggio di codice in quanto apre costruttivamente un nuovo contesto di senso. La metafora viva prima ancora di essere un significato riconoscibile è un gesto intransitivo, che agisce di testa propria e che sospende la verbalizzazione ordinaria. Qualcosa di paragonabile alle strida di un uccello sconosciuto, al dare uno schiaffo o un bacio all'interlocutore, all'interrompere una discussione mostrando una fotografia o facendo una smorfia. Davidson, come Rorty, ha sottolineato la proprietà estetica della metafora viva. «L'elemento che chiamiamo di “novità” o di “sorpresa” in una metafora è una caratteristica estetica in essa inclusa che si può percepire sempre di nuovo, come la sorpresa nella sinfonia n. 94 di Haydn o come una “cadenza d'inganno” a noi familiare»³⁸. Per Rorty la funzione generativa e costruttiva di nuovi linguaggi, di nuovi vocabolari ad opera delle metafore asse-

gna un ruolo eminente e primario alla figura del poeta. «Se vedessimo la storia umana come storia di metafore successive, per noi il poeta, nel senso generico di artefice di nuove parole, creatore di nuovi linguaggi, sarebbe l'avanguardia della specie»³⁹. Per Mary Hesse le rivoluzioni scientifiche vanno considerate come «ridescrizioni metaforiche» della natura, anziché come intuizioni dei fondamenti oggettivi e essenziali del mondo fisico⁴⁰. Nella metafora viva ritroviamo l'archeologia delle immagini influenti che hanno aperto i nuovi scenari delle teorie scientifiche, le nuove ridescrizioni che l'individuo di tempo in tempo avverte il bisogno di tracciare quando fa poesia, letteratura, arte. Come scrive Musil, la metafora brucia e consuma un oggetto dopo l'altro, «perché il brav'uomo pratico e realista non ama affatto la realtà, e non la prende sul serio. Da bambino si caccia sotto il tavolo, quando i genitori non sono in casa, per dare alla stanza con qualche trucco semplice e geniale un'atmosfera avventurosa; da ragazzo si strugge di possedere un orologio d'oro, da giovanotto con orologio d'oro sogna una donna assortita all'orologio, da adulto con orologio e donna sogna una posizione elevata... E quando è felicemente venuto a capo di questo piccolo cerchio di desideri e vi oscilla dentro tranquillo come un pendolo, si direbbe che la sua riserva di sogni inappagati non sia diminuita per niente. Infatti quando vuole uscire dalla realtà quotidiana, adopera una metafora. Siccome la neve qualche volta lo infastidisce, la paragona a candidi seni femminili, e appena i seni di sua moglie incominciano ad annoiarlo li paragona a candida neve. È capace di mutare ogni cosa in qualunque altra cosa – la neve in epidermide, l'epidermide in fiori di mandorlo, i fiori di mandorlo in zucchero, lo zucchero in cipria e la cipria daccapo in neve – perché l'unica sua preoccupazione è di trasformare una cosa in un'altra che non è, e questo dimostra che egli non può resistere a lungo in nessun luogo dove si trova»⁴¹. La metafora risulta essere quel dispositivo semiologico per effetto del quale un testo narrativo porta a compimento il motto di Nietzsche in *Ecce Homo* «come si diventa ciò che si è»⁴². In questo che è il problema essenziale dell'autoindividuazione è all'opera la tensione paradossale fra il *codice della scoperta* e il *codice dell'invenzione*. In sostanza, ciò che è più sorprendente, e non bisognerà stancarsi di questa sorpresa, voglio dire auguriamoci di essere abbastanza forti da non stancarci di questa sorpresa, è che l'uomo debba *inventare se stesso per scoprire ciò che egli è*. Questo significa che nel flusso del divenire, nell'attraversamento delle casualità imprevedibili dell'esistenza, l'uomo acquisisce il riconoscimento di se stesso. La metafora viva designa un percorso di lutto e di sofferenza perché presuppone il sacrificio del possesso, delle certezze, dei fondamenti teorici assoluti e inesorabili, una presa di distanza dalla *letteralità familiare* dei codici sociali e istituzionali; al tempo stesso delinea una promessa di felicità preadombrata in un mutamento dove è stabilito l'incontro con la verità da attendersi in un punto temporale dove la realtà non è ancora. Come ha detto una volta W. Bion, gli uomini vanno a verità così come le automobili vanno a benzina. Nella metafora viva, che impersona la trasgressione dei codici o la transizione fra codici diversi, possiamo ravvisare la dinamica dei linguaggi e delle teorie e possiamo anche individuare l'opportunità per l'uomo di darsi una nuova ridescrizione di se stesso e una nuova, seconda nascita. La metafora viva, dunque, è l'allarme percettivo di quella situazione inaudita in cui *un uomo avverte il proprio essere nel corso di un mutamento*. Qui si può misurare la distanza che, a seguito di queste riflessioni e di tali incursioni esisten-

ziali, viene presa dall'astrattezza soffocante degli schemi aprioristici e intellettualistici. La circostanza che andiamo alla ricerca di una nuova metafora, di una metafora viva, e che riconosciamo nel nostro essere un antico desiderio ritrovato, non dipende da un atto volontaristico e non dipende nemmeno da un passivo rispecchiamento di una realtà pre-stabilita, come hanno ritenuto quei filosofi e quei teorici di qualsiasi estrazione disciplinare che Ingeborg Bachmann ha definito i pensatori d'ufficio⁴³, autori di macchinazioni e di complotti scientificizzanti, più affini alle pratiche del catasto, dell'anagrafe, delle ideologie dure e impermeabili che non amanti della verità.

Passare fra i diversi codici dei regimi dei discorsi significa fare l'esperienza di *una condizione di discontinuità* che apre ad un nuovo e inaudito contatto con la realtà. *La scissione e la schizofrenia in un certo senso non si riducono manualisticamente ad una semplice sintomatologia clinica, ma indicano una condizione essenziale dell'apertura dell'uomo all'orizzonte del mondo e delle sue possibilità alternative*⁴⁴. La transizione fra codici e l'esperienza della loro discontinuità mostrano che il cuore dell'uomo è legato a due mondi⁴⁵, da un lato alla foresta selvaggia dell'esperienza, luogo della sorpresa, segreto dell'avventura dell'anima, piena di imprevisti, inizio della creazione involontaria del cosmo e, dall'altro lato, all'aspirazione a dare una forma al caos. Come ha mostrato largamente il sapere vedico, la creazione del mondo non è mai un risultato ultimato e definito, ma è un processo di continua rigenerazione che vive delle proprie sorprese e che si compie attraverso catastrofi, eventi imprevisti e inauditi, brusche svolte della storia. «Come il corpo umano, il cosmo viene in parte ricostruito ogni notte, ogni giorno»⁴⁶. Nella transizione e nella trasgressione dei codici assoluti e totalizzanti, l'uomo esperisce la creatività della catastrofe. *In sostanza, nella trasgressione e nella transizione fra codici diversi si compie la più significativa vicissitudine umana, che va al di là del semplice esperimento formale, in quanto racchiude l'integrazione del dicibile e dell'indicibile, del successo e del fallimento, del bene e del male, infine della vita e della morte.* Nella transizione fra codici differenti e nel conseguente rovesciamento del loro formalismo si compie il più alto evento accessibile all'uomo, quello precisamente di scorgere l'individuazione del proprio sé nell'esperienza dell'erranza (e dunque anche dell'errore), nel flusso delle vicende di un mondo aperto e imprevedibile. Attraverso questa esperienza si compie la trasmutazione per effetto della quale le tristezze, le afflizioni non sono solo sciagure, ma costituiscono momenti in cui qualcosa di nuovo è entrato in noi. In questo senso si delinea il senso del *destino*, non più come decreto del fato, ma nondimeno come una condizione di necessità, e più precisamente come *la necessità che si compia e avvenga ciò che ormai da lungo tempo ci appartiene.*

Nell'uscire dal linguaggio di codice viene introdotto un pensiero nuovo, che nasce da uno scatto conoscitivo, etico ed estetico insieme, *da qualcosa di morale che viene prima della morale*, da una dimensione estetica che viene prima dell'estetica formalizzata nei sistemi simbolici istituzionali. Parleremo dunque di *respiro, direzione e destino*. Un poeta come Paul Celan abbandona l'autoreferenzialità esemplificata da Mallarmé attraverso il percorso di una scrittura che cerca un'esteriorità all'arte, un silenzio, una pausa, che strappa il filo della marionetta e compie un atto di libertà. Nella *Morte di Danton* di Georg Büchner c'è la scena di rivoluzionari, vittime della rivoluzione, che vengono portati al patibolo. I condannati preferiscono frasi altisonanti, solenni,

espressioni piene di arte e di effetto scenico. Ma vi è qualcuno che, come osserva Celan, «è sordo e cieco verso l'arte», per il quale «la lingua ha qualcosa di personale e di percepibile». Si tratta di Lucile, moglie di Camille Desmoulins, che interrompe la scena teatrale esclamando «Viva il Re!». «Quando si discorre dell'arte», scrive Celan, «c'è sempre anche qualcuno che si trova presente e... non presta veramente ascolto. Più esattamente qualcuno che ode e tende l'orecchio e guarda... e poi non sa di cosa si è parlato; che comunque sente il parlante, lo "vede parlare", ne ha percepito linguaggio, figura e, allo stesso tempo – chi potrebbe dubitarne, qui, nell'ambito di quest'opera? – allo stesso tempo anche: respiro, il che significa direzione e destino»⁴⁷. La poesia qui non viene più intesa nel senso di una ricerca formale, ma come espressione di una *creatura*, che è io e nemmeno più artista; «non l'artista», scrive Celan, «non il disputante su cose dell'arte, egli in quanto *un io*»⁴⁸.

L'uomo contemporaneo pretende di gettare una luce completa sulla sua esistenza e sulla realtà. In questa maniera l'uomo vede bene ciò che ha, ma non ciò che egli è. Non sarà mai grande colui che si mistifica abbandonandosi alle illusioni. Per effetto del suo delirio di onnipotenza l'uomo incontra difficoltà a comunicare con gli altri uomini e esperisce l'impossibilità della via della salvezza, che consiste precisamente nel non cedere all'immediatezza *per lasciarsi invece pensare da se stesso, per farsi pensare da un'istanza più profonda di se stesso* nell'atteggiamento dell'ascolto e della reverenza – in cui consistono poesia, anima e religione – di fronte alle cose, quali che siano. Questa possibilità di lasciarsi pensare da se stesso, di farsi pensare da se stesso da parte dell'uomo implica che la psiche, la sfera del pensiero non sia più riservata e ristretta alla zona rischiarata della coscienza e dell'io. Pensare non significa allora osservare, come hanno creduto l'illuminismo e il marxismo, qualcosa che si sviluppa nel teatro della coscienza. Bensì, che uno sviluppo abbia luogo e che con una sua estremità giunga fino alla zona chiara della coscienza, questo è pensare.

Nel movimento fra codici simbolici differenti la soggettività realizza la consapevolezza che la psiche non è un'unità coesa e trasparente, come pretendeva la scuola cartesiana, ma è una pluralità di istanze, di voci, e che le psiconevrosi esprimono una sorta di colpo di stato interiore che abolisce il parlamento interiore e le sue molteplici istanze. In luogo di una coscienza unitaria e coesa, incontriamo le differenti istanze della psiche, «perché noi possediamo numerosi io, che amministrano i vari settori della nostra vita»⁴⁹. Nell'esperienza estetica in luogo di un autore incontriamo una pluralità di voci, cioè incontriamo *un'autorialità*, ossia la scoperta da parte dell'io di una realtà e di un'alterità interiore che non sono riducibili ad un'equazione autoriflessiva.

La funzione della narratività si compie nella transizione fra i diversi codici del discorso. Essa segna il passaggio dalla verità al senso della verità: ossia il passaggio da un nucleo concettuale, quale formalismo logico, posto al di fuori delle intemperie dello spazio e del tempo, al suo stato di senso, all'espressione della sua contingenza, finitezza e mortalità. La psicoanalisi, *quale cultura dell'anima*, nella sua connessione con la narrazione poetica è la *teoria e insieme il lutto della teoria*, ossia la teoria, con i suoi assunti paranoidei, e insieme l'espressione della sua finitezza e contingenza che ne redimono la patologia. In questo senso, l'esperienza estetica non è un compagno accidentale e casuale di viaggio della ricerca psicoanalitica, bensì ne costituisce una componente

essenziale in quanto la narratività, il racconto, la figurabilità, da un lato costituiscono l'orizzonte dialogico dello scambio simbolico fra paziente e analista e dall'altro realizzano la teoria insieme al suo lutto, alla sua trasformazione, alla sua limitazione. La teoria e il dolore della sua perdita risultano elaborati nei termini della metamorfosi di un nucleo logico-concettuale in una figurazione piena di immagini e di cadenze di suoni, secondo un ritmo *bio-logico*. La narrazione segna dunque il limite senza il quale la realizzazione diventa un delirio di onnipotenza. L'esteticizzazione del discorso psicoanalitico segna l'avvento delle persone e dei dintorni spazio-temporali del nostro agire in luogo del primato teorico delle idee, in quanto fornite di una autonomia assoluta e oggettiva, ossia l'assunto terrificante dei valori in sé. Questo vuol dire che l'esperienza della narrazione non è la ricerca del bello, dello strano, né di una qualità particolare e essenziale della lingua in sé, ma è *la comunicazione della persona*, del soggetto con altre persone e con altri soggetti. *Il passaggio dalla verità al senso della verità coincide con il passaggio dalle idee alle persone*. Infatti di fronte a qualunque asserzione di verità il personaggio di un romanzo si può domandare: «sì, va bene, questa è una verità, ma è anche una verità per me?». L'esteticizzazione della psicoanalisi così come delle teorie filosofiche e scientifiche significa la rottura con l'estetismo, implica la rottura con l'essenza di un bello in sé, costituisce la presa in carico di una segreta motivazione etica all'interno dell'estetica.

Per effetto della concretezza della mediazione estetica, lo psicoanalista può dimenticare memoria e desiderio nel senso della raccomandazione di W. Bion. Ossia, *la certezza vivente* costituita dall'immagine estetica ha l'effetto di realizzare la *distanza psichica dalle ingiunzioni imperative della memoria e del desiderio*. La elaborazione estetica convincente di un contenuto psichico ha l'effetto di realizzare un effetto della presenza, cioè di un senso della realtà, *in grado di allontanare i fantasmi superegoici di memoria e desiderio*. Scrive Bion in *Attenzione e interpretazione*⁵⁰, che «la trasformazione dell'esperienza emotiva in crescita mentale dell'analista e dell'analizzando accresce le difficoltà che ambedue incontrano nel ricordare ciò che ha avuto luogo... se non viene assimilata, essa si aggiunge agli elementi che vengono ricordati e dimenticati»⁵¹. La verità è che soltanto alla fine della ricerca scopriamo quello che cercavamo. Un'azione è buona perché in essa l'anima trema e luccica. In quello che dice Bion si compie il movimento paradossale per cui la psicoanalisi – che normalmente è intesa e correttamente intesa come disciplina di movimento dall'inconscio al conscio – qui diviene una restituzione dell'inconsapevole che è *tutt'uno con la vita stessa*. La psicoanalisi, consegnata alla narratività e alla transizione fra i codici, è *la restituzione dell'emozione indivisa e inconsapevole della vita stessa*. Non diversamente dall'arte, dalla poesia e dalla letteratura. Un ritorno dunque al principio di realtà attraverso la discontinuità che si apre nelle transizioni fra codici e intrecci intertestuali, producendo più testi allo stesso tempo.

La funzione della comunicazione di tipo anche narratologico, che non sia un'espressione esangue del linguaggio formale di codice che viene praticato nelle istituzioni, restituisce al paziente il contatto con la realtà. La psicoanalisi, nella sua funzione comunicativa, è insieme *la teoria, il nucleo concettuale che è indispensabile e insieme il lutto della teoria*, cioè la sua finitudine, la sua espressione spazio-temporale che redimono la teoria dalla patologia paranoica che affligge qualunque assunto che pretenda di esser

valido al di fuori delle intemperie dello spazio e del tempo. La comunicazione, con i suoi tratti e dispositivi conversativi, narratologici segna il *limite senza il quale la razionalizzazione della teoria diviene un delirio di onnipotenza*. Il nucleo essenziale della comunicazione non risiede in una qualità formale della lingua, nella ricerca del bello e dello strano, ma nella relazione di una persona con altre persone, di un soggetto con altre entità che si costituiscono come soggetti del discorso. Attraverso la comunicazione, lo scambio linguistico, si compie il passaggio fondamentale nella nostra epoca *dalla verità al senso della verità*. Ulrich, il protagonista dell'*Uomo senza Qualità* di Musil, si domanda infatti di fronte ad una verità: «sì, va bene, questa è una verità, ma è anche una verità per me?».

Mediante l'esteticizzazione della comunicazione, cioè di una parola che non sia astrattamente intellettualistica, che non sia una razionalizzazione e un'idealizzazione, ma che aderisca alla densità psichica di una situazione analitica, il discorso psicoanalitico e il discorso dello psicologo in generale evita il pericolo di essere una morta analisi, una teorizzazione rigida, impermeabile, refrattaria al dialogo e all'apprendimento. Per effetto di questa mediazione estetica, la comunicazione può assumere concretezza e può assumere la necessaria distanza psichica *dalle ingiunzioni imperative della memoria e del desiderio*. L'elaborazione comunicativa convincente di un contenuto psichico ha l'effetto di realizzare un effetto della presenza, cioè una sensazione di realtà in grado di allontanare i fantasmi superegoici di memoria e desiderio. La comunicazione non ha come suo scopo una ricostruzione della biografia o una cronaca degli eventi della storia del paziente, cioè un resoconto della concatenazione causale di eventi nel flusso dello spazio-tempo. Il presente non si illumina risalendo la cronaca di tali eventi. Come scrive W. Benjamin in *Parigi, Capitale del XIX Secolo*⁵² – «non è che il passato getti la sua luce sul presente o il presente la sua luce sul passato, ma immagine è ciò in cui quel che è stato si unisce fulmineamente con l'ora (*Jetzt*) in una costellazione. Poiché mentre la relazione del presente con il passato è puramente temporale, quella fra ciò che è stato e l'ora (*jetzt*) è dialettica, non di natura temporale, ma immaginale». Nella ritrovata comunicazione totale fra medico e paziente, l'umanità del paziente non più umiliata in quanto oggetto di un'applicazione tecnologica e quella del terapeuta divenuta il soggetto di un discorso globale, avente il medesimo diametro della vita, compiono una profonda metamorfosi. Un giorno forse esisteranno un paziente e un medico che non significheranno più soltanto una contrapposizione, per i quali non si penserà più a limiti e a confini e piuttosto si considererà soltanto la loro umanità. Questo processo trasformerà l'esperienza della comunicazione e dei rapporti fra medico e paziente e la riplasmerà in una relazione schiettamente umana, da persona a persona, in un rapporto emotivo che consiste in due solitudini che si rispettano e si custodiscono reciprocamente, in un rapporto d'amore, in una relazione erotica, nella quale l'anima trema e luccica.

NOTE

- 1 Cfr. G. JANOUCH, *Gespräche mit Kafka, Aufzeichnungen und Erinnerungen*, Frankfurt am Main, Fischer, 1981, p. 144.
- 2 R. MUSIL, *L'Europa abbandonata a se stessa*, in Id., *Saggi e lettere*, a cura di B. Cetti Marinoni, Torino, Einaudi, 1995, vol. I, p. 81.
- 3 L. WITTGENSTEIN, *Lezioni. 1930-1932*, edizione italiana a cura di A.G. Gargani, Milano, Adelphi, 1995, p. 39.
- 4 M. HEIDEGGER, *Lettera sull' "umanismo"*, in Id., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1987, p. 271. Sul significato della tecnologia nella civiltà umana, cfr. D.A. NORMAN, *Le cose che ci fanno intelligenti*, Milano, Feltrinelli, 1995.
- 5 M. HEIDEGGER, *La dottrina platonica della verità*, in Id., *Segnavia cit.*, p. 174.
- 6 M. HEIDEGGER, *Zur Frage nach Bestimmung der Sache des Denkens*, trad. it. di A. Fabris, *Filosofia e cibernetica*, Pisa, ETS, 1989, p. 42.
- 7 Cfr. H. PUTNAM, *Reason, Truth and History*, Oxford, Blackwell, 1981, pp. 3, 15.
- 8 R. RORTY, *La filosofia dopo la filosofia*, a cura di A.G. Gargani, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 25-26.
- 9 Cfr. D. DAVIDSON, *Verità e interpretazione*, trad. it. di E. Picardi, Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 277-79.
- 10 Cfr. W.O. QUINE, *Il problema del significato*, a cura di E. Mistretta, Roma, Astrolabio-Ubaldini, 1966, pp. 42-43.
- 11 D. DAVIDSON, *A Nice Derangement of Epitaphs*, in E. Lepore (a cura di), *Truth and Intrepretation: Perspectives on the Philosophy of D. Davidson*, Blackwell, Oxford 1984, p. 446.
- 12 Dimensione etica che è anche legata alla circostanza che, come scrive W. Bion, «la ragione è schiava dell'emozione ed esiste per razionalizzare l'esperienza emotiva», *Attenzione e interpretazione*, Roma, Armando, 1970, p. 7.
- 13 Sulla funzione della sfera immaginale, cfr. J. HILLMAN, *Re-visione della psicologia*, Milano, Adelphi, 1992, pp. 29-108.
- 14 C.G. JUNG, *La psicologia dell'inconscio*, Torino, Boringhieri, 1968.
- 15 J. HILLMAN, *op. cit.*, p. 47.
- 16 C.G. JUNG, *Ricordi, sogni, riflessioni*, Milano, Rizzoli, 1981, p. 473.
- 17 C.G. JUNG, *Il segreto del fiore d'oro*, Torino, Boringhieri, 1981.
- 18 Cfr. EUGENIO BORGNA, *L'esperienza psicotica come Gestalt clinica e come forma narrativa*, in «Annali della Scuola Jungiana» (1994), pp. 113-125; Id., *Come se finisse il mondo*, Milano, Feltrinelli, 1994.
- 19 Cfr. PAOLO CREPET, *Le dimensioni del vuoto. I giovani e il suicidio*, Milano, Feltrinelli, 1994.
- 20 M. HEIDEGGER, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di "problemi" della "logica"*, trad. it. U.M. Ugazio, Milano, Mursia, 1988, pp. 114-17.
- 21 Cfr. A.G. GARGANI, *Il coraggio di essere*, Roma-Bari, Laterza, 1992, p. 81.
- 22 R. CALASSO, *Le rovine di Kash*, Milano, Adelphi, 1983, p. 17.
- 23 Cfr. R.M. RILKE, *Lettere ad un giovane poeta*, Milano, Adelphi, 1994, pp. 55-63.
- 24 Cfr. WITTGENSTEIN, *op. cit.*
- 25 Cfr. E. FAGIOLI, *Nietzsche. La finitudine come autobiografia*, Milano, Egea, 1994, p. 92.
- 26 F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, trad. it. di R. CALASSO, in *Opere*, vol. VI, t. III, Milano, Adelphi, 1986, p. 267.
- 27 Su questo punto cfr. A.G. GARGANI, *Il coraggio di essere*, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 75-106.

- 28 Cfr. R. RHEES (a cura di), *Personal Recollections of Wittgenstein*, Oxford, Blackwell, 1984, p. 192.
- 29 WITTGENSTEIN, Ms. 213, p. 410, citato in A. KENNY, *Wittgenstein on the Nature of Philosophy*, in B.F. McGuinness (a cura di), Oxford 1982, p. 4; WITTGENSTEIN, *Bemerkungen über Frazers "The Golden Bough"*, in «Synthèse», XVII (1967), p. 234.
- 30 Cfr. R. RHEES, *Personal Recollections* cit., pp. 190-91.
- 31 WITTGENSTEIN, *Vermischte Bemerkungen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977, p. 140.
- 32 WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, I, sez. 664, Oxford, Blackwell, 1953.
- 33 WITTGENSTEIN, Ms. 120, in R. RHEES, *Personal Recollections* cit., p. 174.
- 34 WITTGENSTEIN, *Vermischte Bemerkungen* cit., p. 63.
- 35 Si potrebbe addirittura asserire che la “metafora viva” non ha significato se per “significato” si intende il risultato di una decodificazione ottenuta in riferimento al linguaggio ordinario e istituzionale.
- 36 *Verità e interpretazione* cit., p. 346.
- 37 *La filosofia dopo la filosofia* cit., p. 25.
- 38 *Verità e interpretazione* cit., p. 346.
- 39 *La filosofia dopo la filosofia* cit., p. 30.
- 40 M. HESSE, *The Explanatory Function of Metaphor*, in ID., *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Bloomington, Indiana University Press, 1980.
- 41 *L'uomo senza qualità*, trad. it. di A. Rho, Torino 1962, pp. 131-32.
- 42 NIETZSCHE, *Ecce Homo* cit., p. 263.
- 43 Cfr. I. BACHMANN, *Malina*, München-Zürich, Piper, 1982, vol. III, 242.
- 44 Su questo tema cfr. EUGENIO BORGNA, *L'esperienza psicotica come Gestalt clinica e come forma narrativa*, in “Annali della Scuola Junghiana”, 1994, pp. 113-25.
- 45 Cfr. H. ZIMMER, *Il re e il cadavere*, Adelphi, Milano 1993, p. 225. Sul tema della dualità dell'essere umano e della coesistenza del bene e del male cfr. M. ORBECCHI, *Attualizzazione di un mito*, in «Annali della Scuola Junghiana», 1994, p. 19.
- 46 Ivi, p. 277.
- 47 PAUL CELAN, *Il Meridiano*, in ID., *La verità della poesia*, a cura di Giuseppe Bevilacqua, Einaudi, Torino 1993, p. 4. Secondo Erhart Kaestner e Giuseppe Bevilacqua, le poesie di Celan contengono parole e espressioni enigmatiche che non si deve pretendere di sciogliere, e nemmeno lasciarle scorrere senza una ragione. Il motivo di tutto questo è che, secondo Kaestner, le poesie di Celan «recano destino, hanno destino. Con ciò non voglio dire che esse sono biografia... Perciò non mi riferisco a un contenuto di vita, che non conosco; ma sento un gravame, un coraggio, una tristezza, sento autocontrollo e urgenza e foga». Cfr. G. BEVILACQUA, *Introduzione a P. Celan, La verità della poesia* cit., p. XXIV.
- 48 P. CELAN, *Il Meridiano* cit., p. 12.
- 49 ZIMMER, *op. cit.*, p. 244.
- 50 W. BION, *Attenzione e interpretazione* cit., p. 97.
- 51 *Ibidem.*
- 52 W. BENJAMIN, *Parigi capitale del XIX secolo*, Torino, Einaudi, 1986, p. 598.