

Linguaggi della vaghezza. Oltre il mito dell'interiorità

Maria Ilona Marozza

English title Languages of vagueness. Beyond the myth of interiority

Abstract The semantic references are discussed of the terms “uncertainty”, “indeterminacy” and “indefiniteness”. Next, in the essay we wonder how these dimensions can represent a positive value for the talking cure. The differing positions of Freud and Jung are explored. Then, we focus on ways to understand the deep link between atmospheric indefiniteness and linguistic indefiniteness. The introduction of the concept of the atmosphere as a pre-categorial domain makes it possible to overcome the clear psychoanalytic distinction between the internal world and the external world, rather proposing the co-limiting of every process of subjectivation to the world to which it belongs.

Keywords uncertainty, indeterminacy, indefiniteness, language, atmosphere

1. Incerto, indeterminato, indefinito. Quando la vaghezza è un valore

L'albero della psicoterapia affonda le radici nell'identità del terapeuta come capacità di gestione dell'incertezza.

Pier Francesco Galli¹

Iniziamo con una constatazione banale, con la sottolineatura, cioè, che il linguaggio ordinario, a scapito di ogni linguaggio tecnico o di nicchia, è il veicolo fondamentale della pratica psicoterapeutica. E non soltanto per la salvaguardia di una finalità comunicativa, che ci consiglia di parlare con i nostri analizzandi utilizzando le parole aperte e insature (potremmo già dire *indefinite*) della vita quotidiana. Ma anche perché è proprio nel

¹ P.F. Galli, “L'identità terapeutica nel regno dell'incertezza”, in G. Craparo (a cura di), *Elogio dell'incertezza. Saggi psicoanalitici*, Mimesis, Milano 2016, p.115.

linguaggio ordinario che si struttura e si rimodella continuamente quel *legame inscindibile* tra linguaggio e vita che, mentre ci mostra felicemente il valore privilegiato della parola nell'esistenza umana, ci lascia anche intravedere in che modo una *talking cure* possa mai essere possibile.

E il linguaggio ordinario ci mostra una certa parentela tra i tre termini di incertezza, indeterminatezza e indefinitezza, tanto che, nel *Dizionario Treccani dei sinonimi e dei contrari*, la sinonimia, seppure impropria, dei termini viene rilevata per ciascuno di essi. Mentre la categoria generale della *vaghezza* costituisce il denominatore comune che sancisce la loro parentela, il nucleo più specifico dei loro significati si approfondisce in aspetti particolari che vale la pena di esaminare.

In prima battuta, si potrebbe partire dall'individuazione di tre grandi dimensioni nelle quali si articola il significato più specifico dei termini: *l'incertezza* si riferisce a uno *stato soggettivo*, *l'indeterminatezza* a una *questione gnoseologica*, *l'indefinitezza* a una *questione ontologica*. La tesi che vorrei sostenere è che a ognuna di queste estensioni della vaghezza, nella loro accezione più *specifica*, vada riconosciuto un valore singolarmente positivo per il lavoro psicoterapeutico, sia per quanto riguarda la specificità dell'atteggiamento analitico, sia per la genesi della particolare qualità di pensiero che utilizziamo per sviluppare dialoghi e favorire trasformazioni terapeutiche in quell'incerta forma di cura che usiamo definire *talking cure*.

In secondo luogo, dovremo anche tener conto di come l'uso sinonimico dei termini venga a essere significativamente contraddetto da tutte quelle nostre esperienze in cui viene a essere sperimentato contemporaneamente un forte grado di certezza di fronte a qualcosa che invece resta indeterminato o indefinito: non sempre, dunque, la percezione dell'indefinito è accompagnata da una sensazione di incertezza, anzi, sono proprio queste le esperienze che testimoniano quanto sia necessaria una riflessione sulla divaricazione radicale tra le referenze e le semantiche di questi termini.²

² Per esempio, posso essere certissima di sentire dolore anche se non so assolutamente determinare cosa provo, e il dolore stesso mi si presenta come indefinito. Come vedremo oltre, questa condizione riguarda il discorso fenomenologico sul patico, nonché le differenze tra la sfera patica e la sfera gnosica, ed è anche uno degli elementi più caratteristici del discorso wittgensteiniano, per il quale è possibile che nella nostra forma di vita certezza e indefinitezza vadano insieme.

Peraltro, se d'impatto viene spontaneo a chiunque³ distinguere le sfumature di senso proprio dei significati dei tre termini, la loro sovrapposizione nell'uso sia quotidiano che scientifico è molto comune. Così come può essere diverso il loro uso nelle varie lingue naturali: per esempio, quello che noi in italiano chiamiamo *principio di indeterminazione* di Heisenberg – il principio intorno al quale si è concentrata a proposito e a sproposito gran parte della riflessione epistemologica della seconda parte del '900- è in inglese definito *principio di incertezza*. David Lindley, nel suo libro *Incertezza*, scrive che Heisenberg per lungo tempo aveva utilizzato nelle sue riflessioni un termine tedesco che corrisponde a *inesattezza*. Provò poi a utilizzare *indeterminatezza*, ma, sotto l'irresistibile pressione di Niels Bohr, suo mentore e a volte negriero, si piegò di malavoglia a utilizzare il termine di *incertezza*, con il quale il suo principio è passato alla storia (*uncertainty principle*).⁴ Peraltro Lindley rileva che incertezza non è certo il termine migliore, perché non rende il merito del lavoro di Heisenberg. L'incertezza era da tempo nota nella fisica, anzi era considerata un ferro del mestiere dello scienziato, nonché il segno della vivacità del lavoro scientifico. La scoperta sconcertante di Heisenberg aveva invece a che fare con qualcosa di molto più radicale, poiché metteva in discussione non soltanto la relatività dell'osservazione, ma la possibilità stessa di giungere a una definizione oggettiva dei fatti. Su questo punto ci furono molti screzi con Bohr, ma specialmente su questo punto si innestò il dissidio inconciliabile con Einstein. Per qualche strano motivo, la traduzione italiana è probabilmente molto più capace di rendere giustizia alle intenzioni radicali di Heisenberg.

³ Ma in particolare a chi usa un linguaggio tecnico. Una mia personale indagine su un piccolo campione di fisici ha dato un risultato omogeneo relativamente ai significati individuati nel testo.

⁴ D. Lindley, *Incertezza* (2007), trad. it. Einaudi, Torino 2008, pp. 3 e sgg. Nel suo lavoro principale, scritto in tedesco nel 1927, Heisenberg usò dapprima il termine *Ungenauigkeit* (inesattezza) e poi successivamente *Unbestimmtheit* (indeterminatezza). Soltanto in una nota egli utilizzò il termine *Unsicherheit* (incertezza), che è invece il termine prescelto da Bohr. Quando il suo testo venne tradotto in inglese nel 1930 venne preferito quest'ultimo termine. In tedesco, per definire il suo principio, attualmente viene usato *Unschärfe* (non affilato).

Al di là della specificità del dibattito scientifico, credo che in tutti questi ripensamenti terminologici possa scorgersi la gravità delle questioni sottostanti: perché se tutti siamo assolutamente ben disposti ad accettare l'incompletezza delle nostre conoscenze, e a considerarla benvenuta proprio per mantenere un'apertura alla ricerca ulteriore, possiamo avvertire qualche inquietudine in più quando l'indeterminatezza si insinua nei risultati dei metodi conoscitivi, insidiando anche la possibilità di una misura oggettiva. Quando poi comincia a essere in gioco anche la questione ontologica, tanto da prospettare l'indefinibilità di (almeno alcuni) fatti, possiamo sentirci mancare il terreno sotto i piedi.

Per tornare a noi: sostare nell'incertezza del *non sapere* non credo sia più un problema per noi analisti. Accettare che quel particolare fenomeno che si configura nella relazione analitica sia soltanto *una* delle indeterminate configurazioni relazionali che potrebbero essere possibili è già qualcosa di più profondo, capace di cambiare ulteriormente il nostro assetto. Pensare che in analisi continuiamo a parlare provocati da un *non-so-che*, che resta comunque indefinibile, è decisamente originale: un analista esperto di "niente", o di "quasi-niente" è ancora, credo, tutto da pensare.

2. Specificità o indefinitezza delle immagini oniriche?

Uscendo dal campo per noi sempre insidioso delle scienze dure (insidioso sia per il nostro diletterantismo, sia per la non confrontabilità della nostra forma di conoscenza), e addentrandoci piuttosto in un terreno che possiamo gestire con maggiore agio, possiamo trovare un riverbero molto significativo di questa questione nelle prime pagine del carteggio tra Freud e Jung. Freud ha appena letto la *Psicologia della dementia praecox* che Jung gli ha inviato, in cui lo zurighese afferma che la polivalenza delle immagini oniriche, spiegata da Freud attraverso premesse diverse dalle sue con il principio della sovradeterminazione, è segno *dell'oscurità e dell'indeterminatezza* caratteristiche del pensiero onirico.⁵ Freud, in una lettera che si è perduta, si era già mostrato

⁵ C.G. Jung, "Psicologia della dementia praecox" (1907), trad. it. in *Opere*, vol. III, Boringhieri, Torino 1971, p. 71

critico verso questa definizione, e, alle rimostranze di Jung, ribadisce di non poterla accettare per motivi che andrebbero discussi a lungo: e comunque, dice Freud ironicamente, si tratta di una definizione che farebbe risparmiare un bel po' di lavoro onirico!⁶ Jung si scusa dicendo che si tratta di un termine provvisorio, ma continuerà a insistere sempre e a polemizzare più volte con Freud su questo punto, che, effettivamente, si ricollega a un nucleo di fondamentale divergenza.⁷ Quello che Freud vuole difendere come punto qualificante la sua teoria del sogno è che le rappresentazioni oniriche siano specifiche e molto ben determinate dal lavoro del sogno. L'incomprensione e l'incertezza che noi proviamo di fronte a esse, anche di fronte al loro punto di massima oscurità – il famoso ombelico del sogno – non mette in dubbio la loro specificità, ma evidenzia una nostra carenza, semmai un difetto penetrativo del metodo, difetto che, piuttosto che un limite, costituisce uno stimolo verso l'ulteriorità della ricerca.

Potremmo dire che in questo caso la *nescienza* che caratterizza lo spaesamento di fronte al sogno sia assimilabile alla definizione data da Vladimir Jankélévitch di un primo grado, elementare e non destabilizzante, di quell'atteggiamento della coscienza da lui definito il *non-so-che*; a questo primo livello il non sapere è un semplice *non-*

⁶ W. Mc Guire (a cura di), *Lettere tra Freud e Jung* (1974), trad. it. Boringhieri, Torino 1974, p. 15 e p. 19.

⁷ Dal punto di vista del viennese – che ribadirà la stessa convinzione nel 1910 commentando, sempre nel carteggio, la conferenza junghiana sul simbolismo che costituirà la bozza delle due forme del pensare – non c'è niente di oscuro nel sogno, se soltanto siamo capaci di ripercorrere a ritroso il cammino fatto dal lavoro onirico per mascherare il desiderio interdetto. Possiamo al massimo avere a che fare con una sovradeterminazione che ci obbliga a considerare più vie che confluiscono su una certa immagine. Questo peraltro non inficia l'idea che l'apparente bizzarria, confusività e oscurità del sogno non siano altro che gli esiti difensivi di un lavoro finalizzato al mascheramento, fondato essenzialmente sulla possibilità di scindere la rappresentazione interdetta dall'affetto e di soddisfare il desiderio attraverso una rappresentazione sostitutiva, formata attraverso i meccanismi individuati per il lavoro onirico. Viceversa per Jung vaghezza e oscurità individuano delle caratteristiche precise e specifiche, allusive e non difensive, del modo in cui le rappresentazioni s'organizzano intorno all'affetto al livello del complesso autonomo.

dum, un “non ancora” che non pregiudica né il sapere altrui, né il sapere futuro: un *non-so-che* personale e provvisorio che, mentre agisce da stimolo verso la conoscenza futura, non apre in alcun modo verso l’indeterminatezza o l’inconoscibile.⁸

E infatti la notoria *euristica della scoperta*, che ha caratterizzato nel modo migliore la riflessione e la pratica freudiana, consiste nell’assumere, in sintonia con il più autentico spirito scientifico, proprio il non sapere e l’incertezza come stimoli al comprendere, al cercare ancora, al non accontentarsi di acquisizioni già date. L’analisi si struttura intorno a quella passione per la ricerca, a quel *legame inscindibile* tra terapia e ricerca che, mentre qualifica l’analista come un esploratore alla ricerca di verità sconosciute, costituisce una particolare alleanza di lavoro trasformando, come si esprime Freud, il paziente in un collaboratore che accetterà di affrontare resistenze, crisi e asperità del percorso analitico in base alla condivisione di una passione esplorativa per un territorio sconosciuto. In questo senso, *non c’è analisi se non c’è incertezza*, se tutto è già saputo, perché senza il pungolo del non sapere non si potrebbe attivare quel movimento di ricerca del soggetto, quella domanda appassionata che lega intimamente cura e conoscenza. E forse l’attuale tendenza a parlare di *capacità negativa* come della qualità più caratteristica dell’atteggiamento analitico – proprio in quanto sottolineatura della necessaria attivazione di una *tensione verso* la ricerca, verso uno stato potenzialmente generativo di ipotesi fluide, piuttosto che di risultati statici – costituisce un’evoluzione in senso radicale di questa attitudine freudiana, fortissima e convincente proprio perché pregna di valenze a un tempo etiche, teoretiche e terapeutiche. Con una significativa differenza, però: con la messa in questione di un’altra fondamentale freudiana certezza, cioè con l’abbandono della convinzione che il territorio da scoprire sia già fatto, definito, preesistente all’indagine analitica.

In questo senso, potremmo dire che se in Freud è presente e fortemente operativa in senso propulsivo l’incertezza – come stato soggettivo dischiuso da un propedeutico non sapere –, non è invece contempla-

⁸ V. Jankélévitch, *Il non-so-che e il quasi-niente* (1980), trad. it. Einaudi, Torino 2011, p. 34.

ta né l'indeterminatezza gnoseologica – poiché la conoscenza può essere incerta solo *in itinere*, nell'attesa di un compimento⁹ – né tanto meno l'indefinitezza – come caratteristica ontologica dell'oggetto psichico.

Proprio questo è invece il punto che interessava a Jung, anche se in un modo molto diverso dalle interpretazioni attuali, con tutt'altro sfondo teorico, quando pervercacemente insisteva sulla vaghezza e oscurità delle immagini oniriche. La caratteristica indefinitezza con la quale vengono percepite le immagini oniriche corrisponde per Jung a un modo specifico di funzionamento della rappresentazione affettiva, carica di una potenzialità sensoriale e di una forte capacità di oscillazione semantica, tanto più potente quanto più tipica delle forme inferiori di coscienza, al livello delle quali il sentire domina sulle più lucide capacità percettive e razionali.

Non è facile stabilire di quale tipo di indefinitezza stia parlando Jung: sicuramente sta portando avanti un'opposizione al criterio "iperrazionalista" di Freud («Il positivismo della Sua esposizione incute spavento»);¹⁰ sicuramente vuole legittimare modalità comprensive diverse dalla precisione metodica freudiana, riabilitando l'allusività sfumata del sentire e aprendo la psicologia ai diritti della paticità; sicuramente vuole porre l'inconoscibilità radicale della psiche sullo sfondo di ogni tentativo definitorio. Ma, come sempre in Jung, non si può dire che su questi argomenti vi sia chiarezza, come sempre dobbiamo lavorare noi su quelle intuizioni junghiane che, come scrive Hogenson,¹¹ sono il portato di una sua capacità intuitiva folgorante e poderosa, molto spesso non accompagnata da una riflessione e da una sistematizzazione teorica.

Potremmo dire che nel pensiero junghiano l'incertezza è una grande protagonista, ma ha un sapore molto diverso dall'incertezza che apre

⁹ Ed è particolarmente acuta la posizione di P.L. Assoun, *Introduzione all'epistemologia freudiana* (1981), trad. it. Theoria, Roma 1988), che, prendendo sul serio la portata euristica di questa posizione, sostiene che la psicoanalisi esiste solo *in itinere*, cioè nell'intervallo immaginario e dinamico dischiuso dalle sue ipotesi, non certo nelle sue dimostrazioni.

¹⁰ W. Mc Guire (a cura di), *Lettere tra Freud e Jung*, cit., p. 7.

¹¹ G.B. Hogenson, "Archetipi: l'emergenza e la struttura profonda della psiche", in J. Cambray, L. Carter (a cura di), *Psicologia analitica* (2004), trad. it. Giovanni Fioriti, Roma 2010, p. 32.

allo spirito della ricerca scientifica. Essa dischiude in modo radicale la socratica professione di non sapere con la quale si apre la scena analitica, sia come stato soggettivo propedeutico al lasciar aperto l'interrogativo sul fenomeno psichico e in particolare sulla *singolarità* della sua occorrenza, sia come relativizzazione dei metodi interpretativi della vita psichica. Ma, più profondamente, l'incertezza permea l'intera organizzazione rappresentazionale dell'inconscio personale, che viene pensata come un qualcosa di indefinito, di oscillante, capace di definirsi solo nella relazione con la coscienza. Già dall'affermazione della vaghezza e oscurità oniriche, fino all'idea dell'oscillazione delle rappresentazioni intorno al nerbo dell'affettività proposta nella teoria dei complessi, alla descrizione del sincretismo delle immagini, fino alla considerazione dell'apertura semantica indefinita del simbolo, Jung, al contrario di Freud, ha posto piuttosto l'indefinitezza a fondamento della vita psichica, proponendo la specificità rappresentazionale come il vertice più definito dell'organizzazione razionale.

Eppure, nonostante nel pensiero junghiano ci sia la possibilità di incontrare sia l'incertezza come condizione dell'interprete, sia l'indeterminatezza come limite della conoscenza, sia l'indefinitezza delle rappresentazioni inconse, sia anche l'ipotesi di una ineffabilità radicale della psiche, che tende sempre a sottrarsi a ogni tentativo di definizione, e a non coincidere mai con una qualunque sua rappresentazione, non possiamo assolutamente dire che questi temi aprano in un modo coerente verso una concezione ipotetica, o relativistica, della conoscenza psicologica, e men che meno a un'ontologia negativa della psiche. L'incertezza è una condizione *patita* dall'io cosciente, continuamente destabilizzato nelle sue pretese conoscitive, specialmente quando queste si connotino come *hybris* razionalistica. In questo senso, il *non-so-che* programmatico alla ricerca analitica non apre tanto verso un'euforia esplorativa, ma rappresenta piuttosto un monito rispetto ai limiti del conoscere. Allo stesso modo, lo sfondo di inconoscibilità e di indefinitezza sul quale Jung struttura la possibilità di un discorso psicologico, anche se posto a legittimare la pluralità delle interpretazioni psicologiche, non ha la stessa fertilità generativa del *quasi-niente* jankélévitchiano, fonte inesauribile di suggerimenti, umori, sentori, risonanze che proprio per la loro indefinitezza alimentano infinite, variegate possibilità di discorso.

Non è facile soggiornare nell'incertezza, né tanto meno estrarre da essa le sue potenzialità: e, in Jung, c'è sempre in agguato l'ontologia forte e assoluta della psiche oggettiva, pronta a imporsi a un soggetto passivo riempiendo l'incertezza del vivere umano con la presenza piena dello spirito assoluto. E, come dice Jankélévitch, lo spirito *sa*, piuttosto che aver sentore...¹²

3. Linguaggi e atmosfere

Possiamo cercare di approfondire un po' questo punto facendo un riferimento, (ancorché eccessivamente sommario) al dibattito filosofico sulla vaghezza, che è un dibattito antico, originato già nel pensiero dei sofisti sul paradosso del sorite.¹³ La vaghezza ha a che fare con quei casi in cui non è possibile stabilire dei confini precisi per l'estensione di un predicato, oppure non si riesce a delimitare chiaramente l'insieme degli oggetti ai quali tale predicato si applica veridicamente. Gli esempi classici riguardano la difficoltà a definire qualcuno calvo (non c'è un numero esatto di capelli che sancisce il punto in cui inizia la calvizie), o a stabilire durante una passeggiata in montagna se siamo ancora o no sul Cervino (non si sa e non si può neanche oggettivamente stabilire dove comincia e dove finisce una montagna). Tralasciando le dispute logiche, che rappresentano la ricaduta specifica di tali questioni, la domanda che questi casi ci propongono è se sia il mondo stesso a essere vago, oppure se sia vaga soltanto l'immagine che noi ce ne facciamo. Sono le cose stesse ad avere frontiere imprecise, o sono imprecise le categorie di cui ci serviamo per identificarle e caratterizzarle? O, per dirla diversamente, possiamo parlare

¹² V. Jankélévitch, *Il non-so-che e il quasi-niente*, cit. p. 52.

¹³ «Il paradosso del sorite (da *soros*, mucchio) si riferiva originariamente a un rompicapo presentato sotto forma interrogativa del tipo: diresti che un granello di grano forma un mucchio? No. Diresti che due granelli di grano formano un mucchio? No... Devi però ammettere la presenza di un mucchio, a un certo punto: dove tracteresti il confine?».

soltanto di una vaghezza *de dictu* o dobbiamo ammettere anche una vaghezza *de re*?¹⁴

Un'affermazione molto precisa di Bertrand Russell chiarisce particolarmente bene la posizione *de dictu*:

Vaghezza e precisione sono caratteristiche che possono appartenere soltanto a una rappresentazione della quale la lingua è un esempio. Esse hanno a che fare con la relazione tra una rappresentazione e ciò che è rappresentato. Al di fuori della rappresentazione (...) non può esserci vaghezza né precisione, le cose sono come sono, punto e basta. Non esiste niente che sia più o meno quello che è o che abbia a un certo grado le proprietà che ha.¹⁵

Non sarebbe forse d'accordo con Russell il suo allievo e critico prediletto Ludwig Wittgenstein, che, nonostante partisse da posizioni estremamente rigorose rispetto all'impossibilità di dire alcunché del mondo all'infuori del linguaggio che lo rappresenta, si trovò a prendere in considerazione aspetti riguardanti la nostra sensibilità che, pur mostrandosi come evidenze extralinguistiche, manifestano proprio nella loro indefinitezza una capacità espressiva. Si tratta qui di quello sfondo del linguaggio, definito il mistico ai tempi del *Tractatus*, che viene riargomentato nel suo pensiero successivo in tematiche difficilmente definibili, rispetto alle quali lo stesso Wittgenstein era fortemente ambivalente,¹⁶ quali quelle dell'atmosfera o dell'evidenza imponderabile. Sono proprio queste dimensioni che costituiscono, nella loro indefinitezza, il legame vivo tra linguaggio e forme di vita, costituendo un aggancio vitale tra la nostra esperienza sensibile del mondo e la nostra capacità rappresentativa linguistica, e mostrandone l'indistricabile intreccio. E dunque,

¹⁴ A. Varzi, "Vaghezza", in M. Ferraris (a cura di), *Storia dell'ontologia*, Bompiani, Milano 2008, p. 673.

¹⁵ B. Russell, "Vagueness", in «Australian Journal of Philosophy and Psychology», 1, 1923, p. 62, cit. in S. Moruzzi, *Vaghezza*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 91.

¹⁶ Cfr. la Postfazione di D. Spati a S. Cavell, *La riscoperta dell'ordinario* (1979), trad. it. Carocci, Roma 2001, p. 514, in cui viene sottolineata l'interpretazione di Cavell delle *Ricerche filosofiche* come un dialogo intrattenuto da Wittgenstein con il suo alter ego scettico.

barcamenandosi tra una tentazione scettica¹⁷ e il deciso ripudio di ogni tendenza filosofica o scientifica a trasformare queste auree imponderabili in qualcosa di positivamente fondativo, Wittgenstein si è impegnato a salvarne la qualità più importante, l'indefinitezza, e a studiarne piuttosto le capacità influenti nelle pratiche comprensive umane.¹⁸ L'indefinitezza che caratterizza il nostro linguaggio – ribadita attraverso la sostituzione di una versione essenzialista del concetto verbale con le somiglianze di famiglia come dinamismi interni all'uso versatile delle parole – trova un suo raddoppiamento nell'indefinitezza che caratterizza la sensibilità, i comportamenti e la prassi umana.¹⁹

¹⁷ «Che cosa significa evidenza *imponderabile*? (siamo onesti!)», L. Wittgenstein, *Ultimi scritti. La filosofia della psicologia* (1982), trad. it. Laterza, Roma-Bari 1998, p. 145.

¹⁸ «Si tratta cioè di considerare come il nostro linguaggio ordinario disponga di una grandissima capacità espressiva modulata proprio dal suo *rimanere aderente a un tale sfondo di indeterminatezza*: e dunque esso non ha bisogno di sfondamenti metafisici, né tanto meno di fondamenti più solidi, più sicuri o più veri di quanto esso stesso riesce a mostrare e a configurare nel suo uso, o meglio, nei suoi usi, poiché la capacità di dire ancora lasciando intendere uno spessore denso delle parole non dipenderà da uscite demistificanti dal linguaggio ma da suoi usi particolari capaci di configurare aperture imprevedibili e inaudite. Potrebbe bastare, per questo scopo, rivolgere un'attenzione particolare ai modi in cui il linguaggio viene influenzato dai giochi dei rimandi sinestesici che esso stesso dischiude, valorizzando le potenzialità e le prospettive aperte dall'integrazione di sensibilità e linguaggio nel guardare, ascoltare, sentire, comprendere», M.I. Marozza, «Di che parla la *talking cure*? Lo sfondo sensibile del discorrere in analisi», in «Atque», 6-7 n.s., 2009, p. 34.

¹⁹ Come scrive Anna Boncompagni («Dal fondamento allo sfondo. Le forme di vita come 'il dato' in Wittgenstein», in «SILFS – International Congress of the Italian Society for Logic and Philosophy of Science», 2010, p. 10): «Eppure proprio il metodo di lavoro di Wittgenstein, incentrato sulle somiglianze di famiglia, fa dell'impossibilità di una definizione univoca il suo cardine. È attraverso questo metodo che vediamo come il nostro comportamento e il nostro linguaggio risultino *essenzialmente vaghi e indeterminati*. «*Il concetto di essere vivente ha la stessa indeterminatezza del linguaggio*»: l'estrema complessità e indescrivibilità dei comportamenti umani, questa mutevole e fittissima rete di azioni e reazioni, la ritroviamo nel nostro agire linguistico, nel nostro conoscere e allo stesso tempo nel non saper esplicitare le sottili regole del nostro parlare. Il linguaggio in questo senso, il linguaggio empirico e quotidiano, è parte o estensione del comportamento umano, quasi parte del corpo».

Quale sarebbe dunque la natura di questa vaghezza, di queste influenze atmosferiche, di questi influssi fisiognomici che avvolgono la nostra esperienza sensibile, di questi effluvi che ci interrogano e ci spingono ad argomentare sempre meglio, con sempre miglior precisione quello che proviamo? Si tratterebbe di una vaghezza *de re*, del mondo al quale le atmosfere in quanto *oggetti vaghi* appartengono, o si tratterebbe di sfumature qualitative percepite attraverso la nostra sensibilità, ma che divengono effettive nella realtà linguistica? La differenza potrebbe sembrare di lana caprina, nel momento in cui ci limitiamo a constatare che nella nostra esperienza una componente espressiva, figurale, affettiva e sensibile ci influenza e ci induce a pensare e a rappresentare. E forse noi, in quanto analisti che operano nella realtà viva del linguaggio, potremmo anche limitarci a prender atto di un gioco di squadra, di un intreccio non riducibile, senza capo né coda, tra l'indeterminatezza del linguaggio e l'indeterminatezza delle atmosfere sensibili.

Ma una riflessione più profonda ci fa render conto che potrebbe essere in gioco una posta molto più importante, che ha a che fare con le potenziali autonomie del corpo e del patico, e con i modi non linguistici di vivere e produrre senso. Anche qui, si tratta di un argomento che ha una storia molto importante, specialmente nella psichiatria fenomenologica, e che in fondo ha attraversato anche la questione sull'indeterminatezza che divide Freud e Jung. Ma specialmente è una questione con una forte attualità di ritorno, perché rappresenta una rottura nella svolta linguistica che ha caratterizzato gran parte della filosofia del '900, che pone anche a noi analisti nuovi interrogativi sul primato della rappresentazione, del linguaggio, e sulla base d'appoggio della *talking cure*: una questione, cioè, che ci troviamo continuamente oggi ad affrontare nel dibattito psicologico sulla *realtà degli affetti*.

Quel versante della riflessione fenomenologica che, in modi diversi, si è occupato della paticità, e in particolare della sua dimensione atmosferica, ha teso a conferire una priorità e una singolare ontologia a questa dimensione, segnalando senz'altro la sua caratteristica indeterminatezza, ma nel contempo il suo aspetto indubitabile e categoriale. Per la psicopatologia del secolo scorso potremmo riferirci, per esempio, alla diagnosi atmosferica di Tellenbach, al *Praecoexgefühl* di Rumke, alla diagnosi per intuizione di Wirsch, alla diagnosi per penetrazione di Minkowski, al *vécu du précoce* di Tatossian. Per la riflessione fe-

nomenologica attuale potremmo invece pensare alla nuova fenomenologia riproposta da Tonino Griffero²⁰ (con il supporto di autori quali Gernot Böhme, Hermann Schmitz, Hubertus Tellenbach)²¹ o anche a certi aspetti della filosofia dell'estraneo di Bernard Waldenfels.²² In queste proposte la vaghezza atmosferica s'accompagna a una singolare, pervasiva capacità di penetrazione, e ancor più a una particolare forma di certezza, fino a spezzare la sinonimia (incertezza-indefinitezza) di cui parlavamo all'inizio e a stabilire piuttosto un binomio caratteristico delle atmosfere, cioè uno stato soggettivo di certezza e una vaghezza relativa piuttosto al valore semantico e ontologico in generale della paticità. Le atmosfere, di cui fanno parte a pieno diritto i sentimenti, ci afferrano, ci condizionano, spesso ci dominano, e specialmente contagiano la nostra sfera propriocettiva e corporea: e poi all'improvviso ci abbandonano, manifestando così una singolare indipendenza dalla nostra capacità d'azione e specialmente una genesi esterna alla nostra interiorità. Su queste basi Griffero ha insistito per svincolare l'atmosferologia da ogni soggettivismo, conferendole piuttosto un'ontologia propria, una modalità d'esistenza mondana, che, antecedendo ogni polarità soggetto-oggetto, ci coinvolge e ci connette sensorialmente e pre-categorialmente al mondo in un'apertura di senso. Le atmosfere divengono così delle *quasi-cose*, degli enti particolari (*entia sunt multiplicanda*, scrive Griffero)²³ che, sebbene indefinibili nella loro vaghezza, appartengono al mondo di cui siamo parte, radicandoci in esso attraverso il sentire corporeo: se esse non hanno un significato né una specifica definizione, hanno però senso e capacità di attivare un pensiero motivato. L'atmosferologia testimonierebbe, in altri termini, la priorità della

²⁰ T. Griffero, *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Laterza, Roma-Bari 2010; Id., *Il pensiero dei sensi*, Guerini scientifica, Milano 2016.

²¹ G. Böhme, *Atmosfere, estasi, messe in scena* (2001), trad. it. Marinotti, Milano 2010. H. Schmitz, *Nuova fenomenologia* (2009), trad. it. Marinotti, Milano 2011. H. Tellenbach, *L'aroma del mondo* (1968), trad. it. Marinotti, Milano 2013.

²² B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo* (2006), trad. it. Raffaello Cortina, Milano 2008.

²³ T. Griffero, *Quasi-cose. La realtà dei sentimenti*, Bruno Mondadori, Milano-Torino 2013, p. 1.

sfera patica e la sua capacità influente, in un certo senso fondamentale, nella genesi del pensiero e di ogni atteggiamento soggettivo.

La differenza rispetto alle atmosfere wittgensteiniane, concepite piuttosto come *sfondi* sensibili e influenti del linguaggio, è notevole, e passa proprio per la preponderanza del coinvolgimento corporeo e della passività del soggetto. Anche per Wittgenstein il binomio certezza-indefinitezza è l'aspetto più caratteristico della relazione "atmosferica", ma in modo molto diverso, senza alcuna velleità ontologica: la certezza inerisce alla primarietà non derivabile e non argomentabile della forma di vita, alla sua "sicurezza tranquilla", che noi accettiamo come un dato, e utilizziamo allo stesso modo di una regola grammaticale, come quell'aspetto che non può esser messo in discussione, poiché costituisce una condizione di vita e di comprensione. Per questo motivo nella nostra forma di vita vaghezza e certezza procedono sempre insieme: i concetti, così come ogni nostra pratica, possono essere certi e vaghi allo stesso tempo.

È evidente che, a differenza della versione fenomenologica, per Wittgenstein il gioco d'intrecci tra sensibilità e linguaggio non ha alcuna ambizione né di anteriorità né di fondamento, piuttosto, nella loro reciproca indefinitezza e incompletezza, le due dimensioni si pongono insieme, si sostengono e si affinano a vicenda, testimoniando il legame inscindibile tra linguaggio e vita. Ed è comprensibile, in questo senso, la critica di Griffero al filosofo viennese, secondo lui ancora imbrigliato in un universo linguistico che non dà autentica dignità e autonomia a questi argomenti, rimanendo aderente a un uso linguistico figurato e metaforico delle parole, che non consente di accedere a un'autentica dimensione fonosimbolica.²⁴

Per amplificare meglio questo punto, possiamo prendere a prestito un esempio portato dal curatore di un libro di Erwin Straus²⁵ per evi-

²⁴ In questo senso, Griffero (ivi, p. 35-36) cita come esempio l'atmosfericità extrasemantica che si costituisce nella relazione tra madre e neonato, costituita da variazioni puramente fisiognomiche dei parametri acustici del linguaggio materno (il cosiddetto *motherese*).

²⁵ E. Straus può esser considerato uno dei principali rappresentanti della riflessione sul patico. A lui si deve la distinzione, ripresa da V. von Weitzäcker, tra sfera gnosica e sfera patica, con cui ci si riferisce al fondamento preconettuale del vissuto, inteso come *risonanza* e *accordo emotivo* del percipiente con il mondo.

denziare la profonda differenza tra l'atteggiamento wittgensteiniano e strausiano. L'esempio è la famosa frase di Wittgenstein: «Se un leone potesse parlare, noi non lo capiremmo». ²⁶ Con ciò il viennese voleva indicare l'impossibilità di separare il linguaggio dalle specifiche forme di vita in cui è radicato. Il linguaggio è sempre insufficiente se gli aspetti ostensivi, figurali, espressivi non lo sostengono, facendo scaturire la comprensione da un intreccio inscindibile di rimandi interni alla nostra forma di vita, indubbiamente diversa da quella del leone, avendo a che fare con una serie di pratiche, di usi profondamente intrecciati a una qualsiasi emergenza espressiva. Al contrario, nell'ottica strausiana noi capiremmo il leone, se fosse dotato di linguaggio, perché con il leone noi condividiamo una paticità che si pone come una dimensione avvolgente sia le forme vegetali che quelle animali, in una comunanza mondana di cui è parte l'uomo. L'atmosferologia si muove in questo ambito, proponendo un'espressività indefinita ma influente, *ancorché non direttamente significativa*, che unisce in un'unitarietà cosmologica le forme viventi. ²⁷

4. Elogio della vaghezza

La cosa più difficile qui è dare espressione a quest'indefinitezza, correttamente e senza mistificazioni.

Ludwig Wittgenstein²⁸

Proviamo ora ad affrontare la questione da un altro punto di vista.

E partiamo dalla conferenza sull'esattezza contenuta nelle *Lezioni americane* di Italo Calvino. Calvino sta parlando della sua passione per la precisione del linguaggio, per la scelta elettiva della parola giu-

²⁶ L'esempio è contenuto nel saggio introduttivo di Alberto Gualandi, "Estesiologia della solitudine. Terapia filosofica e guarigione psichiatrica in Erwin Straus", in E. Straus, *Il vivente umano e la follia* (1963), trad. it. Quodlibet, Macerata 2010, pp. XI-XII.

²⁷ E potremmo dire che la visione junghiana si accorda moltissimo con questa accezione.

²⁸ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), trad. it. Einaudi, Torino 1967, p. 297.

sta, per la predilezione dello schema geometrico, per le simmetrie, per le strutture cristalline. E cerca di confrontarsi con la tesi contenuta nello *Zibaldone* leopardiano, che sostiene viceversa che il linguaggio è tanto più poetico quanto più è vago, impreciso, allusivo. All'improvviso, la conferenza sull'esattezza sembra rovesciarsi nel suo opposto, nell'elogio dell'indefinitezza. Ma non per molto, perché acutamente Calvino arriva a far emergere come la poetica leopardiana della vaghezza sia fondata su un'attenzione estremamente precisa al dettaglio, alle sfumature, alla definizione minuziosa, indispensabile per far emergere attraverso parole giuste quelle sensazioni di atmosfere soffuse, di idee vaste e indefinite, di immagini vaghe, indistinte, incomplete. E dunque conclude che: «Il poeta del vago può essere solo il poeta della precisione, che sa cogliere la sensazione più sottile con occhio, orecchio, mano pronti e sicuri».²⁹

Calvino ci sta dicendo qualcosa di molto importante, ci sta segnalando il modo in cui quella vaghezza che caratterizza il nostro modo di sentire diventa un valore, diventa uno sguardo aperto che coglie analogie e somiglianze, bellezza e poeticità.

È un modo fondato sull'esattezza, sull'attenzione, sulla precisione linguistica, sull'educazione, generato da un *esprit de finesse* rigorosamente ed elegantemente coltivato, affinato da un'attenzione selettiva al gioco di rimandi sinestesici dischiuso dal rapporto tra sensibilità e linguaggio. È un modo che conosce il valore dell'attesa, del sostare con pazienza sulle sensazioni, astenendosi dall'uso frettoloso di parole già pronte, aspettando che la parola giusta arrivi a dare una forma all'esperienza sensibile.

La vaghezza di cui stiamo parlando – che, scrive Calvino, in italiano porta con sé un'idea di *movimento e mutevolezza*, associata tanto *all'incerto e all'indefinito*, quanto *alla grazia e alla piacevolezza*³⁰ – non ha niente a che vedere con l'approssimazione, né con l'ambiguità: essa ha piuttosto a che vedere con una felice congiunzione di un'esperienza estetica individuale con una rappresentazione capace di cogliere

²⁹ I. Calvino, *Lezioni americane*, Garzanti, Milano 1988, p. 61. Seguono esempi di altri perfezionisti del dettaglio, dal Monsieur Teste di Valery, all'Ulrich di Musil, fino alle liriche di Francis Ponge, e all'invettiva contro l'infinito di Borges.

³⁰ Ivi, p. 59.

un punto tanto essenziale quanto *fuggevole*, capace di entrare in risonanza con una serie di immagini ulteriori. Questo tipo di vaghezza, dunque, benché evocato da un termine estremamente preciso, è aperto sull'indefinito, è in movimento, è generativo di nuove immagini, e specialmente è capace di attivare un sentimento personale di vitalità creativa. Quella felicità nelle immagini di bachelardiana memoria, quello *charme* avvolgente e indefinibile del non-so-che jankélévitchiano, quell'allegria della mente di cui parlava già Sant'Agostino, fino alla capacità di sentirsi vivi e di giocare creativamente che la psicoanalisi contemporanea tende a sostituire a ogni altro parametro di "salute", hanno a che vedere, credo, con la possibilità di accedere a quel modo specificamente umano di *cercare sé stessi nel linguaggio*, un modo in cui il "mio" specifico, indefinito sentire si innesta nel "nostro" comune, incompiuto linguaggio, generando uno spazio, se non poetico, sicuramente *poietico* della soggettività.

Nella prospettiva di chi ha scelto il linguaggio come proprio vertice d'osservazione, di pratica o di espressione – sia questi un filosofo quale Wittgenstein, sia uno scrittore quale Calvino, sia un analista che ha scelto quale proprio strumento d'azione le parole – l'indefinitezza della vita sensibile non può che trovare una sua piena declinazione nelle infinite elaborazioni che sono messe a disposizione della nostra competenza linguistica proprio dall'indeterminatezza del linguaggio. Se, come ci ha sempre ricordato Paul Ricoeur, *con l'uomo non siamo mai prima del linguaggio*, non potremo che concepire la sensibilità e la paticità in genere come un'indefinitezza che trova una sua accoglienza, e una sua definizione, nell'ambito di un contenitore linguistico a propria volta bisognoso, per diventare un autentico strumento di vita e di elaborazione personale, di essere modulato da un *senso* in esso innestato dall'esperienza individuale. Alla stessa stregua di un *après-coup*, che retroattivamente torna sulle proprie vaghe origini per dar loro figura, nella genesi della parola "giusta" si manterrà delicatamente la traccia sensibile che l'ha attivata e si dischiuderà la potenzialità evocativa di una nuova esperienza sensibile. Come nella poetica leopardiana, sarà una parola esatta a dare espressione a una sensorialità che, in assenza di linguaggio, sarebbe condannata a permanere nell'atrofia inerziale dell'indicibile, di un silenzio cupo, senza respiro né movimento.

Insomma, ci vuole “più linguaggio”³¹ per dare spazio all’indefinitzza nella nostra vita, ci vuole un linguaggio più sofisticato e pluridimensionale, capace di raccogliere le sfumature e di mettere alla prova quella capacità elaborativa della vaghezza legata alla percezione sensibile, quell’*esprit de finesse* capace di immergersi pienamente nel vissuto sensoriale e di nutrirsi delle sue sfumature per estrarne una conoscenza competente e sensibile.

E ci vuole anche “più soggettività”, o meglio ci vuole una soggettività che sappia emergere dalla passività della recezione patica rendendosi attiva, sveglia, ed evolvendo di concerto con le sue operazioni di elaborazione dell’indefinitezza, tanto da mostrare come questo “fare” linguistico sia anche un “farsi” singolare della soggettività, un procedere capace di trasformare in senso individuale le aperture indefinite del linguaggio che abbiamo ricevuto in eredità dai nostri progenitori con le altrettanto indefinite impressioni della nostra sensibilità personale.

Ma ci può essere dell’altro. Non sempre siamo in grado di immaginare, tanto meno di parlare o di pensare. A volte, a stento, sentiamo qualcosa. La nostra *talking cure* spesso si deve guadagnare faticosamente una qualche capacità rappresentativa, una dicibilità, lavorando su un’indefinitezza dura, senza respiro, quasi di corpo morto, immobile, di cui nel migliore dei casi abbiamo solo qualche sentore, nel corpo, nella sensibilità, negli affetti, in modo ancora vagamente indistinto, atmosferico, concreto, impersonale. La clinica che ci propone al massimo grado una riflessione su queste esperienze è la clinica dell’irrappresentabile (che oscilla dalla traumatizzazione grave, al lutto non risolto, alla defettualità atrofica delle funzioni rappresentative), che, come un nuovo quadro clinico modello, ci propone interrogativi che dischiudono altri vertici teorici,³² facendo peraltro balenare la possibilità che queste

³¹ R. Brigati, *Le ragioni e le cause. Wittgenstein e la filosofia della psicoanalisi*, Quodlibet, Macerata, 2001, p. 130, nota 9.

³² In questo caso, cioè, proponendo una priorità dei fenomeni della sensibilità legati alla *vita del corpo*, con tutte le loro modalità non rappresentazionali, non linguistiche, *indistinte*, ma comunque capaci di emanare influssi e generare atmosfere altamente influenti, capaci di configurarsi in forme e di influenzare le parole: un modo che tende a situare la genesi del senso su uno sfondo paticamente coinvolto piuttosto che su una semiotica intellettuale, già predisposta a significare.

situazioni siano soltanto casi in cui la vacanza del piano rappresentazionale lascia intravedere quella sintonizzazione atmosferica che *abitualmente, silenziosamente, automaticamente*, ben al di sotto dello scambio verbale, informa le nostre relazioni.

Forse la fenomenologia del patico, con la sua vocazione a proporsi come ambito presoggettuale e prerappresentazionale, ci propone un livello più profondo di indefinitezza, che ci agisce per le vie del nostro sentire senza che possiamo riconoscere di essere gli autori del nostro pensiero, del nostro parlare, del nostro muoverci. Forse proprio in questo con-essere originariamente privo di contenuti rappresentazionali specifici – che ci colpisce, ci urta o ci avvolge, e che ci porge l'avvio a immaginare, a pensare, a parlare sulla base di una precisa tonalità emotiva – possiamo scorgere quel legame estesico con l'ambiente preumano e con le risonanze affettive dell'umano che una visione troppo differenziata tenderebbe a occultare. Forse potremmo riconoscere in questo *fondo* patico indefinito un segno di realtà, un'oggettività influente, che ci vincola come un tema, una tonalità armonica, una direzionalità vincolante, sulla quale possiamo continuare a produrre infinite variazioni.

Riconoscerne *l'indefinitezza* è però la cosa più importante, per non cadere in un'ontologia ipostatizzata dell'indicibile, e liberare invece come dimensione *realmente* influente il modo indistinto, volatile, allusivo, impermanente in cui la semantica del corpo influenza la nostra vita psicofisica. In fondo, la sfida del nostro lavoro si gioca tutta nella possibilità di “dare aria e gesto”³³ a questo originario sentire, trasformandolo da fondo inerte del sentire in un soffio vitale che circola, stimola e influenza la nostra attività.³⁴

Se, come analisti sensibili, lasciamo che la nostra comprensione si nutra dell'incertezza che ci consente di restare aperti *atmosfericamen-*

³³ G. Didi-Huberman, *Gesti d'aria e di pietra* (2005), trad. it. Diabasis, Reggio Emilia 2006.

³⁴ *Thymos* è il termine scelto da Georges Didi-Huberman (ivi, p. 32) per includere in una teoria dello psichico i fenomeni della sensibilità legati alla *vita del corpo*. Il verbo *thymiaō* si riferisce propriamente al modo in cui il sangue sparso sul terreno dall'animale o dal nemico morto continua per un po' a *fumare* sul terreno, ma rimanda anche alle celebrazioni funebri o sacrificali in cui era d'uso bruciare materie che liberavano profumi.

te alla recezione di tutta la nostra esperienza sensibile; se manteniamo desta in noi quell'inquietudine che ci spinge a non accontentarci di significati già pronti e ad attendere nuove configurazioni; se pensiamo che è nel destarsi del desiderio di dire, di rappresentare, di ridefinire, di rimpastare il linguaggio nutrendolo dell'indefinitezza del sentire che risiede la vitalizzazione, la crescita e la cura della soggettività: allora possiamo anche pensare che sia *questo processo*, questo *modo* di esistere, indipendentemente da qualunque sua realizzazione, a costituire il *fare analitico* in cui prende corpo il confronto con *l'indefinitezza dell'inconscio*. Un confronto, dunque, una continua provocazione da cui progressivamente può generarsi il processo, sempre aperto, incompiuto e asimmetrico, di *soggettivazione*.

Di questo indefinito non dobbiamo cercare una stabilità, ma apprezzare la volatilità, la fragilità, la dissolvenza, il suo proporsi come *un'apparizione scomparsa*: un qualcosa cioè che, proprio in virtù del suo essere tanto influente quanto sfuggente, può dirsi *quasi-cosa* o *quasi-niente*. Perché nel *quasi* è situata la cosa più importante, quella sfuggente verità capace di renderci interpreti felici della nostra incompiutezza, capaci di continuare a parlare, «fino alla fine dei secoli».³⁵

³⁵ V. Jankélévitch, *La musica e l'ineffabile* (1961), trad. it. Bompiani, Milano 1998, p. 62.

Riassunto Dopo aver discusso i rimandi semantici dei termini “incertezza”, “indeterminatezza” e “indefinitezza”, nel saggio ci si chiede in che modo queste dimensioni possano rappresentare un valore positivo per la *talking cure*. Vengono esplorate le diverse posizioni di Freud e di Jung. Quindi ci si sofferma sui modi di intendere il profondo legame tra l’indefinitezza atmosferica e l’indefinitezza linguistica. L’introduzione del concetto di atmosfera come ambito precategoriale consente di superare la netta distinzione psicoanalitica tra mondo interno e mondo esterno, proponendo piuttosto la co-appartenenza di ogni processo di soggettivazione al mondo di cui fa parte.

Parole chiave incertezza, indeterminatezza, indefinitezza, linguaggio, atmosfera

Maria Ilena Marozza È psichiatra e membro del Centro italiano di psicologia analitica (CIPA), del cui Istituto di Roma è Segretario scientifico e per il quale svolge attività di docenza, di supervisione e di seconde analisi. Ha insegnato Psicologia clinica e Psicoterapia presso la facoltà di Medicina e Chirurgia dell’Università “Tor Vergata” di Roma. È autrice di numerose pubblicazioni. Ha pubblicato i volumi *Jung dopo Jung* (Bergamo 2012) e *Ritorno alla talking cure* (Roma 2015), e con Mauro La Forgia ha pubblicato i volumi *L'altro e la sua mente* (Roma 2000) e *Le radici del comprendere* (Roma 2005) e ha curato il volume collettaneo *La conoscenza sensibile* (Bergamo 2008).