L'inconscio
Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

1

l'inconscio filosofico

Lucilla Albano
Felice Cimatti
Pio Colonnello
Claudio D'Aurizio
Giulia Guadagni
Romano Luperini
Francesco Napolitano
Fabrizio Palombi
Élisabeth Roudinesco
Francesco Saverio Trincia
Carlo Serra

UNIVERSITÀ DELLA CALABRIA

L'inconscio. Rivista Italiana di Filosofia e Psicoanalisi

Rivista del "Centro di Ricerca Filosofia e Psicoanalisi" dell'Università della Calabria
Ponte Pietro Bucci, cubo 28B, II piano – Arcavacata di Rende (Cosenza)

N. 1 – L'inconscio filosofico
Giugno 2016

Direttori
Felice Cimatti
Fabrizio Palombi

Comitato Scientifico
Charles Alunni, Sidi Askofaré, Pietro Bria, Antonio Di Ciaccia, Alessandra Ginzburg, Burt Hopkins, Alberto Luchetti, Rosa Maria Salvatore, Maria Teresa Maiocchi, Bruno Moroncini, Mimmo Pesare, Rocco Ronchi, Francesco Saverio Trincia

Caporedattrice
Deborah De Rosa

Segreteria di Redazione
Claudio D'Aurizio, Giusy Gallo, Giulia Guadagni, Ivan Rotella, Emiliano Sfara

Redazione
Anna Adamo, Monica Altomare, Francesco Bassano, Giusy Manica, Rita Pellicori, Maria Rosaria Rizzuti, Andrea Saputo, Angela Silvestri

Indice

"L'inconscio filosofico": editoriale
Felice Cimatti, Fabrizio Palombi.....p. 6

L'inconscio filosofico

L'inconscio freudiano e i filosofi: intervista a Élisabeth Roudinesco
Fabrizio Palombi.....p. 12

Le forme della condensazione e dello spostamento in Persona *di Bergman*
Lucilla Albano.....p. 22

L'inconscio, 100 anni dopo
Felice Cimatti.....p. 40

L'ombra della madre tra Schreber e Leonardo.
Rileggendo due saggi freudiani del 1910
Pio Colonnello.....p. 57

La psicoanalisi a Trieste: logica dell'inconscio e modo di significare
nel Canzoniere *di Saba*
Romano Luperini.....p. 72

L'inconscio giustificato e riconosciuto
Francesco Napolitano.....p. 84

Inconscio e filosofia
Francesco Saverio Trincia.....p. 97

Inconsci

Varianti logiche della ripetizione e costituzione del momento affettivo
Carlo Serra.....p. 112

Recensioni

F. Palombi, A. Rainone (2015, a cura di), *Lacan d'après Lacan*, "Il cannocchiale" n. 1 – a. XL, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.
Claudio D'Aurizio.....p. 138

R. Ronchi (2015), *Gilles Deleuze. Credere nel reale*, Feltrinelli, Milano.
Giulia Guadagni.....p. 145

“L’inconscio filosofico”: editoriale

> In una disciplina che deve il suo valore [...] ai concetti teorici che Freud ha forgiato [...] ci sembrerebbe prematuro rompere la tradizione della loro terminologia. Ci sembra però che questi termini possano solo chiarirsi nello stabilirne l’equivalenza con il linguaggio attuale dell’antropologia, e con i più recenti problemi della filosofia, nei quali la psicoanalisi spesso ha solo da riprendere ciò che è suo.
>
> Jacques Lacan (1966, p. 233)

La psicoanalisi ha prodotto una profonda trasformazione culturale che ha investito l’arte, la filosofia e la politica del Novecento. Si potrebbe arrivare a dire che una parte importante della cultura del secolo scorso sia stata effetto, diretto o indiretto, della rivoluzione psicoanalitica.

Queste profonde trasformazioni hanno generato, in particolare, un’intersezione tra filosofia e psicoanalisi, uno spazio teorico comune ai due discorsi, nel quale si sono prodotti fenomeni d’ibridazione, d’osmosi, di scambio lessicale, concettuale e argomentativo. Si è prodotto un affascinante fenomeno di «andirivieni», come lo ha definito Jacques Derrida, tra il discorso psicoanalitico e quello filosofico, fatto di riconoscimenti, riusciti o mancati, rivendicazioni, più o meno legittime. Le correnti filosofiche che si sono confrontate e scontrate appassionatamente con la psicoanalisi nel corso del Novecento sono state numerosissime; basti pensare, per esempio, all’esistenzialismo di Sartre e a quello di Jaspers, alla psichiatria fenomenologica di Binswanger, all’ermeneutica di Ricoeur, al marxismo di Althusser, ad aspetti della filosofia del linguaggio di Wittgenstein e della filosofia analitica, al decostruzionismo di Derrida, al dialogo critico ma fecondo con Deleuze e Guattari. Il nuovo secolo ha già visto autori come Laclau, Žižek, Badiou e Butler rileggere la teoria politica usando criticamente strumenti teorici mutuati dalle teorie psicoanalitiche.

Le eterogenee tradizioni che vengono raccolte sotto le definizioni di “filosofia del linguaggio” e di “fenomenologia” costituiranno due punti di riferimento privilegiati della rivista in questo variegato panorama teorico.

La psicoanalisi è una cura del corpo basata sulla parola, una *talking cure* e, tuttavia, non può essere totalmente ricompresa in un’ermeneutica perché il suo obiettivo non è muoversi da una interpretazione all'altra, in un gioco che si autoalimenta. La

psicoanalisi intende arrivare al corpo, e lì arrestarsi trovando un termine, come insegnano Freud e Lacan, al suo processo interpretativo altrimenti interminabile. Allo stesso tempo è anche una cura *fatta* di parole che toccano il corpo ed è, anche per questo, che la psicoanalisi è in grado d'intercettare l'attuale ritorno d'attenzione per la retorica. La parola muove e commuove il corpo, lo pensa e lo fa pensare, perché il corpo è propriamente umano solo in quanto parlante. L'aggettivo umano non vuol dire altro che un corpo animale capace di parola; non di comunicare, abilità diffusa in tutto il mondo vivente, bensì di sentire e pensare nella parola. È umano solo quel corpo che è segnato dalla parola fin nella sua costituzione anatomica più profonda come insegna la scoperta freudiana, ripresa e sistematizzata da Lacan attraverso il registro del simbolico.

La psicoanalisi ci offre l'immagine di un corpo umano che è allo stesso tempo tutto corpo e tutto simbolico: non è l'una dimensione più l'altra ma la loro radicale commistione. In questo senso la psicoanalisi offre alla filosofia un modello per pensare l'umano lontanissimo dai diversi riduzionismi contemporanei. Qui la filosofia, passata attraverso tutte le svolte che l'hanno sballottata qui e là, da una povertà di linguaggio sino al suo eccesso e ritorno, torna a una immagine ricca e viva dell'*Homo sapiens*.

L'*inconscio* possiede una posizione privilegiata tra i tanti termini della terminologia freudiana evocata dall'esergo e, proprio per questo, è stato ed è oggetto d'importanti scontri teorici. Dedicare una nuova rivista di filosofia e psicoanalisi all'inconscio significa porsi idealmente al centro dell'intersezione dei loro discorsi per raccogliere e proporre un bilancio aggiornato del loro confronto.

In questo senso la nostra rivista non vuole limitarsi a studiare i rapporti fra filosofia e psicoanalisi, oppure a riflettere filosoficamente sulla psicoanalisi; la sua ambizione è maggiore, vuole fare della psicoanalisi il punto di vista privilegiato della filosofia. Non si tratta di fare solo filosofia *della* psicoanalisi, bensì una filosofia psicoanalitica, ossia una filosofia capace di osservare i problemi dell'uomo partendo dalla consapevolezza che l'umano è un impasto di parola e sangue, desiderio e istinto, occhi e sacro, inconscio e coscienza.

La rivista dedicherà particolare importanza alla riflessione sul conflitto tra coscienza e inconscio che caratterizza il soggetto psicoanalitico perché la natura dinamica dell'apparato psichico della psicoanalisi è essenzialmente fondata sulla conflittualità tra questi due poli e svanirebbe per la mancanza di uno solo di essi. In questo modo la psicoanalisi consente di sviluppare la riflessione della filosofia su quel caratteristico limite della propria tradizione costituito dall'identificazione del pensiero con la coscienza. La fenomenologia novecentesca costituisce un ineliminabile sfondo di questa riflessione sul quale si muove la ricerca di studiosi che, come Derrida, hanno lavorato per decostruire il "privilegio della presenza" e della "coscienza" che caratterizza il pensiero filosofico.

L'inconscio si declina e interpreta in molti modi filosofici, scientifici, artistici, religiosi e politici: a tutti sarà riservata attenzione e dedicato spazio nelle pagine della rivista in modo da proporre una panoramica e un confronto ricco e articolato. A questo obiettivo saranno riservate soprattutto una parte miscellanea e una rubrica di recensioni: la prima s'intitola "inconsci" per aprirla al più vasto confronto possibile declinando programmaticamente il sostantivo al plurale.
Tuttavia, il punto di riferimento principe della rivista sarà costituito dall'accezione psicoanalitica dell'inconscio così come è stata elaborata dalle ricerche di Freud e Lacan. Dunque, il fuoco tematico di ogni numero sarà costituito da un aggettivo o da una breve definizione da apporre al sostantivo "Inconscio", cifra della nuova impresa editoriale, con il quale intendiamo approfondire un aspetto particolare della prospettiva psicoanalitica. Questa parte monografica sarà inaugurata da un'intervista di attualità filosofica o culturale oppure da un articolo *target* che fornisca una prima messa a fuoco dell'argomento.
Questo primo numero, dedicato a "L'inconscio filosofico", viene aperto da un'intervista a Élisabeth Roudinesco che, presentando la sua biografia di Freud, affronta una serie di questioni di grande attualità per la filosofia psicoanalitica. I saggi di Cimatti, Albano, Luperini, Napolitano e Trincia, sono rielaborazioni degli interventi tenuti dagli autori durante il convegno *L'inconscio ha 100 anni*, che si è tenuto presso l'Università della Calabria, nei giorni 15-17 maggio 2015. Gli altri due saggi, di Colonnello e Serra, sono invece sviluppi di interventi ai seminari annuali organizzati dal "Centro di Ricerca Filosofia e Psicoanalisi" dell'Università della Calabria.

I direttori
Felice Cimatti e Fabrizio Palombi

1
L’inconscio filosofico

L'inconscio freudiano e i filosofi: intervista a Élisabeth Roudinesco[1]

di Fabrizio Palombi

La sua biografia si aggiunge, oggi, ai numerosi studi già pubblicati in tutto il mondo su Sigmund Freud. Quale esigenza l'ha indotta a scrivere questo libro, forse quella di colmare qualche lacuna? E come riassumerebbe quel che differenzia il "suo" Freud da quello di altri studiosi?

La mia urgenza consisteva nel capire come fosse possibile studiare nuovamente Freud, nella nostra epoca, in una prospettiva storica. Mi sono ispirata molto all'impostazione con la quale Jacques Le Goff ha scritto il suo libro su *San Luigi* (Le Goff, 1966), nel quale si mostra come il santo venisse pensato con modalità molto differenti nelle diverse epoche storiche.
Il mio libro intende sottolineare la necessità e l'attualità di un nuovo ritorno a Freud che coinvolga, non tanto e non solo gli psicoanalisti, ma gli studiosi e il grande pubblico, oltrepassando sia le posizioni antifreudiane sia quelle idolatriche. Ho posto il mio lavoro sotto il segno della ricerca storica per evidenziare l'importanza della rivoluzione simbolica freudiana che ha inventato il soggetto moderno, il soggetto edipico.

Lei ha appena parlato della necessità d'un «ritorno a Freud», usando un'esortazione resa celebre da Jacques Lacan. In che modo il suo studio su Lacan ha influenzato quello su Freud?

Intendo ritornare a Freud in un senso diverso da quello di Lacan.
Il ritorno di Lacan a Freud non fu caratterizzato da una dimensione storica perché la sua esigenza, durante gli anni Cinquanta, fu quella di leggerlo in modo diverso da quello psicologizzante allora dominante. Il ritorno lacaniano non riguardò una nuova comprensione storica della vita di Freud ma una rinnovata lettura psicoanalitica dei suoi testi. Nel momento in cui Lacan torna a Freud non ci sono ancora molti lavori

[1] Intervista di Fabrizio Palombi a Élisabeth Roudinesco concessa il 6 Novembre 2015 a Roma presso l'Istituto francese in occasione della pubblicazione della traduzione italiana della sua biografia di Freud (Roudinesco, 2014). L'intervista è stata pubblicato dal settimanale *Alias* de *il Manifesto* in forma ridotta per motivi redazionali e viene riproposta da *L'inconscio* nella versione integrale. La redazione ringrazia la studiosa francese, Francesca Borrelli e il quotidiano.

storici sul fondatore della psicoanalisi: mancavano studi approfonditi sull'ambiente viennese nel quale egli visse, quelli di Henri Ellenberger (Id., 1970), e soprattutto non era disponibile il materiale della Sigmund Freud Collection conservato negli archivi della Biblioteca del Congresso di Washington. Sono tutti documenti che la mia biografia di Freud considera e usa ampiamente e dei quali ho proposto un inventario nella bibliografia finale.
Lacan aveva intenzione di cambiare la lettura che faceva di Freud uno psicologo e riuscì, in questo modo a compiere un'operazione assolutamente geniale mettendo in atto una nuova rivoluzione simbolica. Se Lacan non avesse tentato questa mossa teorica che oppose, ai tentativi di superare Freud, la strategia del ritorno ai suoi testi io non sarei qui; probabilmente avrei fatto una carriera da storica senza interessarmi alla psicoanalisi. Il Freud che ho studiato nella mia biografia non è quello degli psicoanalisti francesi ma quello di Lacan, Deleuze, Foucault. Purtroppo, oggi ravviso anche in buona parte della scena psicoanalitica lacaniana una certa tendenza al dogmatismo, alla quale non mi sento vicina.
Ritengo che un ritorno storico a Freud possa rappresentare un'efficace risposta all'antifreudismo e alle sue leggende che ricorrentemente tornano alla ribalta. Molte di queste sono ricostruzioni diffamatorie che hanno prodotto un Freud immaginario di volta in volta descritto come cocainomane, dittatore, reazionario, filonazista, mostruoso. Penso sia necessario rispondere a queste accuse, ricollocando nuovamente Freud nel posto che gli spetta nella storia della nostra cultura. Io ho provato a farlo presentando nel mio libro le evidenze storiche che dimostrano l'infondatezza di queste accuse denigratorie e proponendo una sorta di bilancio della storiografia freudiana.
Queste esigenze hanno motivato la biografia che ho pubblicato; era una scommessa molto difficile all'inizio, ma credo d'averla vinta considerando le incoraggianti risposte che ho ricevuto nel mondo latinoamericano e in Spagna, oltre che in Francia. Spero di poter realizzare presto anche una traduzione del mio libro negli Stati Uniti, paese nel quale sono stati scritti i più importanti lavori storici su Freud.

Nella sua autobiografia, pubblicata nel 1994, lei descrive gli incontri con grandi intellettuali della seconda metà del Novecento: Lacan, Foucault, Althusser, Derrida. Quali sono i ricordi più significativi che associa a ciascuno di questi studiosi?

Lacan lo conoscevo benissimo sin da bambina perché innanzitutto era un amico di mia madre,[2] una psicoanalista della sua generazione che aveva introdotto le teorie di Anna Freud e quelle di Bowlby. Successivamente, mentre studiavo linguistica, la

[2] Jenny Aubry, nata Weiss

pubblicazione dei suoi *Scritti* mi ha permesso di scoprire un altro Lacan, lo psicoanalista e l'intellettuale, che ho trovato straordinario.
Non ho mai avuto una conoscenza personale di Foucault però ho seguito un suo seminario all'università di Vincennes. Probabilmente è stato lo studioso che mi ha maggiormente influenzato per il carattere straordinariamente innovativo della sua opera e per il grande fascino che esercitava sui miei interessi di ricerca nella sua duplice qualità di storico e filosofo.
Althusser l'ho incontrato nel 1972; era un uomo adorabile, un grande amico che mi ha incoraggiato a scrivere e ha avuto un ruolo importantissimo nella mia vita. Non ero una fervida marxista, sebbene fossi iscritta al partito comunista, e ho letto Marx solo dopo aver letto Althusser. Derrida l'ho conosciuto più tardi, nel 1986, e l'ho stimato molto anche se prima avevo criticato severamente i suoi testi e il suo approccio filosofico.
Altri due studiosi molto importanti per la mia formazione e l'evoluzione del mio percorso di ricerca sono stati Michel de Certeau che mi ha incoraggiato a studiare la storia della psicoanalisi e Georges Canguilhem, che è stato il maestro di Foucault. Canguilhem apparteneva alla stessa generazione di Sartre e Lacan ed era un grande storico delle scienze, ammiratissimo anche nell'ambito della psicopatologia come dimostrano le pagine indimenticabili che Foucault gli ha dedicato. Canguilhem l'ho incontrato e conosciuto benissimo, dopo avere pubblicato la mia *Storia della psicoanalisi*, e mi ha fornito un sostegno straordinario che mi ha rincuorata quando alcuni miei testi sono stati criticati dagli psicoanalisti.
Infine, voglio ricordare d'aver avuto l'onore e la gioia d'incontrare anche Claude Lévi-Strauss.
In Francia abbiamo avuto almeno due generazioni successive di pensatori straordinari che hanno dato vita a un momento storico molto intenso. Credo d'avere ereditato qualcosa da tutti loro e soprattutto dal loro serrato confronto teorico, dalle loro intelligenti polemiche. Penso, per esempio, all'aspro e appassionante dibattito tra Foucault e Derrida che ha prodotto una straordinaria messe d'idee; io, come molti altri, mi sono spesso trovata nella complicata, ma teoricamente fertile situazione, d'essere d'accordo, almeno parzialmente, con entrambi. Durante questa straordinaria stagione intellettuale molti giovani studiosi hanno potuto trovare la propria strada che per me è stata quella della ricerca storica.

In dialogo con Jacques Derrida ha scritto un libro, intitolato Quale domani? *e tradotto una decina d'anni fa da Boringhieri, il cui primo capitolo riprende la questione dell'eredità, molto cara al filosofo francese. Anche lei concepisce i suoi lavori storici, e dunque questa recente biografia di Freud, come un lascito necessario a orientare le nuove generazioni, improntato dal senso derridiano della responsabilità?*

Derrida ci ha lasciato una grande eredità insegnandoci che il modo migliore per essere fedeli a un maestro è quello d'essergli infedeli. Ho caro questo lascito e penso che bisogna essere capaci d'assumere una postura teorica scomoda che consenta d'ammirare e di criticare contemporaneamente un autore per scrivere qualcosa d'interessante. È quello che ho provato a fare con la mia biografia di Freud. In questo senso mi sento molto vicina alle tesi di Derrida sulla responsabilità e sulla necessità della trasmissione alle nuove generazioni.

Una delle esperienze che mi ha maggiormente segnato, nel mio rapporto con Derrida, è stata l'organizzazione insieme a René Major degli Stati Generali della psicoanalisi nel 2000. Un evento al quale avevamo invitato psicoanalisti da tutto il mondo per discutere temi quali l'omosessualità e le famiglie, le psicoterapie e il loro sviluppo, lo scientismo, l'antifreudismo, la trasformazione del movimento psicoanalitico e la riflessione sulla sua storia con particolare attenzione al periodo delle dittature. Ne risultò una formidabile discussione, con studiosi provenienti da 35 paesi, che, al momento, ebbe una grande una grande eco ma che, purtroppo, andò rapidamente ad affievolirsi.

Dopo questo evento ho avuto la sensazione che gli psicoanalisti si siano ritirati dalla vita intellettuale e scientifica pubblica, rifugiandosi ognuno nella sua scuola perché non sono stati capaci di rispondere, nel senso derridiano, alle grandi questioni poste dagli Stati Generali.

In quell'occasione mi aveva particolarmente colpito l'ostilità di una parte significativa degli psicoanalisti nei confronti del matrimonio omosessuale. Voglio precisare il mio pensiero: potrei comprendere un'avversione motivata da principi religiosi, morali o politici ma non quella teorizzata in nome della psicoanalisi. Al contrario, sono convinta che non si possa invocare la psicoanalisi per giustificare la propria ostilità nei confronti d'una evoluzione sociale.

Ora le cose stanno un po' cambiando però, in un passato non troppo lontano, la grande maggioranza degli psicoanalisti francesi riteneva che il matrimonio omosessuale fosse antifreudiano perché avrebbe contraddetto il complesso d'Edipo. Si tratta di un'aberrazione perché una contrarietà personale è accettabile ma non si può certo mobilitare una disciplina in nome della propria contrarietà.

Trovo che l'incapacità degli psicoanalisti di pensare l'evoluzione della famiglia e della società sia stata veramente un dramma tenuto conto del fatto che la rivoluzione simbolica freudiana è stata anche una trasformazione della famiglia. Ritengo che questi siano sintomi d'una più vasta inadeguatezza, dimostrata dagli psicoanalisti dopo gli Stati Generali, di essere all'altezza della trasformazione del mondo contemporaneo. Hanno sostenuto ottime lotte, condotto battaglie molto giuste contro gli eccessi della psichiatrizzazione e quelli dei trattamenti farmacologici però

non sono stati capaci di rilanciare un confronto culturale con i nuovi problemi e saperi che sono andati affermandosi negli ultimi decenni.
Alcuni hanno pensato di trovare conforto nelle neuroscienze; una scorciatoia teorica alla quale non sono favorevole perché dissolve l'autonomia e la specificità della psicoanalisi. Altri hanno attuato una sorta di ripiegamento estetizzante e apolitico dedicandosi soprattutto agli studi letterari. Questa mancanza d'adeguatezza e coraggio spiega anche il mancato rinnovamento del movimento psicoanalitico e l'atteggiamento minoritario che, da quindici anni a questa parte almeno, esso manifesta nei dibattiti dove si dimostra incapace di raccogliere le sfide sociali e quelle lanciate dall'evoluzione dei costumi. Oggi gli psicoanalisti, in generale, mi sembrano depoliticizzati e ripiegati sulla clinica. Si tratta d'un fenomeno mondiale che riscontriamo, seppure in diversi gradi, in Italia, Spagna, Francia e, particolarmente, negli Stati Uniti. Gli psicoanalisti si accontentano d'essere psicoterapeuti senza interessarsi più alle questioni storiche e teoriche.
Spero che il quadro che le ho prospettato sia servito a rispondere alla sua domanda. Ho provato a farmi carico dell'eredità freudiana constando la necessità attuale di trasmettere un altro Freud e me ne sono assunta la responsabilità. È una grande ambizione, però mi sembra che sia necessario farlo.

*Lei racconta d'aver seguito le lezioni tenute da Gilles Deleuze, di cui ricorre il ventennale della morte, poco prima dell'uscita dell'*Anti-Edipo *nel 1972, che ebbero, in seguito, un peso importante per il suo percorso. Quali meriti di quell'opera, e più in generale del pensiero del filosofo francese, secondo lei resistono al tempo?*

Sono stata un'allieva di Deleuze all'Università di Vincennes; era un insegnante straordinario, molto socratico, che riusciva a minare, a sabotare ogni forma di dogmatismo. Mi piace ricordare, sebbene possa sembrare strano, che all'epoca, ero nello stesso tempo lacaniana e deleuziana perché entrambi m'interessavano moltissimo. Non ero d'accordo con Deleuze su molte cose e, in particolare, sulla sua proposta d'interpretare l'inconscio come fabbrica e non come tragedia. Successivamente ho avuto occasione di criticarlo senza che questo potesse mai turbare la nostra amicizia.
Tuttavia, le tesi dell'*Anti-Edipo,* secondo me, sono piuttosto insostenibili sebbene non possa non riconoscere la grandezza del libro e il valore della sua scrittura. Non bisogna dimenticare che l'altro autore del testo è Félix Guattari con il quale ero in forte disaccordo politico e culturale piuttosto che filosofico. Le ragioni delle mie critiche a Guattari si possono ricondurre al suo giudizio su Armando Verdiglione, condiviso con una parte dell'*intellighenzia* francese, e quello sulla lotta armata degli anni Settanta in Italia.

Il sostegno di Guattari a Verdiglione era per me inspiegabile e inaccettabile prevedendo che il suo caso avrebbe comportato un prezzo molto alto da pagare per gli psicoanalisti italiani e, in particolare, per quelli lacaniani. Purtroppo non mi sono sbagliata e per un certo periodo di tempo il lacanismo italiano ha dovuto faticare per liberarsi della sua ombra ingombrante.

La ricerca storica sul passato recente si avvale dell'analisi dei documenti ma anche della voce dei testimoni diretti. Quanto hanno contato per lei le fonti, e quanto i testimoni? E come pensa si potrà andare avanti nella ricostruzione storica, per esempio della Shoah, ma non solo, ora che la generazione dei testimoni si va estinguendo?

Si può fare storia anche senza testimoni diretti e viventi come dimostrano gli storici che hanno scritto la biografia di San Luigi o quella di Bonaparte. Inoltre le testimonianze orali possono essere trascritte o registrate salvaguardandone la loro trasmissione. Oggi, in tutto il mondo, come scrivo nell'introduzione del mio libro, sono rimaste solo poche persone che penso abbiano potuto conoscere Freud nella loro infanzia.
Nella mia biografia di Freud le testimonianze dirette hanno contato pochissimo anche se mi sono avvalsa del grande lavoro fatto da Kurt Eissler che ne ha trascritte moltissime. Al contrario, in quella che ho dedicato a Lacan, ho potuto contare su 200 testimonianze di persone che l'avevano conosciuto personalmente.
Si teme che la scomparsa degli ultimi sopravvissuti alla *Shoah* possa provocare un affievolimento della memoria collettiva di questa immane tragedia. Io, al contrario, credo si tratti d'una paura infondata perché i testimoni hanno già raccontato le loro dolorose vicende che sono state trascritte. Quando anche l'ultimo testimone diretto della *Shoah* sarà scomparso non penso che cambieranno molto le cose; non credo assolutamente che la morte degli ultimi sopravvissuti ai campi di sterminio potrà agevolare l'antisemitismo.
Penso che la scomparsa dei testimoni sia sempre drammatica ma in un altro senso: è un dramma per il testimone che muore e per ognuno di noi perché ci ricorda che non siamo immortali. Questa è la legge della storia.

Lei torna sulla sua avversione ogni forma di discriminazione e, in particolare, all'antisemitismo, di cui ha parlato per esempio in Retour sur la question juive, *anche nel capitolo della sua biografia dedicata a Freud intitolato "Di fronte a Hitler". La recente pubblicazione dei* Quaderni neri *di Heidegger ha ridimensionato la sua considerazione del filosofo tedesco?*

Ho un approccio molto sereno in proposito forse perché non sono mai stata heideggeriana. Il nazismo di Heidegger era già attestato fin dal 1933 e questo ha provocato un dramma imponendo subito a Karl Jaspers, Hannah Arendt e ai contemporanei di Heidegger un'inquietante domanda: come è possibile? In che modo l'autore di *Essere e tempo* ha potuto trovare nel nazismo una consonanza con il suo pensiero?

Heidegger è stato uno dei più grandi filosofi del Ventesimo secolo che ha trasformato la fenomenologia di Husserl, ripensato grandi questioni come l'angoscia, il tempo, il soggetto, l'origine greca della filosofia. Come poteva essere Heidegger, non solo nazista, ma addirittura un personaggio esecrabile nella sua vita privata?

Conoscevo da tempo questi drammatici interrogativi perché Sartre aveva già posto la questione e perché avevo letto i testi di Heidegger e le biografie a lui dedicate. Solo quando è stato giustamente perseguito in Germania, nel secondo dopoguerra, ha tentato di presentarsi come una vittima mentendo sul suo passato nazista. Anche per questo lo definivo esecrabile perché si atteggiava a vittima ma non ha mai detto una sola parola sullo sterminio degli ebrei.

Il lato grottesco della vicenda è quello di dover affrontare ogni 10 anni un *affaire Heidegger* in Francia. Ciclicamente si sostiene che è stata nascosta la compromissione di Heidegger con il nazismo; si tratta d'una mistificazione perché questo nefasto rapporto non è mai stato occultato. Il brutto libro di Victor Farias, pubblicato nel 1987 e dedicato a questo problema, non deve essere letto solo come un attacco contro il filosofo tedesco ma anche contro Derrida considerato come uno dei massimi esponenti dell'heideggerismo francese.

Ogni decennio si ripropone questo *affaire* per rimproverare a tutti gli eredi di Heidegger di essersi avvalsi del suo pensiero trascurando deliberatamente la sua compromissione con il nazismo. Lacan di tutti questi problemi se ne infischiava completamente: è andato a trovare Heidegger perché aveva in analisi Jean Beaufret, uno dei principali heideggeriani francesi dell'epoca, e ha utilizzato l'opera del filosofo tedesco perché la riteneva utile per la sua ricerca.

I *Quaderni neri* aggravano la posizione di Heidegger non solo per il loro contenuto antisemita ma per la loro collocazione nella successione delle pubblicazioni delle sue opere complete. Facendoli stampare nell'ultima parte delle *Gesamtausgabe* Heidegger stesso ha contribuito a nazificare per la posterità la sua opera che, invece, può essere letta in un'altra luce.

Ho toccato questo problema in alcune pagine del mio libro riguardanti l'antisemitismo di Heidegger che ha, tra l'altro, sempre detestato Freud in quanto scrittore ebreo. Heidegger riteneva che Freud fosse stato il fondatore di un modo di pensiero, incompatibile con quello dell'essere, che tendeva spiegare ogni cosa in termini puramente istintuali (Roudinesco, 2014, pp. 391-392, 406 nn. 68, 69).

Tuttavia, temo che la pubblicazione dei *Quaderni neri* riproporrà il solito malinteso tra quelli che pretenderanno di censurare integralmente la filosofia heideggeriana, per il suo nazismo, e altri che vorranno salvarla completamente perché si rifiuteranno d'accettare questa vicenda ormai acclarata.
Io non credo che la filosofia di Heidegger sia completamente indenne dalle scelte politiche del suo autore anche se, come ha detto Derrida, la si può leggere in un altro modo a condizione d'accettare e farsi carico di questo problema spaventoso.

Sta per terminare il 2015, l'anno in cui il saggio freudiano su L'inconscio *ha compiuto un secolo, segnando una svolta fondamentale nel sapere sull'uomo. A suo parere, esistono ancora, da un punto di vista teorico, margini di lavoro sul concetto di 'inconscio'?*

Sicuramente ce ne sono molti anche se non condivido alcuni di quelli al centro dell'attuale dibattito psicoanalitico. Ieri sera[3] parlavamo proprio di questo, alla presentazione della traduzione italiana del mio libro tenutasi all'Istituto francese di Roma, quando è stata posta la questione dell'inconscio originario, un 'oltre' l'inconscio, che sarebbe all'origine della psicosi. Derrida aveva toccato questo problema, in relazione al problema della cripta, nella sua prefazione al libro dei suoi amici Nicolas Abraham e Maria Torok (Derrida, 1976, pp. 47-97.
Io sono rispettosa di tutti questi lavori sebbene non li condivida perché mi sembrano ricondurre il dibattito sul trauma e la seduzione infantile a un'interpretazione giustamente abbandonata da Freud. Credo si tratti d'una china pericolosa che ha condotto alcuni, come Masson negli Stati Uniti, a interpretare tutti i traumi infantili come effetti d'abusi di tipo sessuale.
Un altro tipo di ricerca sull'inconscio, molto discussa oggi, lo interpreta in senso neurologico e cognitivo tentando di trovare nei neuroni la conferma di alcune ipotesi di Freud. Non credo sia una strada giusta perché si confrontano indebitamente oggetti di studio completamente diversi e, per questo, non penso sia possibile trovare la sede dell'inconscio nei neuroni. Nei neuroni troviamo le emozioni, le reazioni agli stress, e tante altre cose, però non credo abbiano diretto rapporto con il concetto psicoanalitico d'inconscio.
Inoltre c'è un grande dibattito sulla animalità, all'interno del quale troviamo molti ricercatori che pensano l'inconscio animale in termini equivalenti a quello umano. Io credo esista un inconscio cognitivo negli animali che però non somiglia e non è paragonabile a quello che si manifesta nell'essere umano solo attraverso il linguaggio.

[3] 5 novembre 2015.

Bibliografia

Abraham, N.; Torok, M. (1976), *Il Verbario dell'Uomo dei Lupi*, tr. it., Liguori, Napoli 1992.

Derrida, J. (1976), *F(u)ori* in Abraham, Torok (1976).

Ellenberger, H.F. (1970), *La scoperta dell'inconscio*, tr. it., Boringhieri, Torino 1972.

Le Goff, J. (1996), *San Luigi*, tr. it., Einaudi, Torino 1996.

Roudinesco, É. (1994), *Généalogies,* Fayard, Paris.

Id. (2014), *Sigmund Freud nel suo tempo e nel nostro*, tr. it., Einaudi, Torino 2014.

Le forme della condensazione e dello spostamento in *Persona* di Bergman

Lucilla Albano

Persona (1966) possiede la magia e il mistero dei film onirici, testi che presentano una logica e uno stile vicini a quelli dell'inconscio, condividendo lo stesso fascino ed enigma dei sogni, oltre alla stessa difficoltà rispetto alla loro interpretazione. Il film di Ingmar Bergman è un emblema e un apice del cinema moderno, frammentario e discontinuo, molto più simile al sogno di quanto lo sia quello classico, lineare, continuo e causale. Un cinema la cui comprensione avviene più per tracce e frammenti, per istanti sfuggenti e imprevedibili, piuttosto che per un'analisi piena e conchiusa. Inoltre *Persona* è uno di quei film che testimoniano, come ci ricorda Jean-Luc Godard: «che soltanto il cinema ha potuto fare certe cose che nessun'altra arte aveva fatto» (Godard, 1998, p. 7). *Seul le cinéma* appunto.

Persona introduce se stesso, in quanto film, con la più spericolata e originale forma di autoriflessività e di metalinguaggio che ci abbia offerto l'arte, dando l'avvio e il tono a tutta l'opera, che si presenta, dall'inizio alla fine, come una perfetta coniugazione tra il metacinema e l'onirismo, in cui la scrittura è spinta al massimo verso la sperimentazione.

L'immagine iniziale è quella di due cilindri di carbone di un vecchio proiettore che si toccano e diventano incandescenti sprigionando una luce fortissima. Vediamo l'avvio del meccanismo della proiezione con lo scorrimento della pellicola, la croce di Malta, il bianco assoluto e incandescente, lo start, l'apparizione quasi subliminale di un pene in erezione, di nuovo i cilindri e la pellicola, prima vergine e poi con i fotogrammi di un cartone animato alla Norman Mc Laren, in cui una donna si lava le mani (che Bergman stesso aveva disegnato da adolescente su una pellicola slavata).[1] Dal cartone animato si passa all'inquadratura delle mani di un bambino, segue poi una farsa nello stile delle comiche mute (realizzato da Bergman, già ai tempi di *Prigione*, 1949). Questa breve scenetta e le immagini seguenti di un grande ragno e della macellazione di un agnello, sono inscritte all'interno di una cornice bianca e fanno dire a Bergman:

[1] «Quando ero ragazzo, c'era un negozio di giocattoli dove si poteva comprare una pellicola al nitrato già filmata. Costava cinque soldi al metro. Mettevo trenta, quaranta metri di pellicola in una forte soluzione di soda e lasciavo le strisce a bagno una mezz'ora. Le strisce diventavano bianche, candide, trasparenti. Senza più immagini» (Bergman, 1990, p. 48).

> Avevo in mente di creare una poesia, non in parole ma in immagini, sulla situazione in cui *Persona* aveva avuto origine. Ho riflettuto su ciò che era importante, e ho iniziato con il proiettore e il mio desiderio di metterlo in moto. Ma quando il proiettore stava andando, niente veniva fuori da esso se non vecchie idee, il ragno, l'agnello di Dio, tutta quella vecchia roba noiosa (Björkman, Manns, Sima, 1973, p. 198).

Segue un'immagine totalmente bianca a cui la colonna sonora offre una tensione crescente, che esplode nel dettaglio di una mano crocifissa, priva di quello sfondo bianco che palesava, nelle inquadrature precedenti, la matrice fittizia. Dopo queste «immagini traumatiche», come le definisce Michel Chion (1991, p.178), seguono piani e suoni più realistici: un muro di mattoni, degli alberi, un cancello, un mucchio di neve, secondo dominanti grafiche di orizzontalità, verticalità, diagonalità e rotondità. Poi di nuovo si cambia, si entra in un regime apparentemente più narrativo: il dettaglio della bocca e del mento di una persona anziana, distesa e immobile, primo piano di una donna ripresa dall'alto, con gli occhi chiusi, un ragazzino su un letto, coperto da un lenzuolo bianco, anche lui con gli occhi chiusi, in orizzontale e in figura intera. È vivo o è morto? Mano abbandonata e immobile, stessa donna con gli occhi chiusi, primo piano del volto di un uomo, mani intrecciate sopra un lenzuolo, dettaglio di piedi. Lo spettatore ha l'impressione di trovarsi in un obitorio e davanti a persone senza vita, ma appare di nuovo il volto di una donna che al suono del telefono apre improvvisamente gli occhi. L'adolescente si sveglia, si gira, prima si siede in mezzo primo piano, poi si distende, si mette gli occhiali e inizia a leggere un libro (che si rivela essere *Un eroe del nostro tempo* di Lermontov). Incuriosito da qualcosa si alza, va verso la mdp e con la palma della mano tocca l'obiettivo. Nel controcampo e di spalle, in mezzo primo piano, in parte tagliato dall'inquadratura, lo stesso adolescente accarezza con la mano uno schermo dove appare in primissimo piano e a tutto campo l'immagine sfocata di un volto di donna e poi un altro volto, molto simile, l'uno sovrimpresso all'altro, quasi indistinguibili e sempre più a fuoco, e che presto lo spettatore scoprirà appartenere alle due protagoniste del film: una famosa attrice, Elisabeth Vogler (Liv Ullmann) e la sua infermiera personale, Alma (Bibi Andersson). Stacco, schermo bianco con il titolo del film.

La conclusione di *Persona*, secondo una temporalità circolare di apertura e di chiusura del racconto, è di nuovo l'immagine dell'adolescente con la mano sullo schermo in cui si vede un volto di donna fuori fuoco e indistinguibile (ma percepibile come quello iniziale) e infine la stessa immagine dell'incipit, ma al contrario: il proiettore, la croce di Malta, i cilindri di carbone che si allontanano mentre la pellicola, letteralmente, finisce. E cade il buio. In qualche inquadratura precedente il dispositivo cinematografico si palesava nell'immagine del set e della mdp con il

direttore della fotografia, l'occhio alla *loupe*, mentre inquadra Liv Ullmann in primo piano, distesa e rovesciata su un letto.
Il prologo e il finale danno l'idea che il film abbia una vita a sé, una sua strategia e una propria autocoscienza. In *Persona* infatti lo svelamento del mondo interiore viene connesso, in modo inestricabile, con lo svelamento dei processi di illusione e di costruzione del dispositivo cinematografico e della pellicola. La pellicola vergine, che vediamo scorrere proprio all'inizio del film, è la pellicola nuda, senza immagine: una piccola pelle senza maschera, senza *persona.* È come se la sua messa a nudo facesse emergere la sua "interiorità", facesse risuscitare l'essenza magico-onirica del cinema, da cui consegue il quasi annullamento della diegesi, magicamente sospesa tra realtà, sogno e immaginazione.
La messa in scena del dispositivo cinematografico nel prologo e nel finale (e lo strappo della pellicola a circa metà film, ne parlerò più avanti) pone il testo che stiamo vedendo nella sua dimensione di oggetto materiale, concreto. Che cos'è un film infatti se non della pellicola che scorre?
Non tenterò un'analisi complessiva del film, già ampiamente perseguita da innumerevoli studi, cercherò invece di cogliere una specifica logica onirica, che riguarda la sovrimpressione dei volti delle due protagoniste, Elisabeth Vogler e Alma, che diventa un unico volto: questo accade nel prologo, e una seconda volta verso la fine del film, attraverso un fotomontaggio delle due metà dei due volti. Fotomontaggio che mette in luce, ancora più della sovrimpressione, la divisione del soggetto, la natura divisa, pulsionale e conflittuale delle due donne. Inoltre l'unione dei due volti è un'allitterazione che, apparendo due volte, ne evidenzia l'importanza. Il volto femminile che si palesa su una sorta di schermo e che l'adolescente accarezza con la mano, come a cercare di rendere tale immagine reale, come a richiamare a sé, rendendola palpabile e concreta, quella presenza enigmatica, è indubbiamente il momento più significativo e sorprendente del prologo del film. Dove si colloca questo volto di donna, scaturito dalla sovrimpressione di due volti diversi e di cui ancora lo spettatore non sa nulla e che quindi gli è tanto più misterioso? Dove sono e chi sono quelle due donne? Sullo schermo del film, su uno schermo interiore (presente in quanto *surcadrage*), nella mente dell'adolescente, oppure nella mente dell'autore o nel sogno dello spettatore? Di chi è quel volto così strano e inquietante? Inquietante perché è la creazione di qualcosa di vero e insieme di falso, di naturale e di artificiale, come se stesso e diverso da sé, in quanto trasformazione e resistenza, familiare (almeno forse per l'adolescente) e insieme estraneo ed estraniante. Insomma con tutte le connotazioni con cui Freud ha definito il concetto di *Unheimliche*, di perturbante.
Il ragazzino posa la palma della mano sullo schermo, il suo schermo, interno e insieme esterno. Lo riconosciamo quel gesto, è simile a quello di Johan (interpretato dallo stesso attore di *Persona*, Jörgen Lindström, più giovane di tre anni) all'inizio di

un film precedente di Bergman, *Il silenzio* (1963): con la mano appoggiata su un altro schermo, quello del finestrino di un treno, all'inizio del film. Incipit molto simili quelli di *Il silenzio* e di *Persona*, entrambi mettono in scena il dispositivo, in questo caso proprio il dispositivo cinematografico – con varianti formali inventate e riprese in diversi film del regista svedese – il cui tramite, nei due film, è un bambino, più o meno grande.

L'adolescente del prologo di *Persona* è il figlio rifiutato e rimosso che sta al centro del film, nel suo cuore segreto e che rappresenta una figura enigmatica lungo tutto il testo, proponendosi di volta in volta tramite effigi diverse: *ragazzino-autore* all'inizio e alla fine; *figlio* di Elisabeth in una fotografia arrivata in ospedale dentro una lettera del marito e che lei strappa in due, quasi con rabbia (e la cui immagine è in parte celata allo sguardo dello spettatore da un'inquadratura di taglio che non permette di distinguerne i tratti e quindi di identificarlo con l'adolescente del prologo); *bambino ebreo* nel ghetto di Varsavia, minacciato dal mitra di un nazista, fotografia storica che Elisabeth trova un po' per caso e che viene mostrata prima in totale e poi per frammenti e dettagli. Infine di nuovo la fotografia del *figlio* che riappare, nascosta sotto una mano di Elisabeth e ricomposta, ma sempre poco visibile per lo spettatore. Chi è questo bambino, chi è quell'altro bambino? Che cosa hanno in comune con l'adolescente del prologo e del finale?

Bambini e adolescenti abbandonati, sperduti e spauriti. Sono questi, ci vuole dire Bergman, gli *eroi del nostro tempo*? Eroi senza nome e senza una precisa identità, che vivono un fantasma e un enigma: «*Et ce à quoi on revient toujours: l'enfance dans l'enigme*» (Risset, 2014, p. 77). Un enigma certo diverso da quello dello spettatore, che attenderà di vedere il seguito del film per poter capire di più e individuare forse in quel ragazzino smilzo e cresciuto troppo presto, che appare nel prologo, non solo e non tanto il figlio di Elisabeth Vogler, quanto il figlio (rifiutato) di *due madri*, come si evince nel racconto da "realismo magico" di Massimo Bontempelli (*Le due madri*); e come mette in evidenza la sovraimpressione dei due volti femminili. Perché Bergman non ha nessuna intenzione di indicarci con precisione chi è quell'adolescente, alter ego dell'Io autoriale: tutti i bambini sono simili nel loro bisogno di essere amati e tutti i bambini desiderano la presenza della madre.

E che l'adolescente di *Persona* non sia altro che il bambino del *Silenzio*, alle prese con una madre – anche lei – bellissima, misteriosa e assente, Bergman ce lo indica, in modo inequivocabile, non solo scegliendo lo stesso attore, ma anche mettendogli tra le mani lo stesso libro, la stessa identica edizione (forse è proprio lo stesso libro): *Un eroe del nostro tempo*, che Johan leggeva nel precedente film. E dicendo anche a noi spettatori, in modo altrettanto inequivocabile, che quel bambino è lui stesso, il regista-autore Ingmar Bergman.

L'adolescente che all'inizio del film protende la mano verso una sfocata e indistinta immagine materna, a cui non corrisponde né amore, né presenza, ma solo assenza, distanza e inaccessibilità, a questo ragazzino senza nome e privo dell'amore materno, Bergman offre delle immagini, solo delle immagini; e per sottolineare che ad essere importante è proprio il dispositivo classico del cinema – le immagini in movimento, più che ciò che le immagini raccontano – affastella nel prologo una serie di inquadrature molto diverse tra di loro (e che in parte appartengono alla sua infanzia o riprendono il suo cinema), attraverso un montaggio che non ha nessuna possibilità di essere interpretato come una narrazione. E che quindi sostanzialmente proietta se stesso.

Un altro importante regista riprende l'immagine della mano che accarezza lo schermo, trasformandola. Si trova in *Los Abrazos Rotos* (*Gli abbracci spezzati*, 2009) di Pedro Almodóvar e riguarda il motivo di due amanti che desiderano morire insieme. Mateo Blanco, il regista protagonista del film, e Lena, si innamorano, ma sono perseguitati da un anziano miliardario, ex amante di lei. Scappano insieme, ma una sera, dopo un bacio scambiato in macchina, hanno un incidente in cui Lena muore e Mateo rimane cieco. «La morte di Lena non ci sorprese fusi in un abbraccio come avevamo sognato», dirà poi la *voice over* di Mateo.

Quattordici anni dopo, Mateo scopre che il figlio del miliardario li aveva seguiti, come un *Peeping Tom*, filmando tutto, anche il loro ultimo bacio prima dell'incidente. Così Mateo fa passare sullo schermo televisivo l'immagine del loro bacio e con le palme delle due mani (non possedendo più la vista) tocca, accarezza lo schermo televisivo, mentre il suo assistente commenta: «Lena non morì tra le tue braccia come avevate sognato, ma l'ultima sensazione che si portò via fu il sapore della tua bocca».

In *Abbracci spezzati* si trova quella che mi sembra la più bella e la più inventata inquadratura *unheimlich* del cinema di Almodóvar: una metafora ricca di sensi, uno di quei tipici significanti sovradeterminati che si trovano – come in *Persona* – nei sogni e nelle opere poetiche. Perché qui (come sempre) è il cinema in sé ad essere *unheimlich*: ad avere il potere di far rivivere i morti ed evocare il doppio. Lena, in queste immagini in cui appare sullo schermo televisivo, è morta ma è anche viva, è presente e insieme assente (come è sempre l'immagine cinematografica), è simulacro e creatura vivente, immagine interiore e rappresentazione esterna, è "vera" nell'investimento psichico ed emozionale di Mateo, ma è anche "finta" per il mondo reale.

Questa dimensione *unheimlich* dell'immagine almodóvariana, che riguarda una specifica declinazione della messa in scena del corpo in molti film del regista spagnolo, la possiamo trovare, abbiamo visto, anche nell'incipit di Bergman. L'*Unheimliche* freudiano riguarda, in questo caso, l'indissolubile fusione tra estraneità e intimità, almeno rispetto alla visione dell'adolescente che vede la madre

(supponendo che quel ragazzino sia il figlio di Elisabeth) e nello stesso tempo vede un'estranea, una madre quindi che palesa la sua estraneità rispetto al figlio, come il film racconterà. Assunto esplicitato quando nell'immagine sullo schermo quel volto sovrimpresso chiude gli occhi, come per non voler vedere quell'adolescente che la guarda e che cerca di toccarla.

Qui però mi interessa mettere in evidenza un'altra dimensione di questa immagine riguardante possibili processi inconsci che la sequenza dell'incipit e della specifica inquadratura dei due volti sembrano invitare a fare, talmente la loro imperscrutabilità e potenza suggestiva muovono in tale direzione. La trasformazione di pensieri inconsci o preconsci in immagini visive, scrive Freud ne *L'interpretazione dei sogni*: «può essere la conseguenza dell'attrazione che il ricordo visivo, che cerca di rianimarsi, esercita sul pensiero escluso dalla coscienza, che lotta per esprimersi» (Freud, 1899, pp. 498-99). La fusione dei due volti di Elisabeth e di Alma, infatti, mette in evidenza dei processi inconsci, quei meccanismi fondamentali del lavoro onirico che sono la condensazione (due volti diversi diventano uno solo) e lo spostamento (l'immagine sovrimpressa dei due volti non palesa il contenuto essenziale), e rappresentano quindi una metafora e una metonimia. Processo metaforico perché il volto dell'una è dentro quello dell'altra, l'una sostituisce l'altra, e metonimico perché sono l'una accanto all'altra, l'una al posto dell'altra. Infatti il significato o meglio il senso, di tale fusione, è sovradeterminato, cioè non raggiungibile attraverso una significazione univoca, essendo diversamente centrato rispetto ai molteplici sensi a cui lo spettatore può attingere, in particolare a quello più importante: la rappresentazione del volto materno, ma soprattutto di una figura materna che rifiuta la propria maternità e che si palesa sotto forma di effigie, di simulacro, e quindi inattingibile per l'esperienza concreta. Insomma una madre assente, come Anna, la madre di Johan, in *Il silenzio*, madre provocatrice e sfuggente, sempre all'inseguimento di un Eros che non riesce mai a soddisfarla.

Il nuovo volto che si crea attraverso la sovrimpressione dei due volti, è una formazione fantasmatica e sostitutiva, è un frammento, un'allusione e un'abbreviazione (come ci insegna Freud a proposito della condensazione nel sogno) e in luogo del "materiale autentico" vi sono modificazioni e approssimazioni, secondo le leggi dello spostamento. In tale forma frammentata e allusiva vi sono contenuti gran parte di quelli che potremmo definire i "pensieri latenti" del film, ma deformati e mascherati come in un sogno. L'elemento comune inoltre viene creato in due modi diversi: attraverso la sovrimpressione prima, e grazie a un fotomontaggio dopo.

Sempre ne *L'interpretazione dei sogni* Freud scrive:

> Il viso che vedo in sogno è, nello stesso tempo, quello del mio amico R. e quello di mio zio. È come una fotografia sovrapposta di Galton, che per stabilire somiglianze familiari faceva fotografare più visi sulla stessa lastra» (*Ivi*, p. 135).

E a proposito dell'interpretazione del sogno cosiddetto dell'*iniezione a Irma*:

> non ho unito tratti propri dell'uno con tratti dell'altro, sottraendo così certi tratti all'immagine mnestica di ciascuno, ma ho applicato il procedimento in base al quale Galton ottiene i suoi ritratti di famiglia, proiettando le due immagini una sopra l'altra, per cui i tratti comuni spiccano più netti, mentre quelli che non concordano si cancellano a vicenda e risultano nel quadro indistinti. [...] La produzione di persone collettive e persone miste è uno dei principali mezzi di lavoro della condensazione onirica (*Ivi*, p. 271).

In un altro lavoro sul sogno del 1925, così scrive:

> Si rende necessario un elemento comune – o più di un elemento comune – in tutte le componenti. Il lavoro onirico procede quindi come Francis Galton nella preparazione delle sue fotografie di famiglia. Esso fa coincidere le varie componenti, sovrapponendole le une alle altre; [...] così l'elemento comune risulta nitidamente (Freud, 1925, p. 19).

Per ben tre volte quindi Freud paragona il lavoro di condensazione a un meccanismo della fotografia, che verrà poi ripreso dal cinema. La sovrimpressione, infatti, nel cinema analogico, quindi fino alla fine degli anni novanta del Novecento, è un effetto speciale che si otteneva sia in ripresa, con una duplice esposizione della pellicola, oppure, con maggiore precisione e dettaglio in truka, utilizzata per ottenere effetti fantasmatici. Ad esempio il film più amato e ammirato da Bergman, *Körkarlen* (*Il carretto fantasma*, 1921), di Viktor Sjöström, è basato sull'uso della sovrimpressione, quando l'anima del protagonista, David Holm, si stacca dal suo corpo morto. Cinema e sogno uniti quindi per sempre nella teoria del fondatore della psicoanalisi, checché ne dicesse Freud, del tutto scettico nei confronti della possibilità del cinema di pervenire a un sufficiente grado di astrazione[2]. E nel farlo (in qualche modo a sua insaputa) Freud cita quell'eccentrico scienziato che fu Francis Galton, il quale sovrapponeva i volti, raggruppandoli per genere e tipicità, oltre che per familiarità, cercando di coglierne l'essenza e mettendo in luce la possibilità – era l'auspicio dello scienziato inglese – della formazione "oggettiva" di immagini mentali e di concetti astratti[3]. Anche Christian Metz, il teorico francese della teoria psicoanalitica del cinema, nel suo libro *Le signifiant imaginaire*, parla delle forme di punteggiatura del

[2] Cfr. la ricostruzione del carteggio tra Freud e Karl Abraham in Salina, 1979.
[3] Cfr. Morini, 2010, pp. 5-17, a cui sono debitrice per la conoscenza dei testi di Galton.

linguaggio cinematografico, in particolare della sovrimpressione e della dissolvenza incrociata, sostenendo che «non sono privi di rapporto con la condensazione e lo spostamento» (Metz, 1977, pp. 135).

A questo punto, messe in luce analogie, paragoni e vicinanze, ritorniamo a *Persona*, sempre facendoci guidare dalla teoria freudiana. La prima domanda che potremmo porci è la seguente: quali sono gli elementi comuni tra Elisabeth e Alma?

Si assomigliano fisicamente: Bergman aveva scelto Liv Ullmann, allora attrice quasi esordiente, proprio per la sua somiglianza con Bibi Andersson. Sono quindi sovrapposte perché hanno già, come voleva Galton, degli elementi comuni: due volti femminili di donne nordiche, giovani, bionde, con gli occhi azzurri e i lineamenti regolari. Il primo motivo che si evidenzia e che verrà portato avanti durante il film è quindi il *tema del doppio*. Alma si identifica a tal punto con Elisabeth da diventare lei o da pensare di essere diventata lei (nella scena con il marito di Elisabeth), fino ad arrivare al momento del vampirismo, in cui è Elisabeth a succhiare il sangue dal braccio di Alma. Scrive Bergman: «È se stessa che lei impara a conoscere. L'infermiera Alma cerca di trovare se stessa attraverso la signora Vogler» (1990, p. 48).

Il secondo motivo è il *tema della maschera*. Entrambe portano una maschera (da cui il titolo *Persona*, che in latino significa maschera), metafora e tema ricorrente in tutto il cinema di Bergman, per il quale essere una persona significa ineluttabilmente portare una maschera.

> Credo di essere quello che se l'è cavata più a buon mercato educando me stesso alla menzogna. Foggiai una personalità esteriore che aveva ben poco a che fare con il mio vero io. Non riuscendo a tenere separate la mia maschera e la mia persona, ne risentii il danno fin nella vita e nella creatività dell'età adulta (Bergman, 1987, pp. 14-15).

L'una, Elisabeth, rifiuta questo assunto: nel suo desiderio di autenticità vorrebbe essere e non apparire, e viene mostrata per la prima volta allo spettatore nel suo ruolo di attrice, nel momento in cui sul palcoscenico di un teatro, pesantemente truccata (la maschera appunto), sta impersonando il ruolo dell'Elettra di Sofocle, e improvvisamente si blocca. Elisabeth non vuole più recitare, soprattutto non vuole più recitare nella vita. «Lei non parla, rifiuta la propria voce. Non vuole essere falsa. *Quando si sanguina, ci si sente disgustosi, e allora non si recita*» (Bergman, 1990, p. 47). Da allora non parlerà più e la psichiatra che la segue le affianca l'infermiera Alma, che dovrà prendersi cura di lei durante il soggiorno in un'isola.

L'altra, Alma, vorrebbe apparire come non è. Offre di sé un carattere premuroso, attivo, al servizio degli altri e condiscendente, si mostra desiderosa di avere una famiglia e dei figli, ma le sue idee non coincidono con le sue azioni e le sue dichiarazioni di intenti, in un profluvio di chiacchiere, riguardano più un'apparenza

esteriore che una realtà effettiva. «Un giorno scoprii che una di loro era muta come me. L'altra era loquace, premurosa e sollecita come me» (Bergman, 1987, p. 187). Simili e opposte, unite però in un'unica *persona*, in un'unica *maschera* (quella dei due volti sovrimpressi).
Infine il terzo tema comune ad entrambe è il *rifiuto della maternità*, assunto fondamentale che tiene tutto unito e grazie al quale possiamo interpretare meglio anche l'incipit. Elisabeth ha avuto un bambino che non voleva e che non ama, mentre Alma ha abortito, come racconta lei stessa. E la questione della maternità rifiutata è vista sia dalla parte della madre, o meglio di entrambe le madri, che dalla parte del figlio. Elisabeth e Alma sono quindi simili anche nel loro rifiuto del bambino, ambedue madri mancate. È tale similitudine che giustifica gli altri temi, così come motiva l'immagine che appare al bambino del volto sovrapposto delle due figure femminili, di *due madri* che non vogliono esserlo. Nella condensazione e nello spostamento presenti nella fusione dei due volti troviamo dunque mascherati e deformati tutti e tre i temi che uniscono le due donne e che riguardano i pensieri latenti o sotterranei del film: il doppio, la maschera e il rifiuto della maternità.
Nella scena del doppio monologo, Alma lancia una serie di accuse a Elisabeth: di non aver mai voluto e amato il figlio, accettato solo per convenienza, e di aver desiderato che morisse. Questo atto di accusa viene filmato da Bergman due volte: la prima in cui la macchina da presa è fissa sul volto di Elisabeth, tagliato in due dalla luce, mentre ascolta, e una seconda volta in cui la mdp è fissa sul volto di Alma, mentre parla, anch'esso tagliato in due dalla luce. Alla fine di questa scena le due parti del volto illuminate verranno ricomposte in un fotomontaggio. Come rileva Nick Browne

> Alma nega enfaticamente di condividere i sentimenti di Elisabeth, sostenendo al contrario: "Vorrei aver... io amo...non ho...". Ciò che è rimosso (le pause ne sono le tracce), è la menzione del bambino [...]. La negazione in quanto difesa prende la forma della proiezione: vedersi nell'altro, ma rifiutarsi di riconoscere il tratto comune (1981, pp. 201-202).

Tale verità stabilisce anche la loro identità, il loro essere simili, materializzata nel fotomontaggio delle due metà dei volti: quella che Alma individuava come una banale somiglianza fisica diventa invece una somiglianza morale di carattere tragico. Scrive sempre Browne:

> Attraverso un procedimento tecnico, letto come una forma di condensazione – figura abbastanza simile all'immagine combinata delle due madri nell'analisi di

Freud di *Sant'Anna, la Vergine e il bambino*[4] – il film afferma un'identificazione stretta ma inconscia: il bambino appartiene ad entrambe.

Alma nel corso del film ha uno scambio di personalità con Elisabeth, la incorpora, la introietta e nello stesso tempo la vuole espellere. Se nel rapporto-conflitto tra Alma ed Elisabeth, Alma diventa il doppio di Elisabeth, Elisabeth a sua volta vampirizza Alma. Altri due momenti di carattere onirico del film riportano al tema del doppio e della maschera attraverso l'identificazione speculare (quando le due donne di notte confrontano la somiglianza dei loro volti davanti a uno specchio, che in realtà è la macchina da presa) e tramite lo scambio di personalità (quando all'arrivo del signor Vogler nell'isola, lui scambia Alma per Elisabeth e Alma gli parla come se fosse Elisabeth, mentre la moglie in silenzio e con un volto neutro e imperscrutabile segue il loro dialogo).
Simultaneità, uguaglianza e intimità sono quindi le caratteristiche che per ben cinque volte (sovrimpressione, fotomontaggio, identificazione speculare e scambio di personalità) mettono in corrispondenza ed in unione i due volti di Elisabeth e di Alma, rendendoli quasi o del tutto indistinguibili. Complementarità visiva che travalica non solo la linearità ed eventuale causalità del racconto, ma anche i contenuti o i temi di volta in volta suggeriti, e che invece sottolinea l'inestricabilità di queste immagini, di questi significanti in parte misteriosi ed enigmatici, ma che pur tuttavia conducono verso un'unica direzione, quella di una trama inconscia, che riguarda –secondo questa mia interpretazione – la soggettività dell'autore.
Riprendiamo a questo punto i tre temi che avvicinano le due donne: il doppio, la maschera e il rifiuto della maternità. Quello che è più rilevante è che queste tematiche diventano idee formali. Idee formali che sono scelte di regia e di scrittura, intrecciate, direi addirittura imbrigliate tra di loro: il tema del doppio si riverbera nel raddoppiamento del film in quanto oggetto; il tema della maschera nei processi di identificazione e di proiezione e il rifiuto della maternità nella messa in scena del dispositivo. Scelte di poetica e di estetica che mettono in grado lo spettatore, come scrive Ejzenštejn, di «ripercorrere il tragitto creativo già eseguito dall'autore nel dar forma alle immagini» e di rivivere «il processo dinamico della genesi e della formazione dell'immagine così come l'ha concepito l'autore» (Ejzenštejn, 1923, p. 105).
Il tema del doppio diventa il film che, come oggetto, si raddoppia: il dispositivo viene messo in scena due volte[5], all'inizio e alla fine; i due volti di Elisabeth e di Alma si compongono in un unico volto e per due volte; le due donne hanno una doppia

[4] L'analisi di Freud si trova in *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, 1910.
[5] La messa in scena del dispositivo avviene in realtà quattro volte, ma le altre due (strappo della pellicola e visione del set) sono diverse. Solo il prologo e il finale rappresentano l'uno il doppio dell'altro, anche se rovesciati, nel senso che all'inizio la pellicola si avvia, nel finale si esaurisce.

identità, quella vera e quella coperta e simulata da una maschera; la scena duplice – nel senso che può appartenere a tutte e due le donne – dell'incontro con il marito di Elisabeth; infine il monologo di Alma che viene filmato due volte.
Il tema della maschera si ritrova nei processi di identificazione e di proiezione tra Elisabeth e Alma e dello spettatore nei confronti di queste due figure femminili. Elisabeth e Alma ripetono tra di loro il continuo e duplice movimento dello spettatore nei confronti del film: da una parte una temporanea perdita dell'Io (così come Alma diventa Elisabeth, nello stesso modo lo spettatore diventa il personaggio del film che sta vedendo); dall'altra un contemporaneo ed effimero potenziamento in un Io ideale (Alma che, come lo spettatore, si identifica in Elisabeth, grande attrice, donna raffinata e di successo). È proprio il silenzio di Elisabeth d'altronde – in questa situazione terapeutica rovesciata, in cui è la psicoanalista-infermiera (Alma) a parlare e la paziente (Elisabeth) a rimanere in silenzio – a generare in Alma un vero e proprio transfert.
Ma nello spettatore – e tra Alma ed Elisabeth – non sono solo attivati processi di *identificazione*, bensì anche quelli di *proiezione*, attribuendo ai personaggi sentimenti, desideri e paure che gli appartengono o che rifiuta di riconoscere come propri, imputando all'altro le proprie pulsioni. Esattamente come Alma, che riversa i propri desideri di donna e di moglie nell'incontro e nell'amplesso con il marito di Elisabeth[6]; o che accusa Elisabeth di aver desiderato che il figlio fosse morto, mentre è lei ad aver abortito.
Il tema del rifiuto della maternità, oltre a scorrere lungo tutto il film, è raffigurato – come già abbiamo detto parlando dell'incipit – attraverso la messa in scena del dispositivo e la fusione dei due volti di Alma ed Elisabeth, dispositivo e fusione dei due volti che hanno a che fare anche con il tema del doppio e della maschera.
Inoltre la messa in scena del dispositivo riappare, in modo diverso – a metà circa del film – quando il conflitto tra le due donne esplode. Esso viene infatti affidato al dispositivo stesso, alla pellicola che prima si rompe e si brucia, per poi ricomporsi, ma fuori fuoco e in *ralenti*, esprimendo così da una parte l'impossibilità di resistere alla tensione tra le due donne e dall'altra partecipando a quello che sta avvenendo tra di loro. La drammaturgia del film e il conflitto tra i due personaggi femminili si rispecchiano in quella che potremmo chiamare la "drammaturgia" della pellicola. L'idea formale dello strappo e ricostituzione della pellicola ingloba e riprende la narrazione drammatica.

[6] Personaggio, questo marito, che si perde nel vuoto e sparisce nel nulla da cui è venuto, lasciando lo spettatore ambiguamente sospeso rispetto alla sua possibilità di essere un vedente: all'inizio infatti appare con degli occhiali scuri e sembra non poter distinguere Elisabeth da Alma. Ma, come sottolinea Susan Sontag, il regime di realtà e di realismo di questa scena non è evidente né decidibile. Cfr. l'analisi di questa scena e del gioco dei primi piani in Aumont, 2003, pp. 170-176.

Persona quindi, in quanto oggetto film, in quanto pellicola che scorre, non solo all'inizio nasce (con l'avvio della pellicola) e alla fine muore (con la fine della pellicola), ma più esattamente nasce, cresce (con lo svolgersi del film), *soffre* (con la pellicola che si rompe e si brucia) e muore. Come ogni essere umano.

Perché *Persona* è un film estremamente riuscito nel suo assunto estremistico? Perché la messa in scena del dispositivo e l'autoriflessività (l'incipit, lo strappo della pellicola, l'immagine doppia, l'identificazione speculare, il finale etc.) si integrano profondamente con l'insieme del testo. *Persona* riconduce continuamente lo spettatore a se stesso: è autoriflessivo sia dal punto di vista enunciativo, del linguaggio, sia dal punto di vista dello spettatore. Elisabeth che guarda e ascolta, muta, non è forse il vicario di una sorta di "spettatore interno al film", il suo prolungamento, dato che nella diegesi occupa la sua stessa posizione?

Il film e i personaggi – immersi in una situazione onirica – oltre a forme di identificazione e di proiezione, esibiscono aspetti di feticismo, di voyeurismo e di vampirismo pur di supplire, di superare una situazione di separazione e di perdita – ineluttabilmente segnata dall'immagine iniziale dell'adolescente e dello schermo – che però, come ci hanno spiegato Freud e Lacan, è strutturale al soggetto e non è colmabile. E infatti il film non lo fa, al contrario del cinema classico hollywoodiano, oggetto consolatorio e nostalgico di un effimero appagamento del desiderio.

L'onirismo del film d'altronde è segnato in modo puntuale dal fatto che vediamo Alma risvegliarsi due volte, a circa metà del film e verso la fine, creando una vertigine nello spettatore che, in entrambi i casi, può essere indotto a pensare che sia tutto un sogno di Alma; così come l'alter ego autoriale, l'adolescente dell'incipit e del finale, può indurre lo spettatore a credere che ciò che vede sia una sua riformulazione fantastica.

L'elemento comune velato (il rifiuto della maternità, che porta all'unione dei due volti delle protagoniste), che soltanto un'attenta visione del film può svelare, raggiunge però lo spettatore senza bisogno di decifrazioni, di ermeneutiche, è un'immagine talmente evocativa, che provoca, anche se non dischiusa, una percezione indelebile, un'emozione che non può essere dimenticata, sebbene tenda a rimanere non del tutto compresa o aperta a infinite interpretazioni. Così come alcune immagini dei nostri sogni ci colpiscono e ci catturano, senza sapere che cosa vogliano dire (anche se in realtà lo sappiamo[7]), allo stesso modo ciò che non può essere detto con le parole e si esprime solo attraverso le immagini, come in *Persona*, anche lo spettatore non sa cosa voglia dire.

Dietro il personaggio "onirico" di questa madre-non madre, per condensazione e spostamento si dovrebbero nascondere più personaggi: la persona e la maschera, le

[7] Scrive Freud: «Io vi dico infatti che è effettivamente possibile, anzi molto probabile, che il sognatore sappia che cosa significa il suo sogno, *solo che non sa di saperlo e per questo crede di non saperlo*», (1915-17, p. 276).

due attrici e i personaggi che esse interpretano, entrambe simili nel rifiuto della maternità; e all'origine di questa madre-non madre si può supporre la madre vera e insieme immaginaria dell'autore-sognatore, Bergman.
C'è una verità del testo come esiste una verità del soggetto, verità che si può cogliere attraverso i sintomi, i sogni e gli atti mancati? Quello che sappiamo è che il flusso e riflusso perpetuo di scambio tra coscienza e inconscio percorre vie segrete e imperscrutabili, raccontandoci di una verità ermetica e inafferrabile, dato che un significante non esaurisce mai il suo significato: «il significante, come tale, non significa nulla», per cui «è capace di dare a ogni momento significazioni diverse» (Lacan, 1955-1956, p. 218), lasciando così al senso la sua parte di enigmaticità.
Nello stesso anno di *Persona*, 1966, Godard realizza *Deux ou trois choses que je sais d'elle*, altro importante film della modernità, due opere paragonabili per molti motivi: l'autocoscienza, il metacinema, la narrazione in prima persona, la presenza delle *voices over* rispettivamente di Bergman e di Godard, lo sguardo in macchina etc. (Cfr. Kawin, 1978). A proposito del film francese, seguendo pensieri e riflessioni dello stesso Godard, Eddy Buache dice: «Non c'è nient'altro che il fantasma del reale, solo il fantasma del reale» (Buache, Païni, 2006). Per il Godard degli anni sessanta infatti, quando si mette la macchina da presa davanti alla realtà, ci si trova di fronte a qualcosa che è già immagine, non ci sono più le cose in sé (come direbbe un filosofo analitico), ma solo dei segni, delle copie: fasulle, edulcorate, ibride, idealizzate o volgarizzate. Con *Due o tre cose che so di lei* si evidenzia per Godard l'impossibilità di riprendere la realtà, poiché ciò che si ritiene essere la realtà è già immagine: il mondo è diventato rappresentazione e il cinema non fa che aggiungersi a questa rappresentazione, creando nient'altro che nuove rappresentazioni. Se è vero allora che quel Godard del 1966 non può che cogliere «il fantasma del reale», Bergman invece, nello stesso periodo (ma lo farà in tutto il suo cinema), rispecchia "la realtà del fantasma", del suo fantasma.
Basta d'altronde avvertire la differenza con cui i due autori sono autoriflessivi e metacinematografici, e il modo in cui mostrano il dispositivo cinematografico, per cogliere l'antitesi tra le due poetiche: Godard lo fa per dire «questo è solo cinema» oppure «un film non è nient'altro che un film». Godard è brechtiano, gioca sugli «effetti di straniamento», Bergman non lo è. Il maestro svedese racconta i propri fantasmi, i propri «demoni» – come si diverte a chiamarli – le sue sono metafore ossessive, ripetizioni sintomatiche. Queste immagini che ritornano e che lo spettatore coglie come profondamente indicative di una soggettività che, mascherandosi e trasfigurandosi, si racconta in prima persona, possiamo chiamarle *images-écran* o immagini-tema, come sono indubbiamente i volti sovrapposti di Elisabeth e di Alma, sempre diversi nella loro ripetizione, ma che rimandano sempre allo stesso tema. In linguistica si chiamerebbero parole-tema. Con esse si è dilettato Ferdinand de Saussure, negli ultimi anni della sua vita, lavorando sugli anagrammi e sui paragrammi

dei poeti greci e latini. E scoprendo che il poeta utilizza i materiali fonici della cosiddetta parola-tema, mettendoli in gioco nella composizione letteraria attraverso scambi di lettere o di sillabe, raddoppiandola e rifrangendola, questa parola-tema, nella materialità di altre parole, e inducendo così letture sotterranee, intenzioni coscienti o inconsce[8]. Da questo punto di vista, in quanto studiosi di cinema e *cinéphiles*, possiamo però dire che la singola immagine ha indubbiamente una ricchezza infinita di rimandi e di slittamenti che le singole parole non hanno. Come diceva Metz, l'immagine è già un enunciato.

Il prologo di *Persona* può allora essere interpretato, tra le varie e possibili esegesi, anche come una forma inedita e criptica di autoritratto. La sperimentazione dell'incipit (così come di tutto il film) è ardita, anzi è riuscita in quanto la spregiudicatezza è totale: con quel pene eretto, quel *fallo*, che appare fulmineo, a guisa di significante-chiave, come a dire che il protagonista di questa storia di donne è lui, Bergman, un adolescente senza madre e un marito senza moglie. Un'aspirazione all'autoritratto, mediata da evidenti frammenti autobiografici, dove impera il fantasma del dispositivo, insieme a quello materno[9]. L'inizio del film infatti è dalla parte del figlio che si sente rifiutato, come si è sentito Bergman, che conclude così la sua autobiografia:

> Andai a cercare quello che la mamma aveva scritto sul suo diario segreto durante il luglio 1918... Nostro figlio è nato domenica mattina... È stato subito assalito da febbre alta e brutti attacchi diarroici. Sembra un piccolo scheletro con un nasone rosso fuoco ... Mamma dice che se il bambino muore... (1987, pp. 259-260).

E così in *Immagini*:

> Credevo di capire di essere stato un bambino non desiderato, cresciuto in un grembo freddo e generato in una crisi [...] fisica e psichica. Il diario di mia madre ha in seguito confermato questa mia impressione: mia madre era profondamente ambivalente nei suoi sentimenti verso il suo disgraziato, morente bambino (1990, p. 18).

La madre di Bergman, come Elisabeth e come Alma, ha desiderato che suo figlio morisse. Allo stesso modo, quando Alma dice ad Elisabeth che «in più le era capitata

[8] Cfr. Starobinski, 1971. Vedi anche de Saussure, 2013.

[9] Jörn Donner, critico, regista e produttore (tra l'altro di *Fanny e Alexander*) ha scritto: «Un giorno o l'altro [...] uno studioso competente sia sotto il profilo psicologico che biografico vorrà associare i sogni e gli incubi di Bergman (all'interno dei suoi film) alla realtà della sua vita vissuta, e scoprirà che i suoi film non sono altro che un'infinita autobiografia abilmente mascherata», (1995, p. 127).

la disgrazia che suo figlio l'amasse di un amore incredibile», sembra di ascoltare le parole con cui Bergman racconta il suo rapporto con la madre:

> Il mio cuore di quattro anni si consumava di un amore simile a quello di un cane. Il nostro rapporto, tuttavia, non era privo di difficoltà: la mia devozione la disturbava e la irritava, le mie dimostrazioni di affetto e i miei slanci impetuosi la inquietavano. Spesso mi mandava via con un tono di fredda ironia. Io piangevo di rabbia e di delusione. [...] A poco a poco compresi che la mia venerazione, ora mite ora furiosa, otteneva scarsi risultati. Cominciai così molto presto a cercare di individuare un comportamento che le fosse gradito e richiamasse la sua attenzione. Chi era malato suscitava subito la sua compassione. Siccome ero un bambino gracile e dagli eterni malanni, questa divenne una via, dolorosa, certo, ma infallibile, alla sua tenerezza. Le simulazioni venivano però immediatamente smascherate... e punite in modo esemplare. C'era un'altra via per ottenere la sua attenzione, più pericolosa (1987, p. 9).

La via più pericolosa era quella di fingere – spiega Bergman – indifferenza e arroganza. «Il mio problema più grave però era il non potere mai svelare il gioco, gettare la maschera e lasciarmi avvolgere da un amore corrisposto» (*Ibidem*).
Tutto si lega, tutto torna: il rifiuto della madre verso il figlio, la venerazione del figlio verso la madre, la messa in scena di simulate malattie da parte del piccolo Bergman, per attirare l'attenzione e l'amore della madre (il tema della maschera), le punizioni subite nell'infanzia e infine la lampada rossa e verde con cui si difende dalla paura quando viene rinchiuso in uno sgabuzzino per punizione, e che diventa il primo germe della sua ossessione-amore verso il dispositivo[10]. Tutto questo materiale autobiografico è riversato, in modo trasfigurato, come fanno i sogni, in *Persona*. Possiamo quindi dire che in questo film c'è tutta l'infanzia di Bergman. Con parole ormai diventate famose, e che si avvicinano a quelle di Godard citate all'inizio, così Bergman commenta: «Oggi sento che con *Persona* – e più tardi con *Sussurri e grida* – sono giunto al massimo a cui posso arrivare, e che in tutta libertà tocco segreti senza parole, che solo il cinema può mettere in risalto» (1990, p. 56).

[10] Racconta Bergman nella sua autobiografia: «C'era poi una sorta di punizione estemporanea che poteva essere molto sgradevole per un bambino tormentato dalla paura del buio, cioè l'imprigionamento, più o meno lungo in un particolare guardaroba [...]. Questa forma di castigo smise però di terrorizzarmi quando escogitai di nascondere in un angolo una lampada tascabile dalla luce rossa e verde. Se venivo rinchiuso tiravo fuori la lampada, dirigevo il fascio di luce contro la parete e m'immaginavo di essere al cinema» (1987, p. 14). Finché si può, i giochi illusori permettono alla realtà di non fare irruzione e ci salvano. Cfr. anche Albano, 2009, pp. 153-176.

Persona nasce da fatica, malattia, angoscia e depressione, ma viene girato nella più grande felicità[11], che forse ha permesso al maestro svedese la possibilità di veicolare, esorcizzandoli – ancora più che in altri film – fantasmi, desideri e conflitti attraverso delle *images-écran* che ci catturano, ci inquietano e ci sorprendono.

Bibliografia

Albano, L. (2009), *Ingmar Bergman Fanny e Alexander*, Lindau, Torino.

Aumont, J. (2003), *Ingmar Bergman: «Mes films sont l'explication de mes images»*, Cahiers du Cinéma, Paris.

Bergman, I. (1987), *Lanterna magica*, tr. it., Garzanti, Milano.

Id. (1990), *Immagini*, tr. it., Garzanti, Milano 1992.

Blackwell, M. J. (1986), *Persona. The Transcendent Image*, University of Illinois Press, Urban.

Björkman, S., Manns, T., Sima, J. (1973), *Le Cinéma selon Bergman*, Seghers, Paris.

Browne, N. (1981) *Persona de Bergman: dispositif/inconscient/spectateur*, in Chateau, D., Gardies, A., Jost, F. (a cura di), (1981), pp. 199-207.

Buache, F., Païni, D. (2006), *Il fantasma del reale*, negli extra dell'edizione DVD J.-L. Godard, *Due o tre cose che so di lei*, Ripley's Home Video 1967.

Chateau, D., Gardies, A., Jost, F. (a cura di) (1981), *Cinémas de la modernité. Films, Théories*, Éditions Klincksieck, Paris.

Chion, M. (1991) *L'audiovisione*, tr. it., Lindau, Torino 1997.

Costa, A. (2009a) *Persona*, in Id. (a cura di) (2009b).

Id. (a cura di) (2009b), *Ingmar Bergman*, Marsilio, Venezia, pp. 85-103.

Donner, J. (1995), *Il significato di Ingmar Bergman*, in Oliver, R. W. (1995), pp. 123-138.

Ejzenštejn, S. M. (1923) *Il Montaggio*, tr. it. a cura di P. Montani, Marsilio, Venezia, 1986.

[11] Come testimonia Bergman stesso in *Lanterna magica* e in *Immagini*. Il film viene quasi interamente girato nella sua amata isola, Fårö, con la sua troupe, il suo direttore della fotografia, Sven Nykvist, con cui aveva raggiunto un'intesa perfetta, due attrici dotate e disponibili, mentre lui e Liv Ullmann vengono «travolti dalla passione». «Il film si avvantaggiò naturalmente anche per il fatto che forti sentimenti privati si agitarono durante le riprese. Fu un periodo felice. Nonostante la fatica, sperimentai con la macchina da presa e con i collaboratori, che mi seguivano ovunque, una libertà illimitata», (Bergman, 1990, p. 53).

Freud, S. (1899), *L'interpretazione dei sogni*, in Id. (1967-1980), vol. 3.

Id. (1910), *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, in Id. (1967-1980), vol. 6.

Id. (1915-17), *Introduzione alla psicoanalisi*, in Id. (1967-1980), vol. 8.

Id. (1919), *Il perturbante*, in Id. (1967-1980), vol. 9.

Id. (1925), *Alcune aggiunte d'insieme alla "Interpretazione dei sogni"*, in Id. (1967-1980), vol. 10.

Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.

Galton, F. (1879a), *Generic Images*, in *Royal Institution of Great Britain, Weekly evening meeting*, Friday, April 25.

Id. (1879b), *Composite Portraits*, in *Journal of the Anthropological Institute*, vol. 8, pp. 132-144.

Godard, J.-L. (1998) *Histoire(s) du cinema*, tr. it., Cineteca di Bologna, Bologna 2010.

Id. (1985-1998), *Due o tre cose che so di me. Scritti*, tr. it., Minimum Fax, Roma 2007.

Lacan, J. (1955-56), *Il seminario. Libro III. Le psicosi*, tr. it., Einaudi, Torino 2010.

Metz, C. (1977), *Cinema e psicanalisi*, tr. it., Marsilio, Torino 2006.

Morini, S. (2010), *Francis Galton ou comment photographier une moyenne*, in *Mathematics and Social Sciences*, n. 189, pp. 5-17.

Oliver, R. W. (1995), *Ingmar Bergman. Il cinema, il teatro, i libri*, tr. it., Gremese, Roma 1999.

Ripa di Meana, G. (2006), *Frammenti per una teoria dell'inconscio*, Biblink, Roma.

Risset, J. (2014), *Les Instants les éclairs*, Gallimard, Paris.

Salina, F. (1979), *Immagine e fantasma. La psicoanalisi nel cinema di Weimar*, Kappa, Roma.

Saussure, F. de (2013) *Anagrammes homériques*, a cura di P.-Y. Testenoire, Lambert-Lucas, Limoges.

Sontag, S. (1967), *Persona*, in *Cinema e Film*, n. 4, pp. 389-397.

Starobinski, J. (1971), *Les Mots sous les mots. Les Anagrammes de Ferdinand de Saussure*, Gallimard, Paris.

Kawin, B. F. (1978), *Mindscreen. Bergman, Godard and First Person Film*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

L'inconscio, 100 anni dopo

Felice Cimatti

1. Premessa

L'ipotesi di questo lavoro è che il saggio di Freud sull'inconscio (1915) non sia tanto la descrizione del funzionamento della mente umana, bensì la trasposizione psichica di uno scontro politico; scontro in cui la psicoanalisi si schiera da subito contro la sua stessa invenzione, l'inconscio. Freud ci mostra il campo psichico come l'antica città greca, sempre sospesa fra l'onnipresente rischio della guerra civile e il bisogno di ricomporre il conflitto. In questo senso la psicoanalisi è intrinsecamente politica. L'eclissi contemporanea della psicoanalisi comincia proprio quando, invece di schierarsi dalla parte del più debole, il corpo attraversato dall'inconscio, si è schierata dalla parte del più forte, o presunto tale, l'Io e la coscienza, e l'ordine sociale incarnato dall'Io. Il futuro della psicoanalisi come pratica di libertà si gioca tutto intorno a questo posizionamento. Seguiremo questa ipotesi attraverso un commento analitico del saggio di Freud *L'inconscio* del 1915.

2. L'invenzione dell'inconscio

Fin dall'inizio l'inconscio è un estraneo. Per riconoscere la sua presenza "dentro" di noi, scrive Freud, occorre assumere nei propri stessi confronti la posizione – fra fiduciosa e scettica – che assumiamo verso la mente degli altri: «nel caso degli "altri" a noi più prossimi, gli uomini, la convinzione che essi abbiano una coscienza si fonda su una illazione, e non può possedere la certezza immediata della nostra coscienza personale» (Freud, 1915, pp. 52-53). Secondo Freud ogni essere umano – qui è rigorosamente cartesiano – è affatto certo di essere cosciente, di esistere come entità pensante ed autoriflessiva. Questa è l'unica certezza indubitabile della vita psichica (peraltro la scoperta dei neuroni specchio ha completamente ribaltato questa idea; cfr. Gallese, 2001). L'Io si sente sicuro solo per quanto riguarda sé stesso. A questo punto arriva la *psicoanalisi*, che sovverte anche quest'ultima certezza: la psicoanalisi, infatti, «non chiede altro che di applicare questo tipo di inferenza anche alla propria persona – procedimento per cui non esiste, per la verità, una inclinazione naturale» (Freud, 1915, p. 53). La psicoanalisi è fin dall'inizio una pratica in qualche modo *innaturale*, sospettosa, perché chiede a ciascuno di noi di considerarsi dall'esterno, di vedere *sé stessi* come se si vedesse un *estraneo*, un'*altra* persona:

> Se si procede così, bisogna dire: tutti gli atti e le manifestazioni che osservo in me e che non so come collegare con il resto della mia vita psichica devono essere giudicati come se appartenessero a qualcun altro e trovare la loro spiegazione in una vita psichica attribuita a questa altra persona. L'esperienza mostra che sappiamo interpretare molto bene negli altri (e cioè inserirli nel contesto psichico) quegli stessi atti a cui rifiutiamo invece di riconoscere l'esistenza psichica quando si tratta di noi stessi. Evidentemente qui la nostra ricerca urta contro un particolare ostacolo che la fa deviare dalla nostra persona impedendola di conoscerla esattamente (*ibidem*).

Questo passo, in realtà, è ambiguo. Freud ci ha appena detto che l'essere umano non ha alcuna «inclinazione naturale» né a vedere sé stesso come un estraneo, tantomeno a scoprire in sé stesso qualcosa che non gli appartiene (Nisbett, Wilson, 1977). Quindi non è vero la psicoanalisi aiuta a spiegare «tutti gli atti e le manifestazioni che osservo in me e che non so come collegare con il resto della mia vita psichica», al contrario, è la stessa psicoanalisi che induce gli esseri umani a sospettare di sé stessi (Ricoeur, 1965). Quegli «atti» e quelle «manifestazioni» le posso vedere come estranee alla mia coscienza solo perché ho adottato il particolare sguardo estraniante della psicoanalisi. La divisione della vita psichica in due parti, una conscia e una inconscia, *non* precede la psicoanalisi, al contrario, è la psicoanalisi ad averla istituita, una volta e per sempre. Freud invece presenta questa divisione come originaria, anche se un momento prima ci ha detto che questa consapevolezza ci risulta particolarmente difficile da accettare. È la psicoanalisi che ha diviso in due l'essere umano. L'inconscio *non* è una scoperta della psicoanalisi, è una *invenzione* della psicoanalisi.

Una donna vissuta prima del 1915, allora, non aveva inconscio? Per rispondere a questa domanda proviamo a farci una domanda diversa: un bambino di quattro anni, che ancora non abbia seguito un corso di catechismo e che viva in un ambiente non religioso, è un ateo? Evidentemente non ha senso rispondere che è un ateo. La donna vissuta prima del 1915 avrà avuto un apparato psichico complicato e complesso come quello degli esseri umani, ma non si sarà mai posta rispetto a sé stessa come chi sa (o crede) di ospitare al suo interno qualcosa come un inconscio. La struttura mentale di un corpo umano prima del 1915 è diversa da quella successiva a quella data perché l'invenzione dell'inconscio ha per sempre cambiato l'atteggiamento degli umani rispetto a sé stessi. La mente umana è ufficialmente divisa in due (almeno) dal 1915. Da quella data il problema terapeutico, e sociale, sollevato da questa straordinaria invenzione è: che fare dell'inconscio? E quindi, la domanda diventa: è possibile, è auspicabile, è realmente fattibile immaginare di riunificare ciò che la psicoanalisi ha diviso? Il *due* può diventare *uno*?

3. Politica della psicoanalisi

La psicoanalisi, una volta istituita la divisione fra coscienza e inconscio, si trasforma immediatamente in pratica politica, nel senso che la *politica* ha a che fare con il conflitto ed il controllo. È il tema della «*stasis*», della «guerra civile» che nasce «dall'interno della città» stessa (Loraux, 1997, p. 124). Freud – grande conoscitore della cultura e della storia greca (Tourney, 1965; Armstrong, 2006) – porta il conflitto dentro il campo psichico (il punto di vista topico è un punto di vista intrinsecamente politico: rapporti fra istanze/potenze fra loro costitutivamente conflittuali). La mente psicoanalitica è *sempre* dilaniata da una guerra civile. Seguiamo Aristotele, e poi vediamo come Freud si collochi esattamente sulla stessa linea:

> Dunque, nell'essere vivente, in primo luogo, è possibile cogliere, come diciamo, l'autorità del padrone e dell'uomo di stato perché l'anima domina il corpo con l'autorità del padrone, l'intelligenza domina l'appetito con l'autorità dell'uomo di stato o del re, ed è chiaro in questi casi che è naturale e giovevole per il corpo essere soggetto all'anima, per la parte affettiva all'intelligenza e alla parte fornita di ragione, mentre una condizione di parità o inversa è nociva a tutti. Ora gli stessi rapporti esistono tra gli uomini e gli altri animali: gli animali domestici sono per natura migliori dei selvatici e a questi tutti è giovevole essere soggetti all'uomo, perché in tal modo hanno la loro sicurezza. Così pure nelle relazioni del maschio e della femmina, l'uno è per natura superiore, l'altra inferiore, l'uno comanda, l'altra è comandata (Aristotele (1973a), I(A), 5, 1254b, 3-12).

Negli anni che precedono il 1915 un corpo umano era come le praterie del nord America prima dell'invenzione del filo spinato: uno spazio libero aperto ai movimenti naturali, degli animali e degli uomini. In questo tempo c'erano scontri e conflitti, naturalmente, ma scontri e conflitti *al di qua* della legge e della morale; chi vince o perde, infatti, vince o perde semplicemente perché più forte e più debole. Poi arriva la proprietà privata, i confini, lo sceriffo ed il fuori legge (il bandito è una invenzione del poliziotto; la volpe "ruba" le uova delle galline solo dal punto di vista dell'allevatore). Il problema del comando o del "giusto" non si pone in questo spazio originario prima della legge.

Lo stesso succede per il corpo umano dopo il 1915. Una volta che un «essere vivente» è stato internamente diviso, immediatamente si pone il problema di chi comanda. E qui torna di attualità lo sguardo lucido di Aristotele, primo pensatore della città e dei suoi conflitti. Chi comanda, allora, nella città? Per Aristotele la risposta è chiara: come il maschio comanda sulla donna e sugli animali, così l'anima comanda sul corpo. Esattamente lo stesso problema si pone in Freud, con la differenza che per

lui il primato dell'anima, cioè dell'Io, non è più così scontato e "naturale". Ma questo non toglie che il problema, una volta inventato l'inconscio, è come controllarlo:

> In generale un atto psichico attraversa due fasi, fra le quali è interpolata una sorta di controllo (censura). Nella prima fase l'atto è inconscio e appartiene al sistema *Inc*; se dopo averlo controllato la censura lo respinge, gli è vietato di passare alla seconda fase; si chiama allora "rimosso", ed è costretto a restare inconscio. Se invece supera il controllo, entra nella seconda fase e viene a fare parte del secondo sistema [...] *C* (Freud, 1915, p. 56).

Qui Freud, come nel passo citato in apertura, rovescia i termini della questione: così come nelle praterie del nord America prima del filo spinato non c'erano né legge né fuori legge, altrettanto vale per la mente umana. È il «controllo», cioè il filo spinato e la frontiera, che istituisce ciò su cui esercita quello stesso controllo, attraverso l'applicazione dell'etichetta «inconscio». Accade lo stesso per i cosiddetti clandestini che tutti i giorni provano ad attraversare il canale di Sicilia; quegli stessi esseri umani, *prima* dell'invenzione degli stati nazionali, sarebbero stati semplicemente degli esseri umani, ben accolti o no a seconda dei casi, ma senza altre qualificazioni. Oggi, invece, con l'invenzione delle frontiere e dei passaporti, sono "clandestini". Ma sono gli stessi corpi umani di sempre. Non sono loro ad essere cambiati; solo per il diritto internazionale possono esistere "clandestini". Questo vale anche per l'inconscio, lo stesso Freud è costretto indirettamente ad ammetterlo: «Come possiamo arrivare a conoscere l'inconscio? Naturalmente lo conosciamo soltanto in forma conscia, dopo che si è trasformato o tradotto in qualcosa di conscio» (*ivi*, p. 49). Come il clandestino non esiste di per sé, me solo per la Legge, così l'inconscio esiste solo per il conscio, ossia per la «*censura*».

L'inconscio è una invenzione della censura e dell'Io, cioè della psicoanalisi. In questa nuova situazione l'inconscio, come il clandestino che arriva dalla Libia, può essere respinto – è evidente l'analogia con i «respingimenti» in mare – a insindacabile giudizio della istanza di «controllo (*censura*)». Se invece supera questo controllo, come gli «animali domestici» rispetto a quelli «selvatici» per Aristotele, allora avrà accesso al mondo della coscienza, altrimenti verrà «rimosso», cioè appunto respinto. Il punto decisivo di questo regime intrinsecamente politico della psicoanalisi, è quello della frontiera, del «controllo». Se un contenuto psichico passa il filtro preventivo della «*censura*», allora è potenzialmente «capace di diventare cosciente»: il cosiddetto «preconscio» è questo stato intermedio, in cui si gode di alcuni diritti psichici ma non ancora di tutti (Freud, 1915, p. 56): «per ora basti la constatazione che il sistema *Prec* condivide la proprietà del sistema *C*, e che la rigida censura esercita il suo ufficio nel punto di transizione dall'*Inc* al *Prec* (o *C*)» (*ibidem*). La distinzione fra coscienza ed inconscio incarna allora una considerazione politica della vita psichica: l'inconscio –

come i bufali nelle praterie del nord America che premono contro il filo spinato, cioè contro qualcosa che nel loro mondo non era mai esistito e di cui non riescono a comprendere la natura – preme per entrare nel sistema *C*, quello che ha il massimo dei diritti e della considerazione. È la divisione fra coscienza e inconscio che istituisce il conflitto, non il contrario.

4. L'inconscio come clandestino

Cosa è, giuridicamente, un "clandestino"? Di per sé è un corpo umano, di un certo genere (forse), che parla una lingua, probabilmente ha un credo religioso, giovane o vecchio, malato o sano, scuro di pelle oppure no. Tutto questo, di fronte alla Legge, non conta. Vale solo il fatto che ha provato ad attraversare i confini nazionali (anche se questi fisicamente non ci sono, perché non c'è filo spinato sulla superficie del mare) senza averne avuto prima l'autorizzazione, ossia senza regolare "permesso di soggiorno". Un "clandestino" non è qualcosa di definito, da un punto di vista logico è esattamente il *contrario* del cittadino. Quello che conta, del "clandestino", non è quello che positivamente è, bensì quello che *non* è. Questa condizione logico/giuridica è una diretta conseguenza del fatto che prima viene definita la persona dotata di "cittadinanza", poi il suo contrario. È il cittadino che inventa il clandestino, così come è la coscienza che inventa e quindi definisce l'inconscio come appunto il proprio contrario. Lo mostra chiaramente l'elenco delle caratteristiche dell'inconscio secondo Freud:

> Il nucleo dell'*Inc* è costituito da rappresentanze pulsionali che aspirano a scaricare il proprio investimento, dunque da moti di desiderio. Questi moti pulsionali sono fra loro coordinati, esistono gli uni accanto agli altri senza influenzarsi, e non si pongono in contraddizione reciproca. Se sono attivati contemporaneamente due moti di desiderio le cui mete non possono non apparirci incompatibili, questi due impulsi non si riducono né si elidono a vicenda, ma procedono insieme alla formazione di una meta intermedia, di un compromesso. In questo sistema non esiste la negazione, né il dubbio, né livelli diversi di certezza. Tutto ciò viene introdotto solo dal lavoro della censura fra l'*Inc* e il *Prec*. La negazione è un sostituto della rimozione ad un più alto livello. Nell'*Inc* ci sono solo contenuti forniti di un investimento più o meno forte (*ivi*, p. 70).

L'inconscio è costituito da «moti di desiderio»; come, ad esempio, il bufalo assetato che non capisce perché non possa più bere, come ha sempre fatto, e come hanno fatto da millenni i suoi progenitori, nel ruscello che scorge al di là del filo spinato; come il clandestino che non capisce perché non può scappare da un luogo dove

muore di fame e in ogni momento rischia la vita. I «moti di desiderio» sono innescati proprio dal divieto di esaudirli: si desidera ciò che si non si può avere, pur essendo più o meno direttamente a portata di mano. Il campo del desiderio, l'inconscio, non è organizzato nello stesso modo in cui è organizzato il campo della coscienza. L'incompatibilità fra i moti di desiderio appare solo dalla prospettiva della coscienza (La "clandestinità" del clandestino la può vedere solo il poliziotto o il giudice, in natura *non esiste*). Nell'inconscio non c'è l'operazione logica della negazione, che non è che la forma evoluta della «rimozione».

Il tema della negazione merita una riflessione particolare (Virno, 2013; Cimatti, 2015). I «moti di desiderio» sono diretti verso ciò che si desidera, che è più o meno direttamente in vista: l'acqua per il bufalo, le coste per chi scappa dalla guerra. Il desiderio è il concavo di un convesso, ciò che si desidera. La negazione è esattamente quell'operazione della coscienza che si frappone fra desiderio e oggetto del desiderio. La rimozione, in fondo, è la meta-regola della coscienza: *non desiderare*. Di fatto la coscienza *coincide* con questo *non desiderare*. Si tratta infatti della regola sovraordinata a tutte le regole (divieti) particolari: laddove il desiderio, come il bufalo nella prateria, corre libero e ottuso (in realtà il bufalo, e l'animalità in genere, è un *desiderio in movimento*; cfr. Cimatti, 2013), la «censura» di volta in volta stabilisce quale desiderio è lecito, e fino a che punto, e quale, invece, è del tutto inaccettabile. Per questa ragione, in generale, la meta-regola è *non desiderare*: «il 'non' indica il *distacco* dell'attività linguistica dall'ambiente e dalle pulsioni psichiche, o, con più enfasi, la non identità tra pensiero ed essere: l'enunciato *non* è il fatto di cui parla, l'enunciato *non* coincide con lo stimolo emotivo che lo precede o l'accompagna» (Virno, 2013, p. 89). Il "non" è il rappresentante logico del filo spinato nella prateria. I «moti di desiderio» dell'inconscio non sono di per sé disorganizzati; quella che sembra – dal punto di vista della coscienza – disorganizzazione, è solo una organizzazione che la coscienza non comprende. I movimenti dei bufali nella prateria, o di un stormo di storni sul cielo di Roma, sono organizzati in un modo che la coscienza può solo ammirare, o temere, ma non comprendere. E non perché la loro organizzazione sia particolarmente complessa, al contrario, perché *Coscienza* vuol dire appunto: non essere in grado di capire il movimento dei bufali nella prateria. L'inconscio è incomprensibile perché è ciò che la coscienza ha allontanato da sé, è ciò che la coscienza non è e non vuole (ossia ha paura di) essere:

> Le intensità degli investimenti sono di gran lunga più mobili [nell'Inc]. Una rappresentazione può cedere tutto l'ammontare del proprio investimento a un'altra rappresentazione, attraverso il processo di *spostamento*; oppure può appropriarsi di tutto l'investimento di parecchie rappresentazioni, attraverso il processo di *condensazione*. [...] questi due processi [sono] ciò che contraddistingue il cosiddetto *processo psichico primario*. Nel sistema *Prec* domina invece il *processo secondario*. Quando a un processo primario è

> consentito esplicarsi in relazione a elementi del sistema *Prec*, esso appare "comico" e suscita il riso (Freud, 1915, pp. 70-71).

Si pensi proprio al movimento degli storni nel cielo, alle forme mobili e sempre variabili che lo stormo compone nel cielo. Un gruppo di storni isolato cambia direzione risuonando al movimento di uno stormo più grande (*spostamento*); più stormi si fondono per formare uno stormo immenso, che oscura il cielo (*condensazione*). In realtà, come abbiamo appena notato, questo processo – di per sé – non è né primario né secondario. È il movimento degli storni nel cielo. È solo con la comparsa della rimozione, della coscienza, della negazione che questo movimento diventa incomprensibile. In realtà il primo processo psichico è quello della coscienza, che espelle da sé tutto ciò in cui non si riconosce. È la coscienza il processo psichico primario, mentre l'inconscio è quello secondario, come l'altro dalla coscienza:

> I processi del sistema *Inc* sono *atemporali*, e cioè non sono ordinati temporalmente, non sono alterati dallo scorrere del tempo, non hanno, insomma, alcun rapporto con il tempo. Anche la relazione temporale è legata al lavoro del processo *C*. Parimenti, i processi *inc* non tengono in considerazione neppure la *realtà*. Sono soggetti al principio di piacere; il loro destino dipende soltanto dalla loro forza e dal fatto che soddisfino o meno alle richieste del meccanismo che regola il rapporto piacere-dispiacere.
> Riassumiamo: *assenza di reciproca contraddizione*, *processo primario* (mobilità degli investimenti), *atemporalità* e *sostituzione della realtà esterna con la realtà psichica* sono i caratteri che possiamo aspettarci di riscontrare nei processi appartenenti al sistema Inc (*ivi*, p. 71).

Anche in questo caso, «*atemporale*» vuol dire che la temporalità della prateria *non* è quella della coscienza e della rimozione, non vuol dire assenza radicale di temporalità. Vale lo stesso per la «*sostituzione della realtà esterna con la realtà psichica*»; in realtà gli storni non sono né nella realtà esterna né in quella psichica, perché vivono *al di qua* di questa distinzione (gli storni vivono ancora negli anni precedenti il 1915). Gli storni sono i clandestini del pensiero cosciente, che letteralmente non riesce a pensare il loro movimento se non come disordine o come algoritmo (come se non fossero animali bensì automi; cfr. Ballerini *et al.* 2008). La vita *in quanto* vita, cioè né come caos (che equivale alla morte) né come automatismo (quindi non vita), è impensabile. La coscienza, come acutamente notava Matte Blanco, *è* proprio questa impossibilità:

> Per la sua natura, la coscienza o il modo di essere asimmetrico, quando funziona pienamente, non può focalizzare più di una cosa alla volta. Deve

> separare una cosa da quella vicina. Il modo di essere simmetrico, invece, è, per sua natura, onnicomprensivo, identifica l'individuo con la classe cosicché tutti gli individui diventano identici l'uno all'altro e alla classe. La coscienza, al contrario, quando è confrontata con un'intera classe può considerarla solo in due modi: focalizzando i limiti (o definizione) della classe, cioè, quelle determinate proprietà che la caratterizzano e la distinguono dalle altre classi o concentrandosi sugli individui che formano la classe. [...] Nessuna meraviglia, quindi, se una classe intera, captata simmetricamente, non può entrare nella coscienza: glielo impedisce la natura della coscienza (Matte Blanco, 1975, p. 109).

L'unico modo per accogliere il clandestino è trasformarlo in qualcosa che la coscienza può pensare e quindi tollerare, appunto perché «in sé e per sé i processi inconsci sono inconoscibili, sono anzi incapaci di esistenza, poiché al sistema *Inc* si sovrappone assai per tempo il sistema *Prec*, che ha avocato a sé l'accesso alla coscienza e alla motilità» (Freud, 1915, p. 71). Qui Freud finalmente è esplicito: senza coscienza, di fatto, i fenomeni classificati come inconsci «sono incapaci di esistenza». Appunto, esistono solo dal punto di vista della coscienza.

5. Che fare dell'inconscio?

Una volta che l'inconscio è stato inventato, diventa subito un problema, perché per la sua stessa origine – come scarto e altro dalla e della coscienza – deve essere organizzato e controllato. Con le parole di Deleuze:

> Il fatto è che la psicoanalisi parla parecchio dell'inconscio, essa stessa l'ha scoperto. Ma poi, in pratica, è sempre per ridurlo, distruggerlo, scongiurarlo. L'inconscio viene visto come un negativo, il nemico. [...] Bisogna sempre che ci sia qualcosa che rimandi a qualcos'altro, metafora o metonimia (Deleuze, 1996, pp. 85-86).

Ecco quindi la questione politica: chi comanda, nel campo della psiche? Freud non ha dubbi, ovviamente: anche se «*l'Io non è padrone in casa propria*» (Freud, 1917, p. 663) la tecnica psicoanalitica ha lo scopo di provare ad aiutarlo a riprendere il controllo di quella che, comunque, è e rimane casa *sua*: «al sistema *Prec* spetta la funzione di rendere possibile la comunicazione fra i diversi contenuti delle rappresentazioni in modo che possano influenzarsi a vicenda; esso ha il compito sia di dare loro un ordine cronologico, sia di introdurre una o più censure nonché l'esame di realtà e il principio di realtà» (Freud, 1915, p. 72). L'esempio degli storni può esserci utile ancora una volta: il loro movimento nel cielo, né libero né costretto

(la coppia libertà/necessità vale solo per la coscienza, non si applica al di qua della sua apparizione), non è regolato dal tempo cronologico, né sembra rispondere ad una particolare motivazione (il «principio di realtà» di cui parla Freud, cioè il cartellino degli impiegati, la settimana lavorativa, la *mission* dell'azienda e così via). Gli storni volano, formano uno stormo mobile e variabile, e questo sembra essere tutto. L'arrivo della coscienza, invece, significa imporre a questo movimento un senso determinato, così come una precisa collocazione temporale e spaziale. Quel volo *deve* essere organizzato, appunto. La coscienza ammette quel volo, ma solo a condizione di poterlo rendere accettabile per il «principio di realtà».
Su questo punto Freud è assolutamente esplicito. L'inconscio, che ricordiamo è fatto di «moti di desiderio», è mobile, non sa che farsene delle frontiere e del filo spinato: «l'*Inc* è [...] vivo, capace di sviluppo [...] si prolunga in quelle che abbiamo chiamato le sue propaggini, [...] si lascia condizionare dalle vicende dell'esistenza, [...] influenza costantemente il *Prec* e [...] è persino soggetto, a sua volta, all'influenza del Prec» (*ivi*, p. 74). Non stupisce la vivacità dell'inconscio, che è come una volpe che vuole entrare nel pollaio, o come una formica che cerca lo zucchero in cucina, o un desiderio che non smette di desiderare. Ora, la domanda è che faccia, la coscienza, di queste «propaggini». Qui scopriamo il Freud più duro, segnato da un realismo spietato. Ci sono due tipi di «propaggini di moti pulsionali *inc*»: ci sono quelle che sono «altamente organizzate, non contraddittorie, [che] hanno utilizzato tutte le acquisizioni del sistema *C*» (*ibidem*). Si tratta di propaggini ormai inoffensive, e infatti «il nostro giudizio potrebbe difficilmente distinguerle dalle formazioni di questo sistema [*C*]» (*ibidem*). Le «propaggini» buone sono quelle che accettano senza tante storie di essere subordinate al controllo del «processo secondario» (che, come abbiamo appena visto, in realtà è il vero processo primario). Aristotele, con la consueta franchezza, dice qualcosa di molto simile. Come il corpo (che nella *Politica* occupa il posto che per Freud è occupato dall'inconscio) è fatto per assecondare la mente e l'animale l'uomo, così lo schiavo è fatto per servire il suo padrone:

> In effetti è schiavo per natura chi può appartenere a un altro (per cui è di un altro) e chi in tanto partecipa di ragione in quanto chi può apprenderla, ma non averla; gli altri animali non sono soggetti alla ragione, ma alle impressioni. Quanto all'utilità, la differenza è minima: entrambi prestano aiuto con le forze fisiche per la necessità della vita, sia gli schiavi, sia gli animali domestici (Aristotele (1973a), I(A), 5, 1254b, 20-26).

Le «propaggini di moti pulsionali» buone sono allora quelle che accettano di buon grado la condizione di schiavo della coscienza e dell'Io. Poi ci sono le altre, che «sono inconsce e incapaci di diventare coscienti» (Freud, 1915, p. 74). Queste sono quelle cattive, nel senso che sono inutilizzabili dalla coscienza, ostinatamente chiuse nella loro radicale alterità rispetto all'Io: «la loro origine resta l'elemento decisivo del loro

destino. Possiamo paragonarle a quegli uomini di razza mista che nell'insieme assomigliano in effetti ai bianchi, ma, poiché tradiscono la loro origine di colore per qualche tratto appariscente, vengono esclusi dalla società e non godono di nessuno dei privilegi dei bianchi» (*ivi*, p. 75). L'inconscio cattivo è il meticcio, il sangue misto, che non potrà mai aspirare ad entrare nel sistema «superiore» della coscienza, proprio perché la traccia della sua alterità è incancellabile.
Per Freud la psicoanalisi è dalla parte del sistema *C*, e deve cercare pertanto una alleanza con l'Io del paziente, in modo da rafforzare le sue capacità di controllare ed imbrigliare i tentativi delle «propaggini di moti pulsionali» inconsci di arrivare alla coscienza, ossia di oltrepassare la barriera della rimozione: «la terapia psicoanalitica è fondata sull'influenza del *C* sull'*Inc*» (*ivi*, p. 78). Freud qui si affida ad un modello (invero un po' semplicistico) dello sviluppo della specie umana: «il contenuto dell'*Inc* può essere paragonato a una popolazione preistorica della psiche. Se nell'uomo ci sono formazioni ereditarie, simili all'istinto [*Instinkt*] degli animali, essi costituiscono il nucleo dell'*Inc*» (*ivi*, p. 79). L'animale e l'uomo primitivo in Freud, lo schiavo, la donna ed il corpo per Aristotele, nella guerra civile con l'Io vanno incontro ad uno stesso destino: «la psicoanalisi» infatti «è uno strumento inteso a rendere possibile la conquista progressiva dell'Es da parte dell'Io» (Freud, 1923, p. 517). Una formula che anticipa quella celeberrima che chiude la lezione 31 della *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie)*: l'intenzione degli «sforzi terapeutici della psicoanalisi» è di «rafforzare l'Io [...] così che possa annettersi nuove zone dell'Es. Dove era l'Es, deve subentrare l'Io. È un'opera di civiltà, come ad esempio il prosciugamento dello Zuiderzee» (Freud, 1932, p. 190). La psicoanalisi ha inventato l'inconscio, ma di questa invenzione ha subito diffidato. Nella guerra civile che lei stessa ha scatenato si è schierata dalla parte dell'ordine, dell'Io e della coscienza.

6. Inconscio, corpo

Sul sito internet ufficiale dell'IPA, *International Psychoanalytical Association*, erede ufficiale di Freud, all'interno della sezione ABOUT PSYCHOANALYSIS, compare questa domanda: «What is psychoanalytic treatment for?». La risposta, sebbene meno cruenta di quella Freud, è identica (per questo Freud è ancora il più grande, dice le cose come stanno, senza ipocrisia):

> Talking with a psychoanalyst in a safe atmosphere will lead a patient to become increasingly aware of parts of their previously unknown inner world (thoughts and feelings, memories and dreams), thus giving relief from psychic pain, promoting personality development, and providing a self-awareness that will strengthen the patient's confidence to pursue their goals in life.

Obiettivo dell'analisi è rendere il paziente sempre più consapevole delle parti sconosciute del suo mondo interno, aumentare la sua autoconsapevolezza, in modo da rafforzarne la volontà. La psicoanalisi è dalla parte dell'Io. L'inconscio è l'ostacolo da superare. La guerra civile è finita, ha vinto la coscienza. Nella sezione finale del saggio sull'inconscio Freud spiega in dettaglio quale sia l'arma vincente di questa battaglia, il linguaggio. È un punto molto interessante di questo lavoro, a cui forse non sempre si dedica tutta l'attenzione che merita (cfr. Cimatti, 2015). L'inconscio è quel campo di forze e tensioni in cui prevalgono le «rappresentazioni della cosa» (Freud, 1915, p. 85). Queste sono, in sostanza, le tracce nel corpo delle esperienze nel mondo. Non è propriamente una memoria, perché un ricordo è qualcosa che possiamo raccontare: «la memoria cosciente pare dipendere interamente dal *Prec*» (*ivi*, p. 72), quindi anche la memoria è linguistica e linguisticizzata. La «rappresentazione di cosa» è invece una memoria tutta corporea, incarnata, oscura. È il gesto spontaneo, ad esempio, con cui la mano afferra un oggetto tante volte afferrato, che non richiede pensiero né riflessione. Questo è il corpo. È nel corpo, infatti, che si rifugia quell'inconscio che la stessa psicoanalisi ha inventato. La guerra civile dentro la mente si combatte fra il corpo e la coscienza. Come fa, l'Io, a prendere il posto dell'Es?

> La rappresentazione conscia comprende la rappresentazione della cosa più la rappresentazione della parola corrispondente, mentre quella inconscia è la rappresentazione della cosa e basta. Il sistema *Inc* contiene gli investimenti che gli oggetti hanno in quanto cose, ossia i primi e autentici investimenti oggettuali; il sistema *Prec* nasce dal fatto che questa rappresentazione della cosa viene sovrainvestita in seguito al suo nesso con le relative rappresentazioni verbali. Abbiamo il diritto di supporre che siano tali sovrainvestimenti a determinare una più alta organizzazione psichica, e a rendere possibile la sostituzione del processo primario con il processo secondario che domina nel *Prec* (*ivi*, p. 85).

La coscienza è la «rappresentazione della cosa» più la corrispondente «rappresentazione della parola», il gesto più il movimento acustico/fonatorio che la trasforma in parola. La rappresentazione corporea viene associata alla parola, e in questo modo il corpo, *ascoltandosi* mentre pronuncia quella stessa parola, esce da sé, riesce vedersi dall'esterno. Il linguaggio è il mezzo per raggiungere quella strana condizione necessaria perché la psicoanalisi sia possibile; diventare estranei a sé stessi, in modo che «tutti gli atti e le manifestazioni che osservo in me» possano «essere giudicati come se appartenessero a qualcun altro» (*ivi*, p. 53). Il corpo viene trasformato in parola, viene detto, viene parlato. Il corpo diventa parola. Coscienza del corpo. Se il dispositivo analitico (la *talking cure*) è questo, allora l'obiettivo dell'analisi, al di là di quello che possono sostenere le tante teorie analitiche, è trasformare il corpo in parola, letteralmente. E difatti il nevrotico, per Freud, è colui

che «ricusa la traduzione in parole destinate a restare congiunte con l'oggetto. La rappresentazione non espressa con parole, o l'atto psichico non sovrainvestito, resta allora nell'*Inc*, rimosso» (*ivi*, pp. 85-86). Rimane corpo, affatto muto. Sofferente, nevrotico, incapace di stare al mondo, semplicemente corpo. Attraverso la parola, del paziente ma soprattutto dell'analista, il corpo si stacca sempre più da sé stesso, dal piano sensoriale e mondano, perché la parola è quasi *incorporea*:

> Il pensiero si sviluppa in sistemi che sono così lontani dai residui percettivi originarî da non aver serbato alcunché delle qualità di questi ultimi, e da aver bisogno, per diventare coscienti, di essere rafforzati da qualità nuove. Inoltre la congiunzione con parole può dotare di qualità anche quegli investimenti che non possono derivare qualità alcuna dalle percezioni stesse, in quanto corrispondono a mere relazioni fra le rappresentazioni degli oggetti. Tali relazioni, che diventano comprensibili solo per il tramite delle parole, sono una parte essenziale dei nostri processi di pensiero (*ivi*, p. 86).

Attraverso il linguaggio il corpo umano può così pensare anche le astrazioni della logica e della matematica. Il rapporto fra linguaggio e corpo non è allora contingente, è il *fatto* della psicoanalisi. Senza parola non c'è psicoanalisi. In un doppio senso. 1) È attraverso la parola dell'analista, che enuncia la regola fondamentale dell'analisi e che 'interpreta' il materiale portato nella seduta dal paziente, che questi comincia a diffidare di sé stesso e a vedersi dall'esterno, cosicché un po' alla volta 'costruisce' il proprio stesso inconscio. Ancora una volta Freud è esplicito su questo punto. All'inizio il paziente non crede davvero nella «esistenza di una psiche inconscia» (*ivi*, p. 50). L'analista però procede nel suo lavoro, che consiste soprattutto nel convincerlo che l'inconscio esiste effettivamente: «se informiamo un paziente di una sua rappresentazione che egli aveva a suo tempo rimosso, e che abbiamo scoperto, in un primo tempo non cambierà per nulla sua situazione psichica» (*ibidem*). Il paziente non è ancora convinto: «in un primo tempo si otterrà un rinnovato rifiuto della rappresentazione rimossa» (*ibidem*). Il paziente non crede ancora nell'inconscio. Ecco allora il punto decisivo, su cui la *meccanica* psicoanalitica si appoggia interamente:

> Tuttavia il paziente possiede ora effettivamente la stessa rappresentazione in due forme, differentemente localizzate nel suo apparato psichico: in primo luogo possiede il ricordo cosciente della traccia auditiva che la rappresentazione ha lasciato in lui per il tramite delle nostre parole; in secondo luogo reca in sé – come sappiamo con certezza – il ricordo inconscio di ciò che ha vissuto in passato, nella sua forma precedente. In realtà la rimozione non viene abolita se la prima rappresentazione cosciente (una volta superate le resistenze) non si è congiunta con la traccia mnestica inconscia. Solo quando quest'ultima diventa

> anch'essa cosciente è raggiunto il successo. [...] L'aver udito e l'aver vissuto sono due cose completamente diverse per natura psicologica, anche se hanno lo stesso contenuto (*ivi*, pp. 58-59).

Freud *dice* al paziente che nel suo passato le cose sono andate così e così. Questa comunicazione lascia nella sua psiche una «rappresentazione della parola», che però ancora non si è attaccata ad una «rappresentazione della cosa». Qui c'è la parola ma non la cosa, ancora non l'ha trovata. Il contenuto psichico cercato è la «rappresentazione della cosa» inconscia che corrisponde alla esperienza del passato che, «come sappiamo con certezza», il paziente ha vissuto, anche se ha rimosso questa esperienza. Quando queste due rappresentazioni si congiungono «è raggiunto il successo», il paziente diventa cosciente del contenuto rimosso, ossia ammette che l'analista ha ragione. Il punto decisivo è che la coscienza del paziente è basata sulla parola *dell'analista*. La frase finale della citazione è affatto chiara: «l'aver udito», cioè il linguaggio, sta dalla parte dell'analista, «l'aver vissuto» cioè il corpo, dalla parte del paziente. È l'analista che *mette l'inconscio* nella mente del paziente. Al punto che, come Freud stesso ammetterà in *Costruzioni dell'analisi*, quello che conta, per l'*efficacia* dell'analisi, è la «rappresentazione della parola», anche se non si trova una «rappresentazione della cosa» che le corrisponda: «ci capita abbastanza frequentemente di non riuscire a suscitare nel paziente il ricordo del rimosso. In sua vece, se l'analisi è stata svolta correttamente, otteniamo un sicuro convincimento circa l'esattezza della costruzione; ebbene, tale convincimento, sotto il profilo terapeutico, svolge la stessa funzione di un ricordo recuperato» (Freud, 1937b, p. 459). 2) È solo attraverso la parola che la «rappresentazione della cosa» inconscia può diventare cosciente. E la cura analitica consiste appunto nel tentativo di rendere il corpo cosciente di sé, cioè di renderlo estraneo a sé stesso. Ossia di smettere di essere un corpo, perché un corpo *pensato* propriamente non è più il corpo semplicemente corporeo.

7. Divenire corpo, divenire bambino

Rimane un ultimo passaggio, in questa ricostruzione dei primi cento anni di inconscio. Cosa entra, nel corpo (come nello Zuiderzee del motto di Freud) insieme al linguaggio? In altri termini, che fa la psicoanalisi al corpo? Nel *Seminario I. Gli scritti tecnici di Freud*, Jacques Lacan commenta estesamente un celebre caso di Melanie Klein, il caso di Dick, un bambino di quattro anni che «non giocava e non aveva alcun vero rapporto con il suo ambiente» (Klein, 1930, p. 252). Dick, usando i termini di Freud, è soltanto corpo, ossia «rappresentazione della cosa», in lui «il simbolismo era bloccato» (*ivi*, p. 255). Klein decide di intervenire attaccandosi all'unico materiale portato da Dick in seduta, il gesto ripetitivo con cui faceva

muovere avanti e indietro un trenino giocattolo. Un movimento stereotipato, non ludico. L'intervento di Klein è brutale:

> Allora presi un trenino, lo misi accanto a un altro più piccolo, e denominai l'uno "papà-treno" e l'altro "treno-Dick". Dopo un po' egli prese quello che avevo chiamato "Dick", lo fece correre fin sotto la finestra e disse: "Stazione". E io: "La stazione è la mamma; Dick è entrato nella mamma". Egli abbandonò il treno, corse nell'andito tra la porta interna e la porta esterna della stanza, vi si rinchiuse, disse "Buio" e rientrò di corsa nella stanza. Ripeté questa scena parecchie volte. Gli spiegai: "È buio dentro la mamma. Dick è dentro il buio della mamma" (*ivi*, p. 256).

Usando ancora i concetti di Freud: il movimento del trenino di Dick è guidato dalla «rappresentazione della cosa» inconscia, le parole di Klein depositano nella mente di Dick una «rappresentazione della parola» che gli permette di diventare cosciente della prima. Klein è brutale, ma non fa altro che applicare alla lettera quello che Freud sostiene nel saggio sull'inconscio. Il commento di Lacan va dritto al punto: «è con la massima brutalità che Melanie Klein appioppa il simbolismo al piccolo Dick! Comincia scaricandogli addosso immediatamente le interpretazioni principali, in una verbalizzazione brutale del mito edipico [...]: *Tu sei il piccolo treno, tu vuoi fottere tua madre*. [...] È certo però che in seguito a tale intervento si produce qualcosa. Il punto è questo» (Lacan, 1953-1954, p. 83). Lacan lo dice esplicitamente, l'inconscio *entra* nel corpo umano *dall'esterno*. L'inconscio non è originario: nel seguito dell'analisi «il bambino simbolizza la realtà attorno a lui a partire da quel nucleo, da quella piccola cellula palpitante di simbolismo che Melanie Klein gli ha dato» (*ivi*, p. 103). La conclusione di Lacan è logicamente stringente: «*l'inconscio è il discorso dell'altro*» (*ivi*, p. 104). Prima dell'intervento di Klein «non vi è alcuna specie di inconscio nel soggetto. È il discorso di Melanie Klein che innesta brutalmente sull'inerzia egoica iniziale del bambino le prime simbolizzazioni della situazione edipica» (*ibidem*). Il dispositivo psicoanalitico, che in questi cento anni è diventato luogo comune, è contenuto tutto in questo enunciato: «*l'inconscio è il discorso dell'altro*» (*ivi*, p. 104).

Crediamo che il futuro politico della psicoanalisi si costruisca a partire da una approfondita e autocritica riflessione su questa proposizione lacaniana, che probabilmente coglie il senso fondamentale della pratica psicoanalitica. Il mondo contemporaneo – dal primato dell'economia all'imperante individualismo etico, indifferentemente di destra come di sinistra – chiede agli esseri umani: di essere sempre coscienti, perché solo in questo modo si può progettare la propria esistenza in modo razionale ed efficiente; di adattarsi al tempo cronologico, quello dell'orologio, una vita fatta di scadenze e calendari, programmi e obiettivi, contro il tempo impersonale e oscuro della vita; di essere contro il corpo, che deve essere

esecutore e strumento fedele e tenace dei nostri progetti («l'anima sta al corpo come il padrone sta allo schiavo», Agamben, 2014, p. 23); di essere sempre per la comunicazione, i *social networks*, perché nulla temiamo di più del silenzio ombroso della vita.

Per la psicoanalisi si pone questa domanda: da che parte sta? Dalla parte del corpo diviso, che lei stessa ha aiutato a dividere, o dalla parte della ricomposizione di quella divisione? Dalla parte della coscienza dimentica del corpo, o dalla parte di un corpo tutto da inventare, capace di essere insieme corpo e coscienza (Recalcati, 2010), ma appunto *corpo*, non un corpo pensato, costruito, fantasticato: «noi abbiamo pensato finora la politica come ciò che sussiste grazie alla divisione e alla articolazione della vita, come una separazione della vita da sé stessa che la qualifica di volta in volta come umana, animale o vegetale. Si tratta ora di pensare invece una politica della forma-di-vita, della vita indivisibile dalla sua forma» (Agamben, 2014, p. 263). Il corpo della psicoanalisi è stato soprattutto un corpo senza corporeità, della coscienza e dell'Io, è una «forma» del corpo, ridotto a materiale da plasmare, da adeguare alla volontà dell'Io. Eppure la psicoanalisi è anche una straordinaria pratica di libertà, a patto che si schieri dalla parte del corpo abitato dall'inconscio: «noi diciamo, invece: l'inconscio voi non lo possedete mica, non l'avrete mai; non è un "ciò era" in luogo del quale l'"Io" deve avvenire. Bisogna rovesciare la formula freudiana. L'inconscio voi lo dovete produrre. [...] Non si riproducono dei ricordi infantili, si producono, insieme a *blocchi d'infanzia* sempre attuali, dei blocchi di divenire bambino» (Deleuze, 1996, p. 86). La «forma-di-vita» di cui parla Agamben è questo tentativo. È un corpo arricchito dalla divisione, è un corpo che non deve progressivamente prosciugarsi (come lo Zuiderzee) per divenire Io e coscienza, al contrario, è un corpo che diviene bambino, capace di aderire alla vita come succede ai bambini e agli animali (Cimatti, 2013). Qui la «forma» che si aggiunge al corpo dall'esterno, come le parole di Klein per Dick, non ha lo scopo di «assoggettare [...] porzioni incontrollate del suo Es» (Freud, 1937a, p. 517), cioè di prendere il controllo del corpo, di schiavizzarlo. La «forma-di-vita» è un corpo che è *contemporaneamente* «forma», ossia un corpo umanizzato, che ha conosciuto l'inconscio e le sue infinite possibilità di movimento, e «vita», ossia un corpo pieno, finalmente indiviso; la «forma-di-vita» *vive*, semplicemente.

Bibliografia

Agamben, G. (2014), *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Milano.

Aristotele (1973a), *Politica*, tr. it., in Id. (1973b), vol. 9.

Id. (1973b), *Opere*, tr. it., Laterza, Bari, 11 voll.

Armstrong, R.H. (2006), *A Compulsion for Antiquity: Freud and the Ancient World*, Cornell University Press, Ithaca.

Ballerini, M., Cabibbo, N., Candelier, R., Cavagna, A., Cisbani, E., Giardina, I., Lecomte, V., Orlandi, A., Parisi, G., Procaccini, A., Viale, M., Zdravkovic, V. (2008), *Interaction ruling animal collective behavior depends on topological rather than metric distance: Evidence from a field study*, in *PNAS*, vol. 105, n. 4, pp. 1232–1237.

Cimatti, F. (2013), *Filosofia dell'animalità*, Laterza, Roma-Bari.

Id. (2015), *Il taglio. Linguaggio e pulsione di m*orte, Quodlibet, Macerata.

Deleuze, G., Parnet, C. (1996), *Conversazioni*, tr. it., Ombre Corte, Verona 2006.

Freud, S. (1915), *L'inconscio*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VIII.

Id. (1917), *Una difficoltà per la psicoanalisi*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VIII.

Id. (1923), *L'io e l'es*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. IX.

Id. (1932), *Introduzione alla psicoanalisi (nuova serie di lezioni)*, tr. it., in Id. (1967-1980), Freud (1996), vol. XI.

Id. (1937a), *Analisi terminabile e interminabile*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. XI.

Id. (1937b), *Costruzioni nell'analisi*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. XI.

Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.

Klein, M. (1930), *L'importanza della formazione dei simboli nello sviluppo dell'io*, tr. it., in Klein (2006), pp. 249-264.

Id. (2006), *Scritti 1921-1958*, Bollati Boringhieri, Torino.

Gallese, V. (2001), *The 'Shared Manifold' Hypothesis: from mirror neurons to empathy*, in *Journal of Consciousness Studies*, vol. 8, n. 5-7, pp. 33-50.

Lacan, J. (1953-1954), *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud 1953-1954*, tr. it., Einaudi, Torino 2014.

Louraux N. (1997), *La città divisa*, tr. it., Neri Pozza, Milano 2006.

Matte Blanco, I. (1975), *L'inconscio come insiemi infiniti. Saggio sulla bi-logica*, tr. it., Einaudi, Torino 2000.

Nisbett, R., Wilson, T. (1977), *Telling More Than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes*, in *Psychological Review*, vol. 84, n. 3, pp. 231-259.

Recalcati, M. (2010), *L'uomo senza inconscio. Figure della nuova clinica psicoanalitica*, Raffaello Cortina, Milano.

Ricoeur, P. (1965), *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris.

Tourney, G (1965), *Freud and the Greeks: A study of the influence of classical Greek mythology and philosophy upon the development of Freudian thought*, in *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, vol. 1, n. 1, pp. 67–85.

Virno, P. (2013), *Saggio sulla negazione*, Boringhieri, Torino.

L'ombra della madre tra Schreber e Leonardo. Rileggendo due saggi freudiani del 1910

Pio Colonnello

> Il processo nella paranoia si attua grazie alla proiezione. La verità, di cui ora ci rendiamo conto, è piuttosto un'altra: ciò che era stato abolito dentro di noi, a noi ritorna dal di fuori.
>
> (Freud, 1910b, p. 396)

1.

È noto come nel 1910, dopo la segnalazione fattagli da Jung del libro *Memorie di un malato di nervi* di Schreber (1903), Freud abbia subito mostrato vivo interesse non solo per il valore in sé della narrazione autobiografica, ma soprattutto perché egli ravvisava nel racconto di Schreber una conferma delle proprie ipotesi teoriche, da poco elaborate; è risaputo anche che il caso Schreber e il relativo saggio freudiano[1] (Freud, 1910b), nel corso del Novecento, sono stati oggetto di suggestive, e spesso divergenti interpretazioni, da Carl Gustav Jung a Sabina Spielrein, a Jacques Lacan, a Gilles Deleuze e Félix Guattari, a Elias Canetti[2], per ricordane alcune tra le più conosciute[3].

In questo scritto mi limiterò a seguire solo qualcuna tra le tante piste riflessive offerte dal saggio di Freud – dal desiderio, al sogno, al ricordo, al delirio, al tema del doppio, al complesso edipico – tenendo presente, specularmente, i punti di fuga e quelli di incontro, le dissonanze e le affinità, con un altro celebre saggio dello stesso anno,

---

[1] Il saggio freudiano, dal titolo *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)*, fu inizialmente pubblicato nello *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, 1911, vol. 3 (1), pp. 9-68. In seguito Freud aggiunse un poscritto, pubblicato nella stessa rivista. Il saggio con il poscritto è stato poi riprodotto in Freud (1910b).

[2] Jung (1908-1914). Nel *Supplemento* alla conferenza *Der Inhalt der Psychose*, Jung espone l'opposizione metodologica tra interpretazione riduttiva – quella di Freud – e la propria interpretazione "costruttiva" (o amplificante). Per l'interpretazione che Jung dava, in quegli anni, della dinamica del sistema delirante, cfr. Jung (1912); Spielrein (1911); Lacan (1966); Deleuze - Guattari (2002, in particolare il secondo capitolo de *Il corpo senza organi*); Canetti (1960).

[3] Vanno citati, nondimeno, alcuni più recenti studi, soprattutto in ambito psicoanalitico: Aulagnier (1975 e 1984); Bercherie (2000); Barry Chabot (1982); Goretti (1997); Niederland (1974); Rabain (1980); Racamier, Chasseguet-Smirgel (1966); Orville Walters (1955); White (1961).

quello su Leonardo da Vinci. Sebbene lo scritto su Schreber sia un esercizio indiretto di psicoanalisi, esso non si basa, tuttavia, sull'interpretazione di un'opera letteraria, come *I fratelli Karamazov* di Dostoevskij o la *Gradiva* di Jensen, e nemmeno sulla ricostruzione della vita di un genio, come nel caso di Leonardo, a partire da documenti scritti e da famose opere pittoriche. Si tratta, propriamente, dell'interpretazione di un caso clinico basata su un'opera autobiografica, di rilevante interesse psicoanalitico.

In *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia*, Freud parte dalla considerazione che i paranoici non possono essere costretti a superare le resistenze interne. Essi, in realtà, dicono solo ciò che hanno voglia di dire: perciò, egli scrive di ritenere «che non sia del tutto arbitrario basare un'interpretazione psicoanalitica sulla storia della malattia di un paranoico (o, più precisamente, affetto da *dementia paranoides*) che non ho mai conosciuto, ma che ha descritto egli stesso il proprio caso e l'ha reso pubblico attraverso la stampa» (Freud, 1910b, p. 339). Nondimeno, se è vero che i paranoici tradiscono, in forma deformata, proprio ciò che gli altri nevrotici tengono celato come un segreto, il delirio stesso può essere interpretato come un prodotto psichico in cui si può «riconoscere il segno di un lavoro particolarmente intenso» (*ivi*, p. 360).

In particolare nei primi anni del secolo scorso, Freud pensa alla psicosi come a una struttura meno organizzata dal punto di vista difensivo e quindi soggetta, come avviene nel sogno, a una maggiore emersione di materiale inconscio.

Secondo alcune interpretazioni (Mangini, 2006), il delirio paranoico di Schreber viene letto, in questo celebre saggio, appunto come il testo di un sogno. Un sogno o se, si vuole, una "fantasia" e, come tutte le fantasie, anche quella di Schreber è originata «dalla combinazione inconscia di cose sperimentate e udite, secondo certe tendenze» (Freud, 1892-97, p. 62); la loro costruzione, come Freud aveva già descritto nella *Minuta M*, «avviene per fusione e deformazione, in modo analogo alla decomposizione di un corpo chimico che deve combinarsi con un altro» (*ibidem*). La modalità attraverso cui essa si produce

> consiste in una falsificazione del ricordo mediante frammentazione, ove sono trascurati soprattutto i rapporti cronologici [...]. Un frammento di cosa vista è poi congiunto con un frammento di cosa udita, a formare una fantasia, mentre il frammento lasciato libero va incontro a un altro legame. In questo modo non può più essere rintracciata una loro connessione originaria (*ibidem*).

In questo procedimento di scomposizione e di ricomposizione dei frammenti mnestici è dato riconoscere un *analogon* dei processi di spostamento e di condensazione e delle leggi del funzionamento del «processo primario», descritti nel sesto e settimo capitolo dell'*Interpretazione dei sogni* (cfr. Freud, 1899).

In un approccio preliminare al tema, preme sottolineare, ai fini delle riflessioni che seguono, l'opposizione di due modelli ermeneutici. Da una parte, come si è osservato, c'è chi legge la trama del testo freudiano come l'interpretazione di un sogno (Mangini, 2006, pp. 991-992), dall'altra chi ne contesta la legittimità (Conrotto, 2000). Nel saggio su Schreber e in quello su Leonardo da Vinci, il modello clinico di Freud «non si rifà più al paradigma del sogno ma alla scissione-proiezione dell'Io e, nei casi più gravi, alla sua frammentazione e dispersione nello spazio» (*ivi*, p. 74).

> A questo punto la spinta prioritaria che determina il funzionamento dell'apparato psichico non è più quella della scarica delle tensioni attraverso l'investimento e la formazione di rappresentazioni, come era stato proposto nella *Interpretazione dei sogni*, ma quella della scarica delle tensioni attraverso la rottura dell'Io e l'invasione dello spazio esterno. In altri termini, non più energia versus rappresentazione, ma energia versus scarica, rottura, espulsione (*ivi*, p. 75).

Per l'interpretazione complessiva del saggio freudiano, risultano di sicuro interesse anche alcune riflessioni che procedono da una prospettiva teoretica. In primo luogo, sarebbe pretestuoso attribuire valore filosofico all'«insieme dei fatti psichici, storici ed esperienziali, di cui si nutre il sapere psicoanalitico interpretante» (Trincia, 2014, p. 160). Va rilevato, nondimeno, il disinteresse di Freud per il problema della temporalità, in riferimento alla base narrativa della vicenda analizzata. Infine, non è possibile ricavare dall'interpretazione del caso di Schreber una qualche teoria della soggettività. Schreber non è il soggetto che si presenta come referente ontologico della storia narrata; egli resta propriamente ciò che Freud si è trovato di fronte nelle sue *Memorie*: «il rappresentante tipico di un caso di delirio paranoico» (*ivi*, p. 161).

2.

È ben nota la storia della malattia di Schreber, di cui Freud ricostruisce, genealogicamente, la nascita e lo sviluppo, seguendo il criterio di tenere conto analiticamente della narrazione del paziente e astenendosi, in questa prima parte dello scritto, dall'avanzare delle interpretazioni. Una fase iniziale della malattia, manifestatasi nel 1884/5 e definita dal medico curante, il dottor Flechsig, come un grave attacco di ipocondria, si svolge, come Schreber stesso osserva nelle sue *Memorie*, «senza alcun incidente che sfiorasse la sfera del sovrasensibile» (Schreber, 1903, p. 55).

La seconda fase della malattia, tra il 1893 e il 1895, è anticipata da una fantasia erotica: un giorno, nelle prime ore del mattino, tra veglia e sonno, Schreber immagina che dovrebbe essere bello essere donna (*ivi*, p. 56), un'idea che, in stato di piena

coscienza, a quell'epoca egli avrebbe respinto con indignazione. In seguito, una tormentosa insonnia lo avrebbe indotto a rientrare nella clinica del dottor Flechsig, dove il suo stato peggiora rapidamente.

A questo riguardo, Freud riporta la particolareggiata esposizione del delirio, nella configurazione definitiva della perizia, rilasciata dal dottor Weber nel 1899: «Le idee deliranti assunsero gradualmente un carattere mistico e religioso; egli comunicava direttamente con Dio, era in balia dei diavoli, vedeva "apparizioni miracolose", udiva "musica sacra" e giunse addirittura a credere di vivere in un altro mondo» (*ivi*, pp. 389-398). Freud annota che Schreber, nello stesso periodo, inizia a rivolgere contumelie nei confronti di varie persone, dalle quali si riteneva perseguitato o danneggiato, primo fra tutti il suo vecchio medico curante Flechsig, definito ora «assassino di anime» (Freud, 1910b, p. 344).

Dopo aver evidenziato i punti essenziali della perizia psichiatrica – la missione di redentore assunta dal paziente e la sua trasformazione in donna – Freud commenta che «il delirio di redenzione è una fantasia che costituisce spesso il nucleo della paranoia religiosa» (*ivi*, p. 347), mentre poco comune risulta «l'idea che la redenzione si dovrebbe compiere con la trasformazione in donna» (*ibidem*).

Nondimeno, le *Memorie* chiariscono un'altra dinamica, dal momento che l'idea della trasformazione in donna aveva costituito il «delirio primario» di Schreber: dopo aver giudicato, in un primo momento, questa idea come un atto persecutorio gravemente lesivo nei suoi confronti, successivamente aveva relazionato tale idea con la missione di redenzione. Ma non basta: il delirio di persecuzione sessuale si era trasformato per di più in "megalomania religiosa", con sorprendenti conseguenze. Infatti, Schreber sviluppa progressivamente, nella rappresentazione del suo rapporto con il divino, un atteggiamento «singolare e pieno di contraddizioni interne» (*ivi*, p. 350): mentre gli uomini risultano costituiti di corpi e nervi, «Dio si sarebbe ritirato a distanza immane e, in generale, avrebbe abbandonato il mondo alle sue leggi. Egli si sarebbe limitato a elevare fino a sé le anime dei defunti» (*ivi*, p. 351; Schreber, 1903, pp. 31-32). Anzi, ben lungi dal possedere quell'assoluta perfezione che le religioni gli attribuiscono, secondo la sarcastica recriminazione che ricorre nell'intera opera di Schreber, Dio sarebbe «abituato solo a rapporti con i defunti» (Freud 1910b, p. 64), non comprendendo gli «uomini viventi» (*ibidem*).

La peculiarità di una simile concezione risulta, nondimeno, dalla strana commistione di venerazione e di ribellione; infatti, se da una parte, Schreber concepisce la sua stessa malattia come una lotta contro Dio, dalla quale egli, sebbene uomo, risulterebbe vittorioso, avendo dalla sua parte l'«Ordine del Mondo» (Schreber, 1903, p. 192); d'altra parte, si sente chiamato a salvare il mondo dalla miseria e dall'imminente catastrofe, come un novello messia o il Cristo redivivo.

Tra i temi fortemente evidenziati da Freud, spicca l'idea di una perfetta coincidenza, in Schreber, tra voluttà e beatitudine, descritta spesso nelle *Memorie*, come uno stato

di godimento perenne. L'ostilità dei raggi di Dio cesserebbe non appena essi hanno l'assicurazione di potersi fare assorbire nel corpo di Schreber, con voluttà dell'anima: Dio stesso pretenderebbe di trovare in Schreber la voluttà:

> Questa sorprendente sessualizzazione della beatitudine celeste ci dà l'impressione che il concetto di beatitudine di Schreber derivi dalla condensazione dei due principali significati delle parole tedesche *selig* e cioè: "defunto" e "sensualmente felice". Ci è data qui inoltre l'occasione di esaminare l'atteggiamento del nostro paziente verso l'erotismo in generale, nonché di sottoporre a verifica il problema del godimento sessuale (Freud, 1910b, pp. 358-59).

In conclusione, i due principali elementi del delirio di Schreber – la trasformazione in donna e il privilegiato rapporto con Dio – risulterebbero collegati mediante l'atteggiamento femminile verso Dio stesso. Pertanto, Freud argomenta che non gli è possibile sottrarsi all'impegno di dimostrare tra questi due elementi «una relazione genetica essenziale» (*ivi*, p. 362).

3.

Alla dettagliata descrizione della storia della malattia, Freud fa seguire, pertanto, una parte "diagnostica", delineando due possibili indirizzi ermeneutici; una prima maniera è di tipo junghiano: partire dalle manifestazioni deliranti del malato, trascurando il rivestimento negativo fatto dallo stesso e assumendo l'esempio come realmente accaduto. Non di rado, infatti, è lo stesso Schreber a fornire, nelle sue *Memorie*, la chiave del suo caso, laddove aggiunge, come per inciso, un chiarimento, una citazione o un esempio a una proposizione delirante. Secondo un procedimento abituale della tecnica psicoanalitica, basta mettere tra parentesi «il rivestimento negativo, assumere l'esempio come qualcosa di realmente avvenuto, la citazione o la convalida come fonti originali, per trovarci in possesso della traduzione del modo di esprimersi paranoico in quello normale» (*ivi*, p. 363).
Freud sembra privilegiare, tuttavia, un'altra possibilità ermeneutica: prendere avvio da ciò che ha dato origine alla malattia e, dunque, dai rapporti di Schreber col suo primo medico, il dottor Flechsig, primo artefice e successivamente promotore di tutte le persecuzioni. Con un preciso riferimento al *Faust* di Goethe – ma anche al *Manfredi* di Lord Byron[4] (*ivi*, pp. 371-372) e al *Franco cacciatore* di Weber –

[4] Freud fa notare come nel poema di Lord Byron «non si trova nulla che possa essere accostato al patto relativo all'anima del Faust», mancando peraltro la stessa locuzione "assassinio dell'anima";

Schreber immagina che Flechsig abbia esercitato ed eserciti su di lui un «assassinio dell'anima» (*ivi*, p. 366), un atto paragonabile solo agli sforzi del diavolo o dei demoni per impadronirsi di un'anima; sebbene nell'ulteriore sviluppo del delirio Flechsig risulterà poi sostituito dalla figura di Dio.
Questa parabola ricalca propriamente lo schema generale del delirio di persecuzione: il persecutore è, in realtà, la stessa persona che, prima della malattia, aveva un ruolo importante nella vita sentimentale del paziente, oppure è un sosia facilmente riconoscibile: «L'importanza affettiva è proiettata al di fuori come potenza esterna, mentre l'accento sentimentale si tramuta nel suo contrario: colui che ora è odiato e temuto come persecutore, era un tempo oggetto d'amore e di venerazione» (*ivi*, p. 368).
Nella seconda fase del delirio, col ricordo della malattia, si risveglia in Schreber anche quello del medico; ma rileggendo la storia *à rebours* risulta chiaro che l'atteggiamento femminile assunto nella fantasia si riferisce fin dall'inizio allo stesso Flechsig. Il sogno del ritorno della malattia traduce l'appassionata nostalgia verso il medico curante. Pertanto, il tenero attaccamento iniziale verso Flechsig, via via intensificatosi, raggiunge alla fine le caratteristiche di una inclinazione erotica. La causa determinante di questa malattia, conclude Freud, è stata dunque un assalto di libido omosessuale, il cui oggetto in origine fu, molto probabilmente, il dottor Flechsig: «la lotta contro questo impulso libidico provocò il conflitto che generò le manifestazioni patologiche» (*ivi*, p. 370). Lo stesso atteggiamento femminile verso Dio, ammesso senza timore negli stadi ulteriori del delirio, dissolve ogni dubbio residuo circa il ruolo originariamente attribuito al medico.
La prima trasformazione del delirio di persecuzione, cui si è fatto cenno - cioè la persona prima agognata diventa poi il persecutore -, prepara un'altra trasformazione e, con essa, la soluzione del conflitto. L'impossibilità di concedersi al medico curante si trasforma in altro - non urtando contro la stessa resistenza da parte dell'Io -, dunque nel compito di offrire a Dio la pienezza della voluttà che Egli stesso cercherebbe; l'evirazione, così, da oltraggio diventa «conforme all'Ordine del mondo, entra a fare parte di un disegno cosmico, giovando alla finalità di una rinnovata creazione del genere umano, dopo che esso è giunto alla sua fine» (*ivi*, p. 374-375). La figura persecutoria, scompostasi in Flechsig e in Dio indica, peraltro «la reazione paranoica a un'identificazione precedentemente istituita tra le due figure, ovvero alla loro appartenenza a una medesima serie» (*ivi*, p. 377).
A riguardo, sono certamente da condividere le riflessioni di un acuto osservatore:

> Nel delirio c'è un occultamento che, come accade nel sogno, chiama in causa una funzione di censura che serve a non "svegliare del tutto" il

«l'essenza e il segreto del poema consistono invece in un incesto tra fratello e sorella. E qui il breve filo si spezza di nuovo».

> delirante/sognatore, e può occultare il desiderio per il padre consentendo di mantenere rimossa ogni rappresentazione collegata direttamente a lui; in compenso, nella trasformazione operata dalla censura stessa, compaiono dei personaggi sostitutivi, sempre di genere maschile, quali Flechsig e Dio, che diventeranno gli autori della cospirazione e dell'abuso ai suoi danni. Il personaggio Padre è dunque occultato, anche se "tradisce" la sua presenza dietro a Flechsig o a Dio. Da questo punto di vista, Flechsig è la scelta disperata di un oggetto narcisistico, che, nel gioco delle identificazioni, da un lato è simile a un doppio, dall'altro richiama invece la figura paterna (Mangini, 2006, p. 1001).

La radice di questa fantasia femminile, scatenante una reazione negativa così imponente nell'animo del malato, sarebbe stata, dunque, «la nostalgia, pervenuta ad esaltazione erotica, di suo padre e di suo fratello, la nostalgia relativa a quest'ultimo passò, per traslazione, sulla persona del medico Flechsig, mentre col suo ricondursi alla persona del padre fu conseguita la ricomposizione del conflitto» (Freud, 1910b, p. 377).

Se l'atteggiamento infantile del bambino nei confronti del padre è una combinazione di sottomissione e di ribellione, l'atteggiamento di Schreber verso Dio ne ricalca il modello. La conclusione è che anche nel caso di Schreber ci troviamo sul ben noto terreno del complesso edipico. Vero è che il paranoico è colui che ha erotizzato il rapporto con un padre potente, in un eccesso pulsionale, in cui sono evidenti gli opposti fantasmi: da una parte, la sottomissione al padre, con l'accettazione di essere umiliato e deriso; dall'altra, la volontà di prenderne il posto – e ciò assume il senso simbolico del parricidio. Il paranoico è destinato ad incontrare, nella coazione a ripetere, un "padre castrante". Lo stesso pensiero che dovrebbe «essere davvero bello essere una donna che soggiace alla copula» (Schreber, 1903, p. 56), mentre realizza il fantasma di evirazione, è in prossimità di qualcosa che deve restare saldamente rimosso: l'amore/odio per il padre.

4.

Non è qui il caso di approfondire gli aspetti psicoanalitici della diagnosi freudiana nella terza parte del saggio. Sebbene interessino, piuttosto, alcuni momenti salienti – come l'interpretazione del delirio paranoico alla stregua del testo di un sogno e il costituirsi del ricordo attraverso il filo conduttore delle *Memorie* –, nondimeno occorre fare riferimento a due importanti vettori interpretativi: la descrizione dell'eziologia della paranoia e quella del relativo meccanismo di difesa. Nonostante che gli elementi più appariscenti, che possono avere dato origine alla paranoia, siano,

a prima vista, le umiliazioni e le sconfitte sociali, in realtà molto importante, nell'eziologia nosografica, è il ruolo dell'impulso libidico.

Non a caso, nel porre in evidenza l'attenzione sul "narcisismo" come stadio evolutivo della libido, che procede dall'autoerotismo per giungere all'amore oggettuale, Freud fa accenno a precedenti ricerche e, tra queste, al proprio saggio *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*. Che tra i due saggi sia possibile riscontrare affinità, è fuori dubbio; altrettanto evidenti sono, però, le dissonanze.

In Schreber non c'è traccia di una madre da desiderare. Questo elemento, come ha notato qualche attento studioso, fa pensare, al contrario di Leonardo, «a una vulnerabilità narcisistica di base che, in concomitanza con eventi traumatici o a causa di un "assalto pulsionale", determina un parziale ritiro libidico dal mondo oggettuale, e fa sentire concretamente e in modo intollerabile, l'inermità e la passività» (Mangini, 2006, p. 1002). Nel delirio di trasformazione nella figura femminile, Schreber «tenta di forzare il limite stesso del femminile, «inseguendo il mito del godimento, pensando di impossessarsi del mistero e dell'imprendibilità della natura umana» (*ivi*, pp. 1006-1007). Nondimeno, nella situazione di sofferenza che gli deriva dalla sua malattia, egli «insegue un sogno (il godimento femminile), per non aver avuto "tutto" dal suo doppio, un narcisismo completo, senza differenze, senza maschile o femminile, senza mancanza. Tutto questo per evitare proprio l'affetto che sta in prossimità del femminile: l'*Hilflosigkeit* e l'ombra della madre arcaica» (*ibidem*).

Nel saggio su Leonardo, invece, la nota sostituzione dell'avvoltoio con la madre[5] rivela che il bambino, consapevole dell'assenza del padre, riversa tutto il suo affetto sulla madre; tuttavia, tale sentimento, non potendo continuare a svilupparsi in maniera cosciente, soccombe alla rimozione; avendo così rimosso il sentimento verso la madre, il ragazzo prende il suo posto, si identifica con lei e sceglie il nuovo oggetto del suo amore a sua somiglianza: «Mediante la rimozione dell'amore verso la madre egli la conserva nel suo inconscio e le rimane d'ora in poi fedele. [...]. In realtà fugge davanti alle altre donne che potrebbero renderlo infedele» (Freud, 1910a, pp. 244-245).

La letteratura critica ha generalmente osservato che «siamo lontani dalla descrizione dell'omosessualità data nella pubblicazione su Leonardo da Vinci, scritta appena qualche mese prima» (Botella, 2003, p. 57). Per Schreber, infatti, non si tratta di un'identificazione con una madre: «il suo dramma non sarà la rimozione di un'omosessualità costituita e dinamica, ma l'impossibilità di potervi accedere pienamente» (*ibidem*). Se è vero che Dio rappresenta il «simbolo sublimato del padre», il sole-dio, tuttavia

[5] Freud fa riferimento erroneamente all'avvoltoio, anziché al nibbio (di cui al *Codice Atlantico*. 66 v. b), citando dalla traduzione tedesca di Herzfeld (1906), dove leggeva il termine *Geier* (avvoltoio), invece di *Milan* (nibbio)

> il sole di Schreber non sembra essersi evoluto fino alla rappresentazione esclusiva di un padre ideale. Sarebbe rimasto al di qua: talora bisessuato, talora portatore dell'orrore della castrazione (Medusa). Quando Schreber si vanta di poter fissare impunemente il sole-Medusa, quando non ha bisogno dello scudo-specchio di Perseo, qual è dunque il suo potere contro l'orrore della castrazione? Lui che era minacciato di evirazione durante tutto il suo delirio, come mai non ha avuto bisogno di passare, come Perseo, attraverso il riflesso dello specchio? (*ivi*, pp. 58-59)[6].

D'altra parte, si potrebbero cogliere alcune assonanze tra i due saggi, in particolare per quanto riguarda il costituirsi del ricordo; tale costituzione sembra richiamare, tanto nel caso di Schreber quanto in quello di Leonardo da Vinci, il ricordo che prende forma anche nel "sogno desto" dell'arte: il lavoro psichico risulta legato a qualche impressione del presente, che sia in grado di ridestare uno dei più grandi desideri del soggetto, il quale, da una parte, ritorna al ricordo di un'esperienza precedente e, d'altra parte, prospetta una situazione relativa al futuro che rappresenta una realizzazione del suo desiderio (Cfr. Freud, 1907).
Tuttavia, ogni tentativo di una assimilazione analogica dei motivi alla base dei due saggi risulta, in realtà, inappropriato. Il caso del presidente Schreber ha una conclusione sorprendente: il delirio paranoico dalla inziale fase di destabilizzazione esistenziale giunge nondimeno ad un momento risolutivo, grazie al processo che fa recedere la rimozione attraverso il meccanismo di difesa della proiezione, la quale nella paranoia consiste non nel dimenticare, ma nell'attribuire a un oggetto/altro ciò che invece ci appartiene:

> Diremo dunque che il processo della rimozione propriamente detta consiste in un distacco della libido dalle persone – nonché dalle cose – in precedenza amate. Si impone alla nostra attenzione il processo di guarigione che fa recedere la rimozione e riconduce la libido alle persone che da essa erano state abbandonate. Questo processo nella paranoia si attua grazie alla proiezione. La verità, di cui ora ci rendiamo conto, è piuttosto un'altra: ciò che era stato abolito dentro di noi, a noi ritorna dal di fuori (Freud, 1910b, p. 396).

In tal modo, il paranoico ricostruisce a suo modo il mondo; rispetto alla minaccia di disgregazione del mondo interno e dell'angoscia persecutoria, lo ricostruisce, grazie al lavoro del suo delirio, non più splendido in verità, asserisce Freud, ma almeno tale da potere di nuovo vivere in esso.

---

[6] Peraltro, potrebbero essere applicate anche al saggio su Schreber le riserve espresse da Ricoeur riguardo al saggio freudiano su Leonardo; entrambi sembrano incoraggiare «la psicoanalisi biografica» (Ricoeur, 1965, p. 194). L'interpretazione "analogica", di cui si serve Freud, in questo saggio, denoterebbe, in realtà, l'assenza di una reale psicoanalisi.

Mentre nell'isteria l'importo libidico, divenuto libero, si trasforma in innervazioni somatiche o in angoscia, nella paranoia la libido, sottratta all'oggetto, viene convogliata per un uso particolare e viene impiegata per l'espansione dell'Io, al punto che viene raggiunto di nuovo lo stadio del narcisismo e in molti casi è manifesto un elemento di delirio di grandezza.

Il problema della paranoia si era posto, peraltro, a Freud già nell'ultimo scorcio dell'Ottocento e, con esso, il tema della proiezione come meccanismo risolutivo, di cui egli introduce per la prima volta il concetto, nella *Minuta H*, scritta nel 1895, laddove osserva che lo scopo della paranoia è di «respingere una rappresentazione incompatibile con l'Io mediante una proiezione del suo contenuto all'esterno» (Freud, 1892-97, p. 62); il testo della *Minuta* continua con la notazione che «ogni volta che si verifica un cambiamento interno, ci è data la scelta di attribuirlo o a una causa interna o a una esterna. Se qualcosa ci trattiene dall'accettare l'origine interna, noi naturalmente ci aggrappiamo a una esterna» (*ibidem*). Il concetto è poi ribadito nella *Minuta K*, dello stesso anno, acclusa alla lettera a Fliess del 1° gennaio 1896. In sostanza, come ribadisce lo stesso Freud nel saggio su Schreber, una percezione interna viene repressa e, in sostituzione di essa, come percezione dall'esterno, appare il suo contenuto, dopo avere subito una certa deformazione.

Cerchiamo ora di pervenire ad alcune osservazioni conclusive, seguendo, e forse forzando, lo stesso testo freudiano. Vorrei partire dal *Poscritto* (1911) e dall'affermazione freudiana di avere riconosciuto nelle credenze deliranti di Schreber «una varietà di nessi con la mitologia» (Freud, 1910b, p. 402)[7].

Freud si riferisce in particolare alla fantasia schreberiana dei suoi rapporti con il sole: il sole «che gli parla con parole umane e gli si fa riconoscere come un essere animato» (*ivi*, p. 380), cui Schreber lancia frasi tanto minacciose al punto che gli stessi raggi solari impallidiscono, mentre egli ostenta il privilegio di fissare il sole, senza restarne abbagliato. Freud osserva che a tale privilegio si collega appunto l'interesse mitologico e cita, a riguardo, le ricerche di Salomon Reinach: nell'antichità i naturalisti attribuivano tale potere solo alle aquile, poste in relazione diretta con il sole, abitando le più alte regioni dell'aria. Nel breve poscritto, concludendo che il sole rappresenta in tal caso il simbolo paterno sublimato, Freud si dichiara d'accordo con la tesi junghiana, secondo la quale «le forze mitopoietiche dell'umanità non sono esaurite, ma ancor oggi generano, nelle nevrosi, gli stessi prodotti psichici del più antico passato» (*ivi*, p. 406).

Si può osservare che alle concezioni deliranti di Schreber si collegano non solo un interesse mitologico, ma anche motivi e temi dell'antico mito ellenico, quali

[7] Per quanto riguarda il richiamo all'«immaginazione mitopoietica», risalente al più antico passato, si noti come in questo saggio Freud si riferisca all'immagine dell'aquila, simbolo paterno, mentre nel saggio su Leonardo alla mitologia egizia, raffigurante pittoricamente la madre nella figura dell'avvoltoio.

appaiono, ad esempio, nelle tragedie sofoclee. Si pensi, per iniziare, al ruolo attribuito da Schreber al padre, il dottor Daniel Gottlob Moritz Schreber un uomo sicuramente famoso in Germania, nella seconda metà del secolo decimonono, anche grazie alle innumerevoli Associazioni a lui intitolate, come ricorda Freud, fiorenti soprattutto in Sassonia. Egli era stato il fondatore della ginnastica terapeutica e la notorietà del suo volume *Die ärztliche Zimmergymnastik* (Schreber, 1855) era testimoniata dalle numerose edizioni ancora presenti nel primo scorcio del Novecento. L'introduzione della figura del padre nel delirio di Schreber appare giustificata all'intelligenza del delirio, annota Freud, in quanto aiuta a comprendere alcuni particolari, a prima vista inspiegabili. Un padre così famoso, e precocemente rapito dalla morte, non era «certamente inidoneo a diventare oggetto di trasfigurazione divina nel tenero ricordo del figliolo» (Freud, 1910b, p. 378); inoltre, la circostanza che Daniel Gottlob Moritz fosse un medico «di chiara fama, certamente circondato dalla venerazione dei suoi pazienti, spiega le caratteristiche più appariscenti che Schreber mette in rilievo quando critica il suo Dio. Quale manifestazione di più potente sarcasmo nei confronti di un medico siffatto dell'asserire che egli non comprende nulla dei vivi e sa trattare soltanto con cadaveri?» (*ibidem*).

Che la figura paterna abbia assunto, nelle *Memorie*, particolari caratteristiche divine è fuori dubbio; ma Moritz è anche il padre-re, una figura divina e regale nello stesso tempo. Proprio come il re Laio, deve essere annientato, sebbene si tratti di un annichilimento che richiama la figura dell'«*Aufhebung*»[8] (*ivi*, p. 398), che ha una tonalità differente rispetto alla mera cancellazione (*Verleugnung*) - o nascondimento (*Verbergung*) - di una parte di realtà psichica: ciò che è espulso, ritorna "di rimando". La soppressione del padre diventa, sì, inevitabile, ma egli continua ad esercitare la sua presenza, nonostante tutto. Non è un caso che la malattia di Schreber risorga nella sua fase acuta all'atto della nomina a presidente della Corte d'appello del Tribunale di Dresda, ovvero quando si fa più forte il confronto/scontro tra il fascino esercitato dal padre potente e la responsabilità della nuova carica.

A ben guardare, sono evidenti altre assonanze con l'orizzonte mitico dell'antica tragedia greca: dalla *peripeteia* alla *hybris*. In questo caso, la svolta inaspettata negli

[8] Freud stesso usa il verbo *aufheben*, ad esempio nel passo: «Nel caso Schreber il distacco della libido dalla persona di Flechsig può ben essere stato il processo primario, ma ad esso il delirio, che riconduce la libido a Flechsig è seguito immediatamente (con un segno negativo che rappresenta l'impronta dell'avvenuta rimozione) e ha in tal modo annullato l'opera della rimozione ["das Werk der Verdrängung aufhebt"]. Scoppia allora di nuovo la lotta della rimozione, ma questa volta si avvale di armi più potenti: nella misura in cui l'oggetto della contesa diventa la cosa più importante nel mondo esterno, poiché da un lato tende ad attrarre tutta la libido su di sé e dall'altro mobilita tutte le resistenze contro di sé, la lotta attorno a questo singolo oggetto diventa paragonabile a una battaglia nel cui corso la vittoria della rimozione si esprime nella convinzione che il mondo è giunto alla sua fine e che l'unico sopravvissuto è il proprio Sé» (Freud, 1910b, p. 398).

eventi, la *peripeteia*, è data dal processo che fa recedere la rimozione attraverso il meccanismo di difesa della proiezione, cui prima si è fatto cenno. Si pensi, d'altra parte, alla tracotanza senza limiti (*hybris*), all'identificazione schreberiana con la figura del Cristo, del redentore che, avendo dalla sua parte l'«Ordine del mondo» (Schreber, 1903, p. 192), può rigenerare l'umanità, salvandola dalla miseria e dall'imminente catastrofe.

Tuttavia, in questo complesso quadro di riferimenti, i conti non tornano; ciò che manca, nella ricomposizione del mosaico, è proprio la madre, Giocasta, una figura centrale, non un tassello tra tanti. Emerge, così, di nuovo l'*Hilflosigkeit*, l'ombra della madre arcaica. Il silenzio diventa ora eloquente metafora, facendo scorgere, nel fondo dell'abisso, il non-detto, l'ineffabile[9].

Bibliografia

Aulagnier, P. (1975), *La violenza dell'interpretazione. Dal pittogramma all'enunciato*, tr. it., Borla, Roma 1994.

Aulagnier, P. (1984), *L'apprendista storico e il maestro stregone. Dal discorso identificante al discorso delirante*, tr. it., la Biblioteca, Bari-Roma 2002.

Barry Chabot, C. (1982), *Freud on Schreber. Psychoanalytic Theory and the Critical Act*, University of Massachusetts Press, Amherst.

Bercherie, P. (2000), *Evaluation critique du concept freudien de projection*, in *Revue française de Psychanalyse*, vol. 3, n.64, pp. 853-883.

Botella, C.; Botella, S. (2003), *La raffigurabilità psichica*, tr. it., Borla, Roma 2004.

Canetti, E. (1960), *Massa e potere*, tr. it., Adelphi, Milano 1981.

Conrotto, F. (2000), *Il posto del sogno nella trasformazione dei modelli psicoanalitici*, in *Rivista di psicoanalisi*, vol. 1, pp. 69-87.

Deleuze, G.; Guattari, F. (1972), *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, tr. it., Einaudi, Torino 1975.

Freud, S. (1892-97), *Minute teoriche per Wilhelm Fliess,* tr. it., in Id. (1967-1980), vol. II.

Id. (1899), *L'interpretazione dei sogni*, tr. it., in Id., (1967-1980), vol. III.

Id. (1907), *Il poeta e la fantasia*, tr. it., in Id., (1967-1980), vol. V.

Id. (1910a), *Un ricordo d'infanzia di Leonardo da Vinci*, tr. it., in Id., (1967-1980), vol. VI.

[9] Al contrario di Freud, Jacques Lacan sostiene che non è l'esperienza della mancanza, la perdita dell'oggetto a produrre l'angoscia, ma l'angoscia appare proprio quando viene a mancare l'esperienza della mancanza, quando essa ratifica la «mancanza della mancanza». Cfr. Lacan (1962-1963, pp. 53, 59, 67). A questo riguardo, cfr. Recalcati (2012, p. 372 e sgg), Palombi (2009, pp. 140-141).

Id. (1910b), *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente*, tr. it., in Id., (1967-1980), vol. VI.

Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.

Goretti, G. (1997), *Le menti violate. Pensieri su Dora, Schreber, Paul e altri*, in *Rivista di psicoanalisi*, vol. 4, pp. 635-657.

Herzfeld, M. (1904), *Leonardo da Vinci, der Denker, Forscher und Poet; nach den veröffentlichten Handschriften*, Diederichs, Jena.

Jung, C.G. (1912), *Trasformazione e simboli della libido*, tr. It. in Id. (1969-2007), vol. V.

Id. (1908-1914), *Psicogenesi delle malattie mentali*, tr. it., in Id., (1969-2007), vol. III.

Id. (1969-2007), *Opere di Carl Gustav Jung*, tr. it., Boringhieri, Torino, 19 voll.

Lacan, J. (1958), *Una questione preliminare ad ogni possibile trattamento della psicosi*, tr. it., in Id. (1966), pp. 527-579.

Id. (1962-1963), *Il seminario. Libro X. L'angoscia*, tr. it., Einaudi, Torino 2007.

Id. (1966), *Scritti*, tr. it., Einaudi, Torino 1974.

Mangini, E. (2006), *Il caso Schreber: il sottile fascino della soluzione paranoica*, in *Rivista di psicoanalisi*, vol. 4, pp. 991-1012.

Niederland, G. W. (1974), *Il caso Schreber. Profilo psicoanalitico di una personalità paranoide*, tr. it., Astrolabio, Roma 1975.

Orville Walters, S. (1955), *A methodological critique of Freud's Schreber analysis*, in *The Psychoanalytic Review*, vol. 42, n. 4, pp. 321-342.

Palombi, F. (2009), *Jacques Lacan*, Carocci, Roma.

Rabain, J. F. (1980), *Lectures du "cas Schreber"*, in *Revue française de Psychanalyse*, n. 2, pp. 329-347.

Racamier, P. C.; Chasseguet-Smirgel, J. (1966), *La révision du cas Schreber: revue*, in *Revue française de Psychanalyse*, n. 1, pp. 3-61.

Recalcati, M. (2012), *Jacques Lacan. Desiderio, godimento e soggettivazione*, Cortina, Milano.

Ricoeur, P. (1965), *Della interpretazione. Saggio su Freud*, tr. it., Il Saggiatore, Milano 1967.

Schreber, D. P. (1903), *Memorie di un malato di nervi*, tr. it., Adelphi, Milano 1991.

Schreber, G. M. (1855), *Die ärztliche Zimmergymnastik,* Friedrich Fleischer, Leipzig.

Spielrein, S. (1911), *Über den psychologischen Inhalt eines Falles von Schizophrenie (Dementia praecox)*, in *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, vol. III, pp. 329-400.

Trincia, F. S. (2014), *Freud*, La Scuola, Brescia.

White, B. R. (1961), *The mother-conflict in Schreber's psychosis*, in *The International Journal of Psycho-Analysis*, vol. 42, pp. 55-73.

La psicoanalisi a Trieste: logica dell'inconscio e modo di significare nel *Canzoniere* di Saba

Romano Luperini

1.

Nella letteratura italiana la psicoanalisi ebbe vita assai stentata sino a metà degli anni Cinquanta, bloccata prima dalla politica culturale del fascismo e poi dalle tre correnti ideologiche prevalenti nell'immediato dopoguerra, idealista, marxista e cattolica, in competizione fra loro ma di fatto solidali nel respingere le tendenze della cultura europea più avanzata. Negli anni del fascismo essa ebbe una diffusione ristretta all'area triestina e all'influenza che essa esercitò, grazie anche all'impatto del "caso Svevo", sull'ambiente barettiano (e su Debenedetti, in particolare, il primo critico italiano che abbia fatto uso di strumenti analitici di tipo freudiano già negli anni Venti) e soprattutto su quello fiorentino della rivista *Solaria* (a cui peraltro collaborò lo stesso Debenedetti). Un filone parzialmente autonomo è quello romano di *900*, che si avvicinò alla psicoanalisi grazie al rapporto diretto con la letteratura francese e inglese (Joyce in particolare). E comunque, dopo il trasferimento dello psicoanalista triestino Weiss nella capitale, è possibile tracciare anche una linea Trieste-Roma.
Diversi elementi favorirono però in modo particolare l'interscambio Trieste-Firenze: anzitutto la residenza fiorentina, a partire dal 1927, del promotore del "caso Svevo", Montale, che aveva uno stretto rapporto di collaborazione con un intellettuale triestino di primo piano, Bobi Bazlen (grazie a lui, scrisse Montale, «diventai anch'io quasi triestino d'elezione» [Montale, 1965, p. 2728]), poi i fascicoli speciali di *Solaria* dedicati a due autori, Svevo, appunto, e Saba, entrambi in modi diversi legati al metodo freudiano, e infine la presenza fra i solariani di un altro istriano amico di Saba, Quarantotti Gambini. Se Montale già nel 1924 introduce elementi della cultura psicoanalitica nel poemetto *Mediterraneo* (a partire dal tema della «rancura» contro il mare-padre) e se Gadda poté negli anni Trenta scrivere e pubblicare, sulla rivista che continuava *Solaria*, *Letteratura*, *La cognizione del dolore* (dove basterebbero le pagine sul sogno di Gonzalo a documentarne i debiti freudiani), ciò si spiega solo – ha scritto Bo – col «clima molto particolare, triestino» e latamente europeo o mitteleuropeo «che in Italia soltanto gli uomini di "Solaria" erano in grado di accettare» (Bo, 1985, p. 188)[1].

[1] Sul rapporto Trieste-Firenze, oltre al volume da cui è tratto il saggio di Bo del 1985, cfr. anche Pellegrini (1987), in particolare il capitolo *Trieste-Firenze. Storia di un rapporto*.

2.

Sia la memorialistica e i documenti autobiografici (particolarmente quelli di Voghera, 1980 e di Stuparich, 1948), sia le opere, a partire da capolavori come *La coscienza di Zeno* e *Il Canzoniere,* avallano la tesi che gli anni fra il 1919 e il 1930 siano stati a Trieste «gli anni della psicanalisi», come li chiamò appunto Giorgio Voghera. In un saggio fondamentale, *Trieste. Un'identità di frontiera* Ara e Magris hanno scritto che, dopo il ritorno in città del dottor Weiss (che prima aveva studiato a Vienna con Freud e poi aveva fatto la guerra come ufficiale medico nell'esercito austroungarico), «Trieste divenne l'avamposto della psicoanalisi». E aggiungono, forse calcando un po' troppo le tinte, che in questa città

> Gli inizi della pratica psicoanalitica di Weiss producono un febbrile interesse culturale e, insieme, un nevrotico, endogamico circuito chiuso di pazienti, amici e terapeuta che si scambiano le parti, confondono terapia, amicizia e frequentazione sociale, raccontano allo psicoanalista i loro sogni e quelli che gli altri pazienti hanno loro indebitamente raccontato, in una viscerale e soffocante ossessione (Ara, Magris, 1982, pp. 82-83).

In questo clima non ci si può stupire che Svevo avesse un congiunto in terapia, desse consigli ad amici e conoscenti sulla possibilità di praticare o meno un trattamento analitico (basti pensare alle lettere a Valerio Jahier), traducesse dal tedesco uno scritto di Freud sui sogni, costruisse un romanzo fondato su un impianto tematico e strutturale di tipo psicoanalitico (probabilmente ispirandosi, secondo una recente ipotesi critica, al modello narrativo freudiano del "caso clinico" [cfr. Carrai, 2010, pp. 9-24]), considerasse «un ottimo amico» il dottor Weiss (Svevo, 1954, p. 894), e infine che questi addirittura credesse di individuarsi nel personaggio del dottor S. nella *Coscienza di Zeno* (ma Svevo, pur raccontando in *Soggiorno londinese* l'episodio dell'impacciata visita che a questo proposito gli avrebbe fatto il medico, negò con forza la possibilità di tale identificazione). E neppure stupisce che Saba, che si riteneva «ammalato di nervi», come scrive di sé più volte, ricorresse nel 1929 proprio alle cure di Weiss, traendone qualche giovamento, reso però inutile dalla partenza del medico per Roma dopo appena due anni, e dalla conseguente interruzione della terapia.

Vale la pena solo aggiungere che a Roma Weiss pubblicò nel 1931 *Elementi di psicoanalisi*, nel 1932 fondò con Emilio Servadio e pochi altri la Società Psicoanalitica Italiana e diresse la *Rivista Italiana di Psicoanalisi*, chiusa poi per imposizione del regime. Costretto all'esilio dalle leggi fasciste sulla razza, Weiss si rifugiò a Chicago, ma nel dopoguerra ebbe occasione di riprendere la

corrispondenza con Saba e di incontrarlo durante un suo ritorno in Italia, a conferma di un legame fra i due indubbiamente molto forte. Né può essere un caso che in *Elementi di psicoanalisi* Weiss citi una poesia di Saba, pur senza fare il nome dell'autore (Cfr. Weiss, 1985, p. 15).

3.

Prima della metà del secolo nessuno scrittore italiano ebbe come Saba coscienza della radicale importanza, nella storia del pensiero moderno, della scoperta freudiana dell'inconscio. In polemica con Croce, per esempio, scrive che «Nessuna scoperta, da migliaia d'anni a questa parte, ha avuto per l'uomo l'importanza di quella compiuta da Freud e dai suoi collaboratori» (Saba, 1946, p. 965), e più volte pone Freud sullo stesso piano di Copernico e di Darwin, perché come loro avrebbe rivoluzionato il modo di immaginare l'uomo e la sua presenza nel mondo. A differenza di Svevo, che nutriva nei confronti della psicoanalisi un rapporto problematico, attribuendole un grande valore conoscitivo ma non riconoscendole quello terapeutico, l'adesione di Saba fu subito senza riserve. In un saggio pubblicato su una rivista francese, Michel David ha scritto che il poeta triestino rappresenta «un cas exceptionel en Europe» in quanto fu «un de tous premiers, sinon le premier, poètes européens d'obédience freudienne» (David, 1983, p. 31). Precedentemente David, nel suo fondamentale *La psicoanalisi nella cultura italiana*, aveva insistito sull'uso vasto e appropriato del lessico freudiano da parte di Saba, addirittura più esteso e preciso di quello «di tutti gli scrittori italiani, anche dei "novissimi"» (David, 1966, p. 420).
Anche se Saba fornisce informazioni contraddittorie circa la data dei suoi primi approcci ai testi freudiani, alcuni suoi componimenti poetici risalenti alla metà degli anni Venti, particolarmente *La brama* e *La vetrina*, documentano la conoscenza dei concetti fondamentali della psicoanalisi già qualche anno prima dell'inizio della terapia (come la nozione di *libido*, l'istinto di morte, il conflitto fra Eros e Thanatos). Tutto il *Canzoniere* è poi un romanzo psicologico e familiare costruito o ricostruito sulla base di una interpretazione freudiana della vicenda esistenziale dell'autore, su cui influì ovviamente il rapporto con Weiss. D'altronde, venti anni dopo l'analisi, Saba confesserà in una lettera a Weiss: «Tutto il mio pensiero, tutta la mia Weltanschauung, li devo a lei» (Saba, 1949, p. 210). E una intera sezione del *Canzoniere*, *Il piccolo Berto*, è dedicata proprio al dottor Weiss.
La critica ha riconosciuto nell'opera sabiana «tutta una serie di "sintomi", di situazioni analitiche, di immagini, di toni ricorrenti» (Lavagetto, 1974, p. 15) di tipo freudiano operanti già prima del trattamento psicoanalitico, anche se poi fu quest'ultimo a determinarne, è stato detto, «la trama» (Accerboni Pavanello, 1985, p. 337), suggerendone l'impianto e l'orientamento definitivi. Anzi è stata avanzata persino

l'ipotesi che Saba abbia usato poeticamente la propria autobiografia trasformandola in «mito personale» e in «schermo protettivo» (*ibidem*) della propria nevrosi, senza voler prendere atto del suo segreto pensiero «coatto», l'ossessione del matricidio, l'eliminazione del «fantasma distruttivo di una madre minacciosa ed espulsiva» (*ivi*, p. 336): una sorta, insomma, di "complesso" di Oreste.

Minore attenzione è stata dedicata, invece, alla sua concezione dell'arte e della poesia, che molto probabilmente deriva da un passo di *Elementi di psicoanalisi* in cui Weiss spiega che la poesia nasce da un compromesso fra principio di piacere e principio di realtà, fra gioco e fantasticheria[2] da un lato e loro sublimazione dall'altro. «Grazie anche ai consensi che raccoglie», scrive Weiss, l'artista crea una realtà parallela a cui finisce per credere. Infatti, aggiunge, «l'artista non è fatto per la realtà» (Weiss, 1985, p. 105). Seppure in modo incerto e poco lucido, Weiss mette l'accento su due aspetti: la qualità contraddittoria della poesia che per un verso sarebbe espressione del ritorno del rimosso e per un altro verso sua neutralizzazione, e l'importanza che il successo avrebbe per l'artista e per l'effetto sociale della sua opera.

Saba sviluppa questa impostazione dandole maggiore spessore e coerenza. A suo avviso il poeta è come un ragazzaccio che manifesta direttamente, senza inibizioni o censure, la propria passione e il proprio fondo vitale e potenzialmente anarchico (da questo punto di vista i poeti sono «sacerdoti di Eros», ripete molte volte). Nel medesimo tempo però questa trasgressione viene confessata in pubblico in modo da ricevere un'assoluzione attraverso il successo, a sua volta favorito o indotto dalla sublimazione estetica. In altri termini, la poesia è espressione di un compromesso che stempera e attutisce la potenziale eversione del ritorno del rimosso da cui pure nasce. Per questo è duplice: rose e abisso, insieme: «O mio cuore dal nascere in due scisso,/ quante pene durai per uno farne!/ Quante rose a nascondere un abisso!» (*Secondo congedo* a *Preludio e fughe,* [Saba, 1928-29, p. 401]). La verità e l'orrore dell'abisso sono nascosti e compensati dalla bellezza delle rose con cui l'artista li ricopre e nasconde (e si tenga presente che l'abisso è l'inconscio, e l'inconscio è Hitler, come scrive Saba in *Scorciatoie e raccontini* [Cfr. Saba, 1946, p. 64]). Splendore e orrore, verità e menzogna sono uniti in un viluppo solo. Sotto lo splendore formale resta la scissione, negata dalla forma estetica ma psicologicamente non superata. Nello stesso tempo l'incanto della forma riduce a unità la scissione e così consola e devia, svolgendo una funzione compensatoria e facilitando il ritorno alla pacificazione e all'ordine. Gli spettatori del *Rigoletto*, scrive Saba a Muscetta, non diventano libertini come il Duca di Mantova ma «ritornano consolati dalle loro mogli»; e ciò «non accadrebbe se la melodia non fosse quello che è, cioè divina»

[2] Qui Weiss riprende l'impostazione di Freud che, in *Il poeta e la fantasia*, aveva collegato la poesia a una attività ludica e fantastica «presa però molto sul serio» (Freud, 1906, pp. 49-50). Cfr. Pappalardo, 2014a, p. 103.

(Muscetta, 1963, p. IX). Non diversamente Weiss aveva sostenuto che l'arte crea una realtà altra e diversa e che il successo da essa raccolto favorisce questa sublimazione e trasposizione di piani. Su questa strada Marcuse anni dopo avrebbe osservato che «Ciò che accade nell'arte non crea nessun obbligo» (Marcuse, 1965, p. 67). Grazie all'apporto decisivo della cultura psicoanalitica Saba passa da un'iniziale visione romantica dell'arte, come espressione immediata della passione e dell'eros, a una concezione molto più moderna, e anche più complessa e problematica.

4.

Se ho indugiato sulla riflessione estetica di Saba, è perché, muovendo da Freud e da Weiss, il poeta triestino è giunto in questo campo a considerazioni originali e attuali che per qualche verso sembrano anticipare, per esempio, l'applicazione della teoria freudiana all'arte tentata in anni relativamente recenti da Francesco Orlando in *Per una teoria freudiana della letteratura*. Confesso invece che, ai fini di una lettura attuale della poesia sabiana, trovo di scarso interesse sia l'intento di verificarne l'ortodossia freudiana sia la tendenza ricorrente a tracciare una qualche diagnosi clinica dell'autore. Giova più, a mio avviso, ritrovare nella struttura dell'opera e nel sistema significante che l'esprime il metodo compositivo che ha presieduto alla sua elaborazione. Esso, infatti, pure essendo *in nuce* preesistente al trattamento col dottor Weiss, ne fu poi indubbiamente consolidato e affinato. Si tratta di questione centrale perché è questo metodo compositivo che nel *Canzoniere* struttura l'atto del significare e dunque la forma del contenuto.

Partirò da due citazioni. La prima è di Pasolini, secondo cui la poesia di Saba è solo apparentemente facile, ma in realtà egli sarebbe «il più difficile dei poeti contemporanei» (Pasolini, 1960a, p. 380). La ragione di questa difficoltà è indicata da Giacomo Debenedetti (e questa è la seconda citazione): nella sua poesia le cose sono sempre colte, egli dice, «dal versante psichico» (Debenedetti, 1974, p. 172). Ebbene, cosa significa, nella strutturazione del *Canzoniere*, vedere le cose dal versante psichico?

Una prima risposta potrebbe essere questa: cogliere le cose dal versante psichico, o meglio dal punto di vista dell'inconscio, comporta una qualche difficoltà da parte del lettore in quanto esige non solo una generica attenzione, ma anche una qualche specifica confidenza con i meccanismi formali della logica dell'inconscio che Matte Blanco chiama «simmetrica». Senza questo tipo di attenzione, il senso del microtesto e, più spesso ancora, quello del macrotesto rischiano di risultare incomprensibili. In altri termini: nella poesia sabiana la forma del contenuto è inseparabile dalla semantica e solo la comprensione della prima fornisce un accesso alla seconda. La logica simmetrica, ovviamente, è riscontrabile in ogni testo, soprattutto se letterario e

poetico, ma in genere, in poesia, gioca le sue carte soprattutto sul terreno linguistico dei singoli microtesti, nel gioco delle metafore e dei simboli di cui essi sono intessuti; invece nel caso di Saba essa struttura la forma complessiva della significazione, e dunque il metodo compositivo stesso dell'opera, in un rapporto complesso con la volontà e la ragione ordinatrice, in un "compromesso" freudiano in cui la logica asimmetrica non è mai assente. Il macrotesto costituisce un «sistema coerente» (Lavagetto, 1974, p. 11 e p. 174), in cui ogni poesia presuppone il *Canzoniere* e viceversa, e in cui soprattutto le varie poesie sono legate fra loro da un intreccio fittissimo di legami e di rimandi istituiti sulla base della logica dell'inconscio e incomprensibili al di fuori del contesto complessivo. Si tratta di legami analogici non perché Saba indulga al gusto della metafora e della sinestesia, ma perché ispirati dalla conoscenza dei meccanismi inconsci. Il suo analogismo non ha matrice letteraria, ma psicoanalitica. E infatti alla metafora Saba preferisce la più classica e tradizionale similitudine e alle procedure del simbolismo egli si oppone sempre, come documenta la sua risentita estraneità all'ermetismo. I testi del *Canzoniere* sono intessuti di tali legami ed essi connettono situazioni e motivi che si intrecciano a distanza di anni e a prescindere dai raggruppamenti per sezione in cui sono riuniti i testi che li esprimono.

Nelle poesie scritte prima della conoscenza di Freud questi legami sono ancora, almeno in parte e apparentemente, "spiegati" dall'autore in modo esplicito. Facciamo un esempio, *Le persiane chiuse*, che fa parte di *Preludio e canzonette*, sezione risalente al 1922-1923. Vi è descritta una associazione provocata da una memoria involontaria probabilmente suggerita dalla lettura di Proust (forse consigliata da Debenedetti, l'amicizia col quale risale a questi anni, i medesimi della collaborazione del poeta a *Primo tempo*). L'*incipit* è esplicito: «Sensazioni lontane/ mi trafiggono il cuore,/ un ricordo improvviso» (Saba, 1922-23, p. 87). Per effetto di una sensazione, il poeta sprofonda nel tempo perduto dell'infanzia, quando le persiane chiuse per impedire al sole e al caldo di penetrare nelle stanze anticipavano la fine della scuola e l'inizio della stagione delle vacanze. L'associazione involontaria è prodotta dalla linea d'ombra che – svela la penultima strofa – divide il seno di Chiaretta. La connessione fra l'ombra delle persiane, quella sul seno della fanciulla e la prospettiva delle vacanze non ha una logica spiegabile nei termini razionali del discorso comune. Un'ombra, sembra spiegare l'autore, ne ha evocata un'altra. Questa unificazione fra presente e passato è il risultato di un'emozione: perché, come ha mostrato Matte Blanco, l'emozione unisce (e non solo l'attuale e il remoto, ma anche corpo e mente, sentimento e pensiero), mentre l'istanza razionale distingue e divide (Cfr. Matte Blanco, 1988, p. 205).

Ma cosa hanno in comune i due tipi di ombra? Per rispondere bisogna considerare la natura del ricordo, rievocazione di un «incanto» e di una «esultanza» prodotti dalla prospettiva delle vacanze, della fine della vita da «chiuso scolaro», della gioia

liberatoria delle ore passate al mare e delle bevande ghiacce finalmente bevute e infine della possibilità di nascondersi quando la madre lo chiama. Il «virginio seno» della fanciulla appartiene insomma allo stesso ordine o classe delle vacanze e della disobbedienza alla madre: quello della trasgressione in nome del principio di piacere. Siamo di fronte a un'analogia ispirata dalla logica dell'inconscio (non letteraria, dunque). La comprensione piena della semantica del testo è possibile solo attraverso questo rapporto dove l'analogia non sta solo fra i due termini istituiti esplicitamente dal testo (l'ombra del seno e quella delle persiane), ma dal valore simbolico che entrambi assumono attraverso il riferimento a un terzo termine (la presenza di una interdizione) invece taciuto ma ricavabile dal macrotesto dove la madre e la moglie rappresentano l'ordine e la legge.

Facciamo qualche altro esempio risalente al periodo della cura psicoanalitica o a essa successivo in cui i rapporti analogici non vengono spiegati neppure parzialmente e in cui vanno associati fra loro componimenti diversi, appartenenti in un caso alla stessa sezione, e in un altro a due sezioni diverse. Anche in una poesia di *Il piccolo Berto*, *Appunti*, s'incontra, sembrerebbe, una "intermittenza del cuore" analoga alla precedente: al colpo di cannone che annuncia il mezzogiorno e che fa fuggire i colombi dalla piazza, in un'osteria uno sconosciuto regola il proprio orologio «con cura gelosa» e questo atto suscita nel poeta che lo osserva un moto inconsulto di odio e insieme una segreta «onta» di «non assomigliargli» (Saba, 1929-1931, p. 425). Perché questo odio e questa invidia vergognosa? Il testo si ferma qui, senza fornire alcuna chiave interpretativa. Restando all'interno del testo, il penultimo della sezione, il componimento rimane enigmatico, anzi in-significante. Ma se ci spostiamo all'indietro sino all'inizio della raccolta, nella terza poesia alla balia, incontriamo di nuovo l'atto di *regolare* l'*orologio* (verbo e sostantivo sono i medesimi). Il soggetto poetico, ormai «quasi un vecchio», torna nella casa della nutrice dove era vissuto da bambino, vede appeso al muro un orologio antico che nel «tempo felice» dell'infanzia veniva di solito regolato dal marito della balia e scopre che regolarlo ora «in suo luogo» gli produce un caro «conforto» (*ivi*, p. 407). La sostituzione edipica sognata da bambino può ora realizzarsi, mentre in *Appunti* il poeta riviveva solo l'invidia d'allora trasferendola sullo sconosciuto. L'analogia delle situazioni (l'atto di regolare l'orologio da parte di una figura maschile) determina un collegamento semantico. Le due poesie si collocano alle due estremità della sezione, poco dopo l'inizio quella alla balia, subito prima della fine quella sulle conseguenze del colpo di cannone; ma, pure a distanza, si presuppongono a vicenda.

In *Eros*, testo di *Cuor morituro*, viene oggettivata in terza persona una vicenda autobiografica. Un giovanetto, al cinema, segue uno spettacolo di varietà. Sul palcoscenico si esibisce una ballerina seminuda ed egli si protende dal loggione per meglio vederla. È il richiamo dell'eros, che dà il titolo alla poesia. Ma di tanto in tanto il ragazzo abbassa gli occhi, diviso fra il fascino e il disgusto. Forse, osserva il poeta,

«a sua madre pensa» (Saba, 1925-1930, p. 335). La repressione interna, che assume di nuovo l'aspetto della figura materna, lo induce a cessare di guardare. Ed ecco: «Solo ascolta la musica, leggera/ musichetta da trivio, anche a me cara/ talvolta, che per lui si è fatta, dentro/ l'anima sua popolana ed altera,/ una marcia guerriera» (*ibidem*). L'ultimo verso è messo in risalto non soltanto dalla rima baciata, ma dal fatto che, isolato dai precedenti, costituisce da solo una strofa. Ma perché la musichetta da trivio che accompagna il ballo della donna si può trasformare «in una marcia guerriera» e a questa trasformazione viene conferita tanta importanza? Perché questa analogia fra eros e mondo militare, due aspetti della vita che la logica comune riputerebbe incompatibili (la vita militare essendo in genere rappresentata sotto il segno della disciplina e della repressione)?

La risposta è in una poesia, *Eroica*, collocata in *Il piccolo Berto*. Vi si racconta che nella casa della nutrice il soggetto poetante, da bambino, giocava con schioppi e tamburi e amava cantare la canzoncina dei coscritti che, in dialetto veneto, danno addio a «papà e mama» (la strofa sul congedo dai genitori, non casualmente, è riportata in epigrafe); ma quando la mamma lo "rubò" alla balia e lo riprese con sé, gli proibì di giocare vestito da soldato e così divenne «il bambin dalle calze celesti/ dagli occhi pieni di un muto rimprovero» (Saba, 1929-31, p. 424): «Schioppi/ più non ebbi e tamburi. Ma nel cuore/ io li celai; ma nel profondo cuore/ furono un giorno i versi militari;/ oggi sono altra cosa:/ il bel pensiero,/ forse, onde resto in tanto strazio vivo» (*ibidem*). Grazie al pensiero di quella «prima infanzia militare» (*ibidem*) il poeta ha potuto scrivere la raccolta di poesie intitolata appunto *Versi militari* (una raccolta che racconta la vitalità del mondo giovanile e che risulta dunque esente dall'angoscia che frequentemente angustia il poeta), e poi è potuto restare vivo attraverso lo strazio della vita. Come si vede, l'atto di significazione che istituisce un legame di senso fra eros e vita militare è affidato agli strumenti analogici appresi dalla logica simmetrica dell'incrocio, anche se poi "montati" e strutturati in una organizzazione formale di rimandi e rinvii interni che risulta sempre controllata razionalmente.

Altre volte le procedure dell'analogismo inconscio possono invece convivere con l'espressione diretta della consapevole visione del mondo dell'autore, nella quale il pensiero freudiano è solo una componente fra altre. Per esempio c'è una connessione che percorre tutto il *Canzoniere*, anche se si rafforza soprattutto nell'arco che va da *Il piccolo Berto* alle ultime raccolte. Si tratta del raggruppamento della classe dei volatili sotto il segno positivo dell'eros, dal merlo dell'infanzia al lucherino donato dalla nutrice e poi alla gallina allevata da ragazzo, sino ai canarini osservati da vecchio in *Quasi un racconto*. Ma in questo caso, accanto alla ragione inconscia (che accosta i volatili alla casa in campagna e alla figura della balia, nonché al trauma, illustrato da Lavagetto, della gallina uccisa dalla madre durante l'adolescenza), ne opera una invece consapevole di natura culturale e ideologica che deriva dalla lezione di Nietzsche. D'altronde Saba ribadisce più volte di avere avuto

«due buoni maestri» (Saba, 1948, p. 262): Nietzsche, appunto, e Freud. Cosicché l'accostamento che unisce le varie specie d'uccelli viene giustificato non solo dalla proiezione narcisistica del soggetto, dalla manifestazione dell'eros che attraverso di loro si rivela e dalla evocazione della balia, ma anche dalla valorizzazione nietzscheana delle creature naturali che in quanto tali si sottraggono ai doveri e alle regole morali che limitano invece l'azione degli uomini.

5.

La scoperta dell'inconscio non determina solo l'affermazione di un nuovo repertorio tematico, dalla valorizzazione dell'infanzia e dal conflitto edipico fra padre e figlio ai sogni, ai "sintomi", ai *lapsus*, aspetti quasi tutti presenti sia nell'opera sabiana sia ancor più, direi, per restare a esempi italiani, ne *La coscienza di Zeno*. Rivela anche un nuovo modo di connettere situazioni e fenomeni psichici, sviluppando la coscienza di un modo di significare rispondente a una logica nuova, diversa da quella, aristotelica o asimmetrica, del discorso comune. Sta qui la radicale innovazione di Saba, e anche la sua originalità. Rispetto all'esperienza surrealista, che si muove su questo stesso terreno incrementando, anche stilisticamente, la componente onirica e la registrazione automatica dei meccanismi inconsci, Saba resta fedele all'idea weissiana dell'arte come compromesso: non abbandona il principio di realtà, né può fare a meno della bellezza delle rose. Anzi proprio l'aspirazione a una integrazione sociale (si pensi al mito identitario e comunitario di Trieste così presente nelle sue poesie) e a un pubblico successo che la promuova, lo tiene lontano da ogni avanguardismo e lo avvicina, semmai, a soluzioni classiche, anche se, come osservò subito Montale di un classicismo «*sui generis* e quasi paradossale» (Montale, 1926, p. 118), un classicismo, direi, modernista. Come altri autori modernisti (da Joyce ai surrealisti) Saba introduce nella letteratura un nuovo repertorio e un nuovo modo di significare, ma senza rinunciare a un sogno di identità (si ricordi ciò che dice del cuore scisso: «quante pene durai per uno farne!» [Saba, 1928-1929, p. 401]) e di integrazione. «Nascere a Trieste nel 1883 era come nascere altrove nel 1850» (Saba, 1948, p. 115), scrive Saba. Risiedere a Trieste, città periferica ma di cultura mitteleuropea, gli concedeva la possibilità di vivere il nuovo e di conservare l'antico. Difficile dire se, da un punto di vista artistico, sia stato un vantaggio o uno svantaggio. Ma certo si tratta di un compromesso, anche negli esiti formali, in cui si esprime una precisa visione dell'arte fortemente determinata dal pensiero di Freud e dalla influenza diretta di Weiss.

Bibliografia

AA.VV. (1985a), *Trieste nella cultura italiana del Novecento. Profili e testimonianze*, Circolo della Cultura e delle Arti, Trieste.

AA.VV. (1985b), *Il punto su Saba. Atti del convegno internazionale*, Lint, Trieste.

Ara, A., Magris C. (1982), *Trieste. Un'identità di frontiera,* Einaudi, Torino.

Bo, C. (1985), *Pier Antonio Quarantotti Gambini*, in AA.VV. (1985a).

Carrai, S. (2010), *Il caso clinico di Zeno e altri studi di filologia e critica sveviana*, Pacini, Pisa.

David, M. (1966), *La psicoanalisi nella cultura italiana*, Bollati Boringhieri, Torino.

Id. (1983), *Trieste entre le Danube et l'Arno*, in *Novecento. Cahiers du CERCIC*, n. 1, pp. 5-37.

Debenedetti, G. (1974), *Poesia italiana del Novecento*, Garzanti, Milano.

Freud, S. (1906), *Il poeta e la fantasia*, in Id. (1967-1980), vol. V.

Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.

Lavagetto, M. (1974), *La gallina di Saba*, Einaudi, Torino.

Marcuse, H. (1965), *Cultura e società*, tr. it., Einaudi, Torino 1969.

Matte Blanco, I. (1988), *Pensare, sentire, essere*, tr. it., Einaudi, Torino 1995.

Montale, E. (1926), *Umberto Saba*, in Id. (1996a), pp. 114-128.

Id. (1965), *Ricordo di Roberto Bazlen*, in Id. (1996b), pp. 2727-2730.

Id. (1996a), *Il secondo mestiere. Vol. 1: Prose (1920-1979)*, Mondadori, Milano.

Id. (1996b), *Il secondo mestiere. Vol. 2: Arte, musica, società.*

Muscetta, C. (1963), *Introduzione*, in Saba (1963).

Pappalardo, F. (2014a), *Il patto con Narciso. Poesia, malattia e psicoanalisi nel Canzoniere di Saba*, in Id. (a cura di) (2014b).

Id. (a cura di) (2014b), *Clericus vagans. Saggi sulla letteratura italiana del Novecento*, Aracne, Roma.

Pasolini, P.P. (1960a), *Saba: per i suoi settant'anni*, in Id. (1960b).

Id. (1960b), *Passione e ideologia*, Garzanti, Milano.

Accerboni Pavanello, A.M. (1985), *Il mito personale di Umberto Saba tra poesia e psicoanalisi*, in AA.VV. (1985b).

Pellegrini, E. (1987), *La Trieste di carta. Aspetti della letteratura triestina del Novecento*, Lubrina, Bergamo.

Saba, U. (1922-23), *Preludio e canzonette*, in Id. (1963), pp. 83-95.

Id. (1925-30), *Cuor morituro*, in Id. (1988), pp. 303-346.

Id. (1928-29), *Preludio e fughe*, in Id. (1988), pp. 365-401.

Id. (1929-31), *Il piccolo Berto*, in Id. (1988), pp. 403-426.

Id. (1946), *Poesia, filosofia e psicanalisi*, in Id. (2001), pp. 964-973.

Id. (1948), *Storia e cronistoria del Canzoniere*, in Id. (2001), pp. 107-352.

Id. (1949), *A Edoardo Weiss*, in Id. (1983), pp. 209-212.

Id. (1963), *Antologia del Canzoniere*, a cura di C. Muscetta, Einaudi, Torino.

Id. (1983), *La spada d'amore. Lettere scelte 1902-1957*, a cura di A. Marcovecchio, Mondadori, Milano.

Id. (1988), *Tutte le poesie*, a cura di A. Stara, Mondadori, Milano.ù

Id. (2001), *Tutte le prose*, a cura di A. Stara, Mondadori, Milano.

Stuparich, G. (1948), *Trieste nei miei ricordi*, Garzanti, Milano.

Svevo, I. (1954), *Soggiorno londinese*, in Id. (2004), pp. 893-910.

Id. (2004), *Teatro e saggi*, a cura di M. Lavagetto, Mondadori, Milano.

Voghera, G. (1980), *Gli anni della psicoanalisi*, Studio Tesi, Pordenone 1985.

Weiss, E. (1985), *Elementi di psicoanalisi,* Studio Tesi, Pordenone.

L'inconscio giustificato e riconosciuto

Francesco Napolitano

Das Unbewusste, che Freud scrisse e pubblicò tra la primavera e l'inverno del 1915, può essere considerato come il manifesto della cosiddetta *prima topica*, il modello metapsicologico di partizione dell'apparato psichico nei tre *topoi* dell'inconscio, del preconscio e del conscio (Freud, 1915). L'*Unbewusste* del titolo, destinato a futura gloria, non è un neologismo ma una neologia freudiana. Consiste cioè nella attribuzione di un significato radicalmente nuovo a un vecchio termine, che circolava già da tempo in campi opposti e nello stesso tempo promiscui del sapere. Lo testimoniano diatribe e ibridazioni tra metafisica e neurologia ottocentesche (Reed, 1997). Come neologismo, invece, *unbewusst* lo si deve al medico e antropologo Ernst Platner, che lo introdusse nella seconda metà del Settecento, in pieno Illuminismo. A rigore e sotto il solo profilo lessicale, quella di Platner è una innovazione di poco conto, se si considera che consiste nella semplice negazione di *Bewusstsein*, termine che ha invece dalla sua tutte le credenziali di un autentico neologismo - con ricadute concettuali paragonabili solo a quelle della sua controparte inglese, la lockiana e quasi coeva *Consciousness*. Il padre di *Bewusstsein* è Christian Wolff, che lo coniò nel suo *Psychologia empirica* del 1732. Non è un caso che entrambi, Wolff e Platner, fossero convinti sostenitori dell'inconscio leibniziano[1].

La prima e l'ultima delle sette sezioni di *Das Unbewusste* mettono in tensione il discorso freudiano tra filosofia e metapsicologia. Eloquenti i rispettivi titoli: *La giustificazione dell'inconscio* e *Il riconoscimento dell'inconscio*. A monte filosofia e a valle metapsicologia. La giustificazione consiste nel dimostrare, primo, che fra psiche e coscienza corre non una equazione cartesiana ma una disequazione freudiana – la coscienza è solo una piccola parte della psiche - e, secondo, che l'inconscio non consiste, alla Platner, in semplice negazione della *Bewusstsein*, non rimanda solo alla latitanza dei *qualia* coscienti. Ma come attributo connota la quasi totalità dei processi psichici, e come sostantivo denota un vero e proprio sistema, sulla cui realtà *spaziale* Freud non nutre dubbi: l'inconscio esiste, è *esteso*, ci impregna delle sue leggi ed è, in confronto alla ridotta del teatro cosciente, l'altro *Schauplatz*, l'altra e più grande scena in cui invece di recitare siamo recitati. Nella dimostrazione della pervasività dell'attributo e dello spessore ontologico del sostantivo ogni passo è di natura filosofica, a partire dal primo, l'appello a un

[1] I riferimenti alla storia del termine *(Un)Bewusstsein* sono in Palaia (a cura di) (2013), dove è reperibile anche una approfondita discussione della rivoluzionaria introduzione di *Consciousness* a opera di Locke.

principio di continuità psichica che chiede di colmare le troppe lacune del decorso cosciente con la interpolazione di mediatori inconsci. Fulcro del metodo delle libere associazioni, questo principio di continuità era già operativo nella *review* afasiologica che Freud pubblicò nel 1891 e che costituisce un antefatto fondamentale de *L'inconscio*. Vi si trovano menzionate e condivise le tesi del filologo Berthold Delbrück, secondo cui il linguaggio afasico sembra incoerente ma non lo è. Ne vediamo solo i picchi residui, le rare vette che spuntano da un fondale profondo, ma se ci riuscisse di integrarle col *continuum* delle valli sommerse e invisibili, ecco che alla enunciazione afasica sarebbero restituiti significato e coerenza (Freud, 1891).
John Stuart Mill fu eccessivo nella confutazione di William Hamilton. Dedicò all'impresa centinaia di pagine, troppe e troppo puntigliose, almeno a detta degli studiosi. Forse è per questo che il suo *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, pubblicato nel 1865, «non è molto letto; neppure è tenuto in gran conto, financo da chi è particolarmente attratto dagli scritti filosofici di Mill» (Mill, 1865, p. VII)[2]. Freud era stato traduttore di Mill e possedeva *An Examination*, la cui prolissità evidentemente non gli impedì di leggerlo, visto che lo si trova citato in uno snodo strategico de *L'interpretazione delle afasie*. L'*Examination* costituisce di fatto un'altra delle tante fonti del principio di continuità psichica. Entrambi, Mill e Hamilton, erano convinti associazionisti e sostenevano che il rispetto del principio di continuità, a garanzia della chiusura causale dell'universo, è assicurato dall'inconscio. Solo che l'inconscio milliano consiste di modificazioni nervose – è il cosiddetto inconscio cerebrale o disposizionale – quello hamiltoniano no, è fatto di pensieri in nulla dissimili da quelli coscienti. Mill: «Io stesso inclino a concordare con Sir W. Hamilton, e ad ammettere le sue modificazioni mentali inconsce, nella sola forma in cui riesco ad attribuirvi un qualche significato sufficientemente chiaro, e precisamente, *modificazioni inconsce dei nervi*» (*ivi*, p. 282). Hamilton:

> A volte accade che vediamo sorgere nella coscienza un pensiero immediatamente dopo un altro, la cui successione però non riusciamo a ricondurre a nessuna legge associativa. Ora, in questi casi generalmente scopriamo, dopo attenta osservazione, che ciascuno di questi due pensieri, non associati fra loro, è associato con certi altri *pensieri*, cosicché l'intera successione sarebbe stata regolare, se questi *pensieri intermedi* tra i due non immediatamente associati fossero diventati coscienti (*ivi*, p. 276).

L'inconscio freudiano è sovrappopolato di rappresentazioni – una continuità *reale* paragonabile a quella matematica - che non sono solo collanti hamiltoniani delle crepe coscienti e non sono solo chiamate a ristabilire nessi altrimenti incomprensibili.

[2] Reperibile in http//oll.libertyfund.org/titles/240 (qui come altrove mia la traduzione e i corsivi salvo diversa indicazione).

Neppure giacciono semplicemente e astenicamente sotto-soglia, in transitorio decadimento da obsolescente coscienza, come vorrebbero alcune filosofie e psicofisiche ottocentesche[3]. La coscienza funge solo da loro possibile e sporadico terminale. Perché – è bene ricordarlo – c'è asimmetria tra *la via in su e la via in giù* psichiche, tra la via che conduce alla presa di coscienza e quella che va verso la rimozione: mentre le rappresentazioni inconsce non diventano mai come tali coscienti, ma al massimo possono avere una *terminazione* cosciente sotto forma di derivato, dal canto loro le rappresentazioni coscienti possono sempre come tali diventare inconsce (Smith, 1999; ma anche Laplanche, 1981). Ora, se negare l'equazione cartesiana fra psiche e coscienza è ancora troppo poco per affermare questa singolare natura freudiana dell'inconscio, sarebbe però quanto basta per negare un'altra equazione, quella milliana tra inconscio e *nervi*. E infatti le due equazioni si equivalgono, negare l'una è negare l'altra: se l'inconscio non può essere psichico (Mill), allora lo psichico non può che essere cosciente (Descartes), e se lo psichico non può che essere cosciente (Descartes), allora l'inconscio non può essere psichico (Mill). E tuttavia, nonostante questa equivalenza, Freud avvertì la necessità, non logica ma euristica, di darsi da fare per negare esplicitamente anche l'equazione milliana inconscio/nervi, come se non gli fosse bastato negare quella cartesiana coscienza/psiche. Aveva dalla sua buone ragioni, le stesse che l'avevano già condotto nel 1891 a denunciare lo scandalo scientifico consistente nell'immergere la *terminazione* di una fibra nervosa, che per tutto il suo decorso è stata una entità fisiologica, in una rappresentazione, che è una entità psichica. I nervi terminano solo in nervi e le rappresentazioni solo in rappresentazioni. Fisiologia da un lato e psicologia dall'altro, senza mescolare le carte. Questa la lezione metodologica di Jackson.

Si può dubitare della realtà esterna – campione Descartes. Si può dubitare di tutto, persino del proprio dubbio – per sua (e nostra) fortuna mai Descartes è stato preso dalla spirale del meta-dubbio. E si può più modestamente dubitare anche solo di una parte della realtà, per quanto importante. Per esempio, si può dubitare del fatto che il nostro interlocutore sia dotato come noi di coscienza e intenzionalità. Si può sospettare che si tratti di uno *zombie* dal comportamento solo apparentemente umano, uno dei tanti *zombie* che alla fine del secolo scorso hanno infestato gli esperimenti mentali di una parte della filosofia[4]. Come eradicare questo contagiosissimo parassita amletico? Come liberarsi dall'assillo che la coscienza altrui sia solo un *demo*? Che ci si trovi, come nel peggiore dei deliri, a tu per tu con un automa sotto mentite spoglie umane? Notoriamente il ricorso alla logica non dà buoni frutti. Anzi, da un certo punto di vista è quanto c'è di meglio per alimentare la

[3] Ad esempio, la filosofia di Herbart e la psicofisica di Weber-Fechner. Si veda Martinelli (1999).

[4] Un esempio per tutti: Block (1995).

diffidenza. Perché l'esercizio rigoroso del *cogito* spesso conduce per propria natura al bilanciamento quasi perfetto fra *idee chiare e distinte* di peso approssimativamente uguale, ma contrapposte le une alle altre. Sicché resta sempre un margine più o meno grande di indecidibilità, consistente nel rischio, quando andiamo a congratularci con chi ha appena superato brillantemente il test di Turing, di imbatterci dietro lo schermo in qualcosa al silicio invece che in qualcuno al carbonio. Oppure di scoprire che la stanza cinese non è abitata da sinologi ma da analfabeti. Questo dilemma – se il simile nostro sia nostro simile - prende tradizionalmente il nome di *problema delle altre menti* ed è figlio della scepsi greca nelle sue due declinazioni, epistemologica e ontologica. Tuttavia, la sovrapponibilità del problema scettico greco col problema scettico moderno è, per restare in tema di dubbio, controversa. E altrettanto controversa è l'origine di quel tentativo di soluzione consegnato alla storia col nome di *argomento per analogia*, che un analista kleiniano volentieri chiamerebbe *argomento per identificazione proiettiva*. Se ne trova forse una delle prime tracce esplicite nel *De Trinitate*, dove Agostino afferma che conosciamo la mente altrui mediante similitudine con la nostra, per il semplice motivo – dice il vescovo di Ippona - che non possiamo vederla con gli occhi del corpo, mentre con quelli della mente possiamo vedere la nostra stessa mente e attribuirla perciò anche all'altro (Avramides, 2001, p. 47). Quando però Freud, per rafforzare la propria giustificazione dell'inconscio, decide di affiancare al principio di continuità psichica l'argomento per analogia, non ha come fonte né Agostino né tanto meno Descartes, che pure aveva eletto l'introspezione, e meglio di Agostino, a garante dell'ontologia. La fonte freudiana, non esclusiva ma rilevante, è con ogni probabilità di nuovo *An Examination*, in particolare i capitoli 11 e 12, i cui titoli la dicono lunga. Sono rispettivamente *The Psychological Theory of the Belief in an External World* e *The Psychological Theory of the Belief in Matter, How Far Applicable to Mind*. È quest'ultima clausola, *How far Applicable to Mind*, che qui ci interessa: quanto si possano estrapolare, a sostegno dell'esistenza della mente altrui, le ragioni già addotte per giustificare la nostra fiducia nell'esistenza di un mondo esterno oggettivo e indipendente da noi.

Tutta colpa delle estenuanti meditazioni cartesiane sul demone ingannatore (Cartesio, 1641)! Alla fine devono averlo evocato davvero. E poi tutti quei tentativi di esorcizzarlo a colpi di *cogito* e fede nella sincerità divina devono essere andati a vuoto, se è vero che la (p)ossessione demoniaca è sopravvissuta a Descartes e ha continuato a serpeggiare dappertutto dopo di lui. Lo si vede dal fatto che vari sistemi post-cartesiani hanno condotto per altre vie al medesimo dubbio. Ad esempio, il sistema di Berkeley. A sentire Thomas Reid – alfiere del senso comune come unico antidoto al veleno dell'incertezza epidemica – quella di Berkeley è una filosofia che assegna una probabilità infima, quasi zero, all'esistenza di altri esseri umani intelligenti, rispetto all'elevata probabilità di ritrovarsi nell'universo come solo umano

al cospetto del solo sovrumano. Soli Io e Dio. Alla pari di Reid, questa solipsistica conclusione berkeleiana Mill non poteva mandarla giù, ma neppure poteva accettarne una confutazione alla Reid, ottenuta ponendo sullo stesso piano la testimonianza ingenua dei sensi e le sofisticate inferenze della ragione (Avramides, 2001). Dopo avere concluso che il mondo esterno esiste, mettendo in campo una strategia fatta di deduzioni, induzioni e operatori modali – in particolare quello di possibilità - ecco dunque Mill alle prese con il *How far Applicable*, quanto siano applicabili quelle conclusioni alla mente altrui. Lo sono mediante analogia, con una procedura a suo parere esattamente sovrapponibile a quella con cui Newton provò come la forza che tiene i pianeti in orbita sia la stessa che fa cadere a terra una mela[5]. Non puoi mangiare un pianeta, ma sotto l'aspetto gravitazionale puoi considerarlo una mela:

> Concludo – dice Mill - che gli altri esseri umani hanno sensazioni come le mie, perché, primo, hanno corpi come il mio che so, nel mio caso, costituire la condizione antecedente delle sensazioni; e perché, secondo, esibiscono gli atti, e gli altri segni esteriori, che so per esperienza personale essere causati da sensazioni (*ibidem*).

Freud segue lo spirito, se non addirittura la lettera, dell'enunciato milliano:

> La coscienza trasmette a tutti noi soltanto la nozione dei nostri personali stati d'animo; che anche altre persone abbiano una coscienza è una conclusione analogica che, in base alle azioni e manifestazioni osservabili degli altri, ci permette di farci una ragione del loro comportamento (o, per usare una formulazione psicologicamente più esatta: senza riflettere più che tanto noi attribuiamo a tutti gli altri soggetti la nostra costituzione e quindi anche la nostra coscienza, e questa identificazione è il presupposto della nostra comprensione). (Freud, 1915, p. 52).

Nonostante ci sia chi considera l'analogia poco più di un residuo del pensiero magico, un rottame del passato da cui liberarsi per sempre a favore dell'omologia (Elster, 1999), le cose non stanno così. A partire da Aristotele, l'*analogon*, che lo si intenda come figura retorica o come proporzione geometrica, è stato un potente motore del pensiero umano in tutte le sue espressioni, dall'arte alla filosofia, dalla letteratura alla scienza, e tale resta. Quando Freud mette mano all'argomento per analogia, intenderebbe adoperarlo a fini di equanimità scientifica. Li si può riassumere così: acclarato che *nel nostro abituale modo di pensare* siamo disposti,

[5] «The process is exactly parallel to that by which Newton proved that the force which keeps the planets in their orbits is identical with that by which an apple falls to the ground» (Mill, 1865, p. 191).

subito e senza la minima esitazione, ad accreditare una coscienza all'altro, dovremmo mostrarci almeno altrettanto prodighi nell'attribuirgli un inconscio, anche se solo per interposta persona. Questo è tutto. Ma poi la propulsione del motore analogico subito lo spinge a travalicare l'ambito ristretto, e forse più che opinabile, della giustizia distributiva applicata all'epistemologia, per guadagnare una straordinaria tesi, il cui culmine è nella sollecitazione a diventare ciascuno un estraneo per se stesso: «tutti gli atti e tutte le manifestazioni che osservo in me e che non so come collegare con il resto della mia vita psichica devono essere giudicati come se appartenessero a qualcun altro e trovare la loro spiegazione in una vita psichica attribuita a quest'altra persona» (*ivi*, p. 53). Non si tratta di una tardiva sponsorizzazione della doppia personalità, ma di un'anteprima dell'Es e nello stesso tempo di un condensato dell'intera metapsicologia.

Più o meno negli intorni temporali di questo invito freudiano all'estraniamento, una folgorante annotazione di Paul Valèry comprimeva in entimema i passi che conducono la meditazione cartesiana dal dubbio epistemologico iniziale alla certezza ontologica finale. Anche qui l'estraneo vi gioca un ruolo centrale: «Alla lettera, filologicamente quel cogito [il cogito cartesiano] significa: Io vedo delle cose *non esterne*, dunque io faccio parte delle cose *esterne*» (Valéry, 1871-1945, vol. II, p. 133, corsivi nell'originale). Il primo passo della *deduzione Valèry-Descartes* equipara tacitamente pensare a vedere, in una identità posta nella scia di quella millenaria tradizione che, dalla cava platonica in poi, ha ininterrottamente alimentato una metaforologia del pensiero come occhio della mente e della luce come quintessenza della verità (Blumemberg, 1957). Il secondo passo definisce l'introspezione come visione della propria interiorità, del proprio interno. Il terzo passo è condizionale: il vedere dentro (che è anche un «vedersi vedersi» (Magrelli, 2002) implica che lo spettatore stia fuori, dunque che si trovi fra le cose esterne. Segue la conclusione: siccome le cose esterne esistono e io sono una cosa esterna, io esisto. Contrariamente al credo dell'alienista, si è se stessi solo se si è *fuori di sé*.

Del resto, tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, l'estraneo compare qua e là più o meno come lo *zombie* che gli darà il cambio un secolo dopo. Ad esempio, quando nel 1894 Sigmund Exner anticipa di un anno titolo e intenti dell'imminente *Progetto* freudiano, col medesimo scopo di ridurre la psiche al cervello, nel perseguirlo incappa nel seguente pensiero *alienante*: l'uso dell'indessicale *io* è inevitabile perché imposto dai nostri vincoli grammaticali, ma le sue ricadute sono ingannevoli, perché «mi sembra che l'espressione "io penso", "io sento", non è quella buona. Per quanto concerne lo stato abituale della nostra vita psichica, si dovrebbe dire piuttosto: "questo (ciò) pensa in me" [*es denkt in mir*], "questo (ciò) sente in me" [*es fült in mir*]. Noi non siamo i padroni totali delle nostre associazioni e ancora meno dei nostri sentimenti» (Gauchet, 1992, p. 104). Pochi anni prima che anche la neurologia di Exner cominciasse a occuparsi di indessicali, Nietzsche aveva

inaugurato la desoggettivazione e lo spossessamento dell'io in un celebre passo di *Al di là del bene e del male*, che intendeva diretto contro la *superstizione dei logici* e a buona ragione considerava gravido di incalcolabili conseguenze filosofiche:

> un pensiero viene quando è "lui" a volerlo, e non quando "io" lo voglio; cosicché è una falsificazione dello stato dei fatti dire: il soggetto "io" è la condizione del predicato "penso". *Esso* pensa: ma che questo "esso" sia proprio quel famoso vecchio "io" è, per dirla in maniera blanda, soltanto una supposizione, un'affermazione, soprattutto non è affatto una "certezza immediata". E infine, già con questo "esso pensa" si è fatto anche troppo: già questo 'esso' contiene un'*interpretazione* del processo e non rientra nel processo stesso [...] forse un bel giorno ci si abituerà ancora, anche da parte dei logici, a cavarsela senza quel piccolo "esso" (nel quale si è volatilizzato l'onesto, vecchio io) (Nietzsche, 1886, p. 21).

Nel cogito cartesiano targato Valéry, e anche altrove, c'è comunque una petizione di principio. Il non-interno che dovrebbe garantire il non-esterno non è a sua volta garantito da nulla. Detto altrimenti, l'esistenza della realtà esterna, assunta a prova di quella dell'io, risulta non provata. A suo sostegno non c'è altro che un pregiudiziale *siccome le cose esterne esistono*. Neppure Freud dal canto suo è equipaggiato con una prova ontologica a favore dell'esistenza del non–interno, anche perché nessuno, filosofo o scienziato che sia, l'ha mai avuta. Ma diversamente da Valéry, il suo apparato teorico gli consente di formulare in termini convincenti ciò che a buon diritto può definirsi il teorema epistemologico fondamentale della metapsicologia, un teorema che non dimostra l'esistenza della realtà esterna e neppure di quella interna, ma si limita a descrivere una dinamica di propensioni aletiche. Eccone una versione particolarmente efficace, una fra le tante: «Quando si verifica un sovrainvestimento dell'attività di pensiero, i pensieri vengono effettivamente percepiti come provenienti dall'esterno, e perciò considerati veri» (Freud, 1922, p. 486). Non ci si inganni sul termine *sovrainvestimento*. Nonostante le apparenze, non si riferisce a un investimento di eccezionale intensità, ma al surplus rutinario indispensabile alla proiezione del *cogito* freudiano, ben diverso da quello cartesiano. Quanto poi alle intensità di ritorno di questa proiezione, il pensiero sovrainvestito che sembra provenire dall'esterno può averne di varie, ma sempre inversamente proporzionali alle prestazioni inibitorie della sordina egoica: dall'intensità pienamente vocale e estesica dell'allucinazione uditiva a quella, pur sempre forte ma sub-vocale, che accompagna l'intuizione lampante o la cosiddetta ispirazione poetica, per finire a quella minimale dei *noemata* ordinari, passando per tutti i decibel intermedi della scala. E che esistano, disseminati da sempre nella storia, platonismi vari affermanti l'esistenza di pensieri senza pensatori, in luogo di quella ben nota di pensatori senza pensieri, altro non è che una controprova della validità del teorema freudiano.

Nei suoi aspetti essenziali, il teorema risulta già completamente delineato nel *Progetto* del 1895, (Freud, 1895). dove è chiamato a dare conto di come possa mai avvenire la presa di coscienza dei derivati inconsci. Sono così eteronome le macchine dell'inconscio e della coscienza, che ci vuole un grande trasformismo perché qualcosa possa varcarne i confini passando dal regime del processo primario a quello del processo secondario, dall'energia libera a quella legata, dalla spinta alla scarica inderogabile al freno della inibizione dilatoria, da una logica tipo microfisica a una logica tipo macrofisica. Nel Calcolo dell'inconscio non compaiono né il connettivo di negazione né l'ordinamento lineare del tempo, e neppure valgono i principi di non contraddizione, di bivalenza e di terzo escluso, laddove nel Calcolo della coscienza vale esattamente l'opposto. Tradotto nei simboli freudiani di allora, il problema del passaggio da una macchina sprovvista del *non* a un'altra basata sul *non*, che è anche passaggio da una macchina tendenzialmente entropica a un'altra tendenzialmente neghentropica, diventa il problema di spiegare come possa, il sistema neuronale Ω, che è l'*hardware* della coscienza, essere eccitato dal sistema neuronale Ψ, che è l'*hardware* dell'inconscio. Come possano cioè le rappresentazioni Ψchiche ottenere il loro passaporto per il terminale della coscienza riflessiva. A sentire il *Progetto* ci riescono con un trucco, un passaporto falso, consistente nel loro smistamento da Ψ a un terzo sistema Φ, ordinariamente adibito a via percettiva. Pensieri che si travestono da percezioni insomma, assumendone la cittadinanza esogena, e la cui ultima stazione è però linguistica, perché, per dirla con una metafora, la vera sede del pensiero cosciente non è il cervello ma la laringe. Più in particolare, sono i neuroni motori verbali a essere sovrainvestiti, e sono loro a smaltire il surplus Ψ in Ω, eccitandone così la popolazione neuronica alla scena del *riflesso* cosciente. La scarica motoria verbale fa infatti da preliminare alla terminazione delle *Vorstellungen* inconsce nei loro derivati coscienti, dotandoli di una *indicazione di realtà* concomitante alla trasformazione dei *quanta* inconsci in *qualia* coscienti. Perché, per tornare a Descartes-Valéry, tutto ciò che percorre le vie percettive sembra venire dall'esterno, e reca perciò in *attachment* una indicazione di realtà. Messe così le cose, si potrebbe pensare che anche il modello teorico freudiano assegni alla realtà esterna un primato sancito dal criterio secondo cui è vero ciò che viene da fuori. Ma le cose stanno diversamente, perché ciò che conta in Freud è il variabile intreccio di vicende psichiche centrifughe e centripete, dal non-esterno al non-interno andata e ritorno, sotto il governo conflittuale e collusivo dei due principi dell'accadere psichico. In tema di verità Freud fu un corrispondentista a oltranza, un autentico epigono della teoria aristotelico-tarskiana secondo cui la verità (falsità) consiste nell'affermare (negare) ciò che è. E la sua è una teoria effettivamente fondata sulla corrispondenza tra enunciati e fatti. Solo che i fatti corrisposti sono sia esterni che interni, e gli enunciati corrispondenti a quei fatti sono portatori di una verità sia materiale che storica (Napolitano, 2012).

I capoversi finali della conseguita giustificazione dell'inconscio vertono sui limiti della conoscenza. La nostra percezione ci offre solo simulacri, mentre nulla può dirci sulla più intima natura del suo oggetto – questi i suoi limiti. È una tesi restrittiva forte, anche se per alcuni aspetti vecchia come il mondo, nella quale ancora una volta si potrebbe avvertire un'eco di John Stuart Mill, quando afferma che non c'è nessun motivo per credere che le qualità sensibili dell'oggetto

> abbiano una qualche affinità con la sua natura. Una causa, come tale, non rassomiglia ai suoi effetti; un vento di levante non è simile alla sensazione di freddo, né il calore è simile al vapore dell'acqua bollente. Perché allora dovrebbe assomigliare la materia alle nostre sensazioni? [...] nulla conosciamo e possiamo conoscere del mondo esterno, salvo le sensazioni che ne proviamo (Mill, 1843, p. 57).

Solo che questa volta la fonte di Freud non è Mill ma Kant, esplicitamente convocato qui come patrocinatore per antonomasia della inaccessibilità noumenica e dei limiti epistemologici che ne derivano. Non abbiamo altra alternativa – dice Freud – se non quella di porre il soggetto, coincidente appieno con la percezione cosciente, tra i due fuochi contrapposti della realtà esterna e dei processi psichici inconsci. Entrambi sono in sé inconoscibili, ma da entrambi provengono derivati fenomenici dai quali possiamo trarre qua e là delle inferenze. La speranza è che la conoscenza interna, o meglio *l'opera di rettifica della percezione interna*, presenti difficoltà minori di quella della percezione esterna. Se il merito della rettifica esterna spetta all'Estetica kantiana, che «ci ha messo in guardia contro il duplice errore di trascurare il condizionamento soggettivo della nostra percezione e di identificare quest'ultima con il suo oggetto inconoscibile» (Freud, 1915, p. 54), alla psicoanalisi spetta invece per intero il merito dell'altra e complementare rettifica, che va considerata come una prosecuzione verso l'interno della bonifica epistemologica inaugurata da Kant.
Una volta giustificatene le premesse filosofiche, l'inconscio può trovare via libera per il suo riconoscimento, che dopo cinque sezioni intermedie va finalmente a segno nella settima e ultima sezione de *L'inconscio*. Qui si tirano le somme e all'antefatto filosofico si integrano i lasciti congiunti de *L'interpretazione delle afasie* e del *Progetto*. Privi ormai di materialità cellulare, Ω e Φ si dissolvono nel sistema percezione-coscienza, mentre Ψ, transustanziato nel sistema inconscio, farà in seguito mostra di sé solo come iniziale del termine *psicoanalisi*, dopo avere incrociato il suo tratto verticale con uno obliquo nello sghimbescio araldico di una sovrapposta *A*. Ma l'impianto concettuale del *Progetto*, fatto di energia libera e legata, di processo primario e secondario, di investimento, controinvestimento e sovrainvestimento, di linguaggio e presa di coscienza, di allucinazione primaria e così via, tutto questo ricco bottino transiterà per intero nella metapsicologia – seppure nel contesto radicalmente

mutato di una *token-Identity* cervello-psiche che ha soppiantato la precedente *type-Identity* (Smith, 1999). Analogo discorso per il destino dell'eredità afasiologica. Le rappresentazioni di cosa e di parola, svincolate dalla *animata anatome* della geografia cerebrale e da un improbabile dialogo con insulti vascolari, necrosi e rammollimenti, possono ora diventare il fulcro non più del funzionamento solo linguistico, ma dell'intero funzionamento psichico. Come prima, è ancora la parola a possedere le chiavi della coscienza, o meglio della cosiddetta *Access Consciousness* sovraordinata alla *Phenomenal Consciousness* (Block, N.; Flanagan, O; Güzeldere, G., a cura di, 1997). Il modello teorico delineato è di grande eleganza ed efficacia. L'inconscio consiste solo di rappresentazioni di cosa, tracce depositate all'epoca del *Genesi* psichico da un *non interno* quasi esclusivamente visivo (per prima fu creata la luce). Queste rappresentazioni non possono accedere come tali alla coscienza perché controinvestite, ma possono ottenere un *surplus* di investimento legando il loro polo visivo al polo uditivo delle rappresentazioni di parola, inquiline del preconscio – è questo il già citato sovrainvestimento capace di condurre alla presa di coscienza. Come le cose, anche le parole sono tracce depositate all'epoca del *Genesi* dal *non interno* (Dio diede un nome a tutte le cose). Ma più delle cose, sono le parole a promuovere l'organizzazione alta del *Bildung* psichico, come mostra la pratica di una cura fondata appunto sull'inclusione della parola e l'esclusione dello sguardo. Perché senza linguaggio non ci sono sincategoremi e negazione, senza sincategoremi e negazione non ci sono pensiero astratto e sostituzione del processo secondario a quello primario. Con tutto quanto ne consegue.

Si può conoscere senza riconoscere, ma non viceversa. Il riconoscimento clinico dell'inconscio diventa perciò la controprova migliore di un'acquisita conoscenza, dapprima filosofica e poi metapsicologica. L'identikit clinico a chiusura de *L'inconscio* si situa nel differenziale tra nevrosi e psicosi. Per dirla lapidariamente: nella nevrosi oggetto senza parola, nella psicosi parola senza oggetto. Nella nevrosi la rappresentazione (di cosa) rimossa non può più legarsi alla sua controparte verbale e, privata di plusvalore linguistico, non ha forza sufficiente per diventare cosciente. Nella psicosi è invece l'oggetto a essere disinvestito, mentre il linguaggio mantiene le sue risorse e resterebbe perciò integro e adeguato, se non fosse per l'eclisse del suo riferimento oggettuale, che lo espone direttamente al processo primario. L'azione combinata di spostamento e condensazione, di norma attivi solo sulle rappresentazioni inconsce di cosa, può esercitarsi così sulle parole, conferendo al linguaggio schizofrenico le sue inconfondibili caratteristiche: stereotipie, bizzarrie, fioriture degne di una musica barocca, interscambi astratto-concreto, anagrammi, giochi di sapore umoristico, formulari da magia bianca e nera, allusioni, assonanze, allitterazioni, neologismi, neologie e chi più ne ha più ne metta. Davvero una lingua fondamentale, una lingua madre, una lingua patria, l'abissale fondo *detto* della nostra psiche, dove ogni parola si reclama oggetto e ogni oggetto si dilegua in parola. E dove

si compie il primo tentativo di guarigione: «Questi sforzi [verbali] sono intesi a riconquistare gli oggetti perduti, e può darsi benissimo che con questo proposito si imbocchi la strada che porta all'oggetto passando per la sua componente verbale; ma poi accade che ci si debba accontentare delle parole al posto delle cose» (Freud, 1915, p. 87). Parole al posto e al costo delle cose è un pericolo che corre anche lo scienziato, e allora i suoi discorsi finiscono per somigliare in tutto e per tutto a quelli schizofrenici – questo il conciso allerta con cui, alle ultime battute di questo suo straordinario testo, Freud torna alla filosofia delle prime. Un'allerta di grande attualità.

Bibliografia

Avramides, A. (2001), *Other Minds*, Routledge, London.

Block, N. (1995), *On a Confusion about a Function of Consciousness*, in Block, N.; Flanagan, O; Güzeldere, G. (a cura di) (1997), pp. 375-415.

Block, N.; Flanagan, O; Güzeldere, G. (a cura di) (1997), The Nature of Consciousness, The MIT Press, Cambridge-London.

Blumenberg, H. (1957), *Light as a Metaphor for Truth at the Preliminary Stage of Philosophical Concept Formation*, in D.M. Levin (a cura di) (1993), pp. 30-62.

Cartesio (1641), *Meditazioni metafisiche*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 2010.

Cimatti, Vizzardelli (a cura di) (2012), *Filosofia della psicoanalisi*, Quodlibet, Macerata.

D.M. Levin (a cura di) (1993), *Modernity and the Hegemony of Vision*, University of California Press, Berkeley.

Elster, J. (1999), *Alchemies of the Mind*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne.

Freud, S. (1891), *L'interpretazione delle afasie, Uno studio critico*, tr. it., a cura di F. Napolitano, Quodlibet, Macerata.

Id. (1895), *Progetto di una psicologia*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. II.

Id. (1915), *L'inconscio*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VIII.

Id. (1922), *L'io e l'es*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. IX.

Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.

Gauchet, M. (1992), *L'inconscio cerebrale*, tr. it., Il Melangolo, Genova.

Laplanche, J. (1981), *L'inconscio e l'Es*, tr. it., la Biblioteca, Roma-Bari 2001.

Magrelli, V. (2002), *Vedersi vedersi*, Einaudi, Torino.

Martinelli, R. (1999), *Misurare l'anima, Filosofia e psicofisica da Kant a Carnap*, Quodlibet.

Mill, J.S. (1843), *Sistema di logica raziocinativa e induttiva*, tr. it., Astrolabio Ubaldini, Roma 1968.

Id. (1865), *An examination of Sir William Hamilton's philosophy, and of the principal philosophical questions discussed in his writings*, ed. by J.M. Robson, University of Toronto Press, Toronto 1979.

Napolitano, F. (2012), *Verità*, in Cimatti, Vizzardelli (a cura di) (2012).

Nietzsche, F. (1886), *Al di là del bene e del male*, tr. it., Adelphi, Milano.

Palaia, R. (a cura di) (2013), *Coscienza nella filosofia della prima modernità*, Olschki, Firenze.

Reed, E. S. (1997), *From Soul to Mind, The Emergence of Psychology from Erasmus Darwin to William James*, Yale University Press, New Haven.

Smith, D. L. (1999), *Freud's Philosophy of the Unconscious*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston.

Valéry, P. (1871-1945), *Quaderni*, tr. it., Adelphi, Torino 1985-1988, 4 voll.

Inconscio e filosofia

Francesco Saverio Trincia

1.

Non pretendo di proporre e affrontare un tema nuovo nell'ambito della ricerca non tecnica dedicata a Sigmund Freud e al tema dell'inconscio. È ben noto infatti che sin dalla nascita della psicoanalisi freudiana la filosofia e molti filosofi hanno cominciato a rivolgere la loro attenzione al nuovo sapere psicoanalitico. Ciò è avvenuto sia come conseguenza della più o meno esplicitata e trasparente consapevolezza della difficoltà del compito che tale sapere poneva quando il primo passo del confronto non si collocava nell'ambito della tradizione della scienza psichiatrica e dei suoi metodi e problemi. Proprio questo aspetto dell'approccio al sapere psicoanalitico sembrava invitare la filosofia ad affrontare il nuovo pensiero che si affacciava e via via sempre più decisamente si affermava quale una della componenti della cultura europea del secolo scorso, come se si avvertisse che dall'interno della tradizione filosofica nasceva lo stimolo e in certo senso l'impegno a misurarsi con quella "parziale estraneità", quella familiarità distante ed interrotta che si avvertiva presente nella psicoanalisi freudiana. Quest'ultima per conto suo, anche questa è cosa nota, si affacciava sulla scena della cultura e del sapere in qualche misura autoassegnandosi la fisionomia *unheimlich* (familiare estranea, ed estranea perché familiare) di "altra scena" del sapere e della ragione, implicitamente chiedendo di essere riconosciuta nella sua totalità e complessità nello stesso modo in cui esigeva che venisse identificato, nominato e compreso (ossia in qualche modo collocato entro lo spazio del sapere che alla filosofia apparteneva) quel suo nucleo centrale che Freud stesso chiamava (anche nel saggio della *Metapsicologia* del 1915 cui gli veniva dedicato un capitolo) *das Unbewusste*, «l'inconscio» (Freud, 1915). L'attenzione, che da parte della filosofia e dei filosofi in forme sempre più intense e sempre più via via nel corso del secolo trascorso e poi ancora oggi nel nostro si è rivolta alla «bizzarria» (così definita in Roudinesco, 2014) del nuovo oggetto teorico, nasceva, confermando l'ambivalenza che dall'interno di un "modo" d'essere essenziale del pensiero psicoanalitico si estendeva al modo dell'approccio rivolto ad esso, da una consapevolezza o da un sentimento opposto rispetto alla curiosità verso l'altra scena dominata dall'inconscio che spiazzava la centralità della coscienza e della ragione filosofica. Si avvertiva infatti, e anche in questo caso sempre più chiaramente si è avvertito, e più nettamente in ambiti letterari che non propriamente filosofici, che la psicoanalisi e il suo cuore inconscio si nutrivano di cultura, erano anzi un nuovo "pezzo" di cultura, reagivano alle espressioni dell'universo culturale che a sua volta

reagiva ad essi. Si veniva creando e si è infine formato, ed è oggi come ieri e forse più vitale, quale che sia il giudizio che se ne dà, un intreccio propriamente definibile come orizzonte culturale di cui il pensiero filosofico faceva parte, e che la presenza della psicoanalisi e del tema dell'inconscio rendevano, e mantengono, diverso e irriducibile rispetto al passato, a "prima" del 1900, data in tutti i sensi fatale (cfr. Lacan, 1971)[1].

Dei tanti modi in cui si deve raccontare la storia del pensiero occidentale contemporaneo come attraversata dalla separazione di un "prima" da un "dopo" di Freud, quello che rinvia alla svolta culturale ispirata da Freud e dal nascere di un orizzonte anch'esso culturale[2] che sarebbe cieco e muto o quanto meno del tutto falsato se vi mancassero Freud, la psicoanalisi e la nozione di inconscio, è certamente il più importante[3]. Ma proprio la prospettiva ermeneutica che stiamo tracciando

---

[1] In part. cap. VII, ora confermato e precisato in Trincia (2014, cap. IV). Il 1900 è "fatale" ovviamente quale data di pubblicazione della *Interpretazione dei sogni* nel cui VII cap. la nozione di inconscio svolge un ruolo fondamentale.

[2] Alla psicoanalisi come cultura, al formarsi e alla fisionomia attuale di questa cultura e al suo destino, ai rischi di "barbarie" che incombono su di essa proprio in quanto "moderna" cultura, vita spirituale, morale e intellettuale e non semplice corpo di teorie, sono dedicati i saggi, ispirati dall'equazione psicoanalisi-cultura su cui ho parlato nel *Freud* sopra citato e che riprendo in questa sede, della rivista *Cités*, 54, 2013 e in particolare i saggi di Christian Godin, il saggio introduttivo di Yves Charles Zarka e quello di Alai de Mijolla. Ma anche gli altri vanno nella direzione che converge con quello in questa sede definirei il ruolo culturale e non scolasticamente teorico che la nozione di inconscio non sostanzializzato in una qualche "teoria dell'inconscio" gioca nel riorientamento del filosofare.

[3] Ciò rende non meno ma più rilevante il confronto teorico con l'interpretazione del pensiero freudiano data da Bernet (2013), forse il lavoro più rilevante dedicato al tema negli ultimi anni. Due gli aspetti centrali nel libro di Bernet. Il fatto, in primo luogo, che la cesura comunque rappresentata dalla psicoanalisi freudiana, pur conservando il suo ruolo di discrimine nella continuità del pensiero filosofico a partire da Aristotele e fungendo anzi da punto di osservazione, da luce retrospettiva che illumina i momenti della storia del pensiero – oltre Aristotele e Heidegger, Leibniz, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl, Lacan – che "anticipano" Freud e si comprendono alla luce della loro ripresa freudiana, evita e corregge lo schema prevalente di un "prima" e di un "dopo" Freud, insistendo piuttosto sulla presenza di una sorta di continuità concettuale non interrotta. Che quest'ultima possa essere definita come una "filosofia della psicoanalisi" che nasce quasi con il nascere stesso della metafisica è tesi molto interessante ma anche discutibile proprio alla luce della riplasmazione della sua fisionomia e soprattutto della sua teleologia concettuale indotta dalla luce retrospettiva freudiana. Il secondo punto che specialmente in questa sede interessa rilevare della ricostruzione di Bernet, è il fatto che, proprio come conseguenza di tale linea di continuità da Aristotele a Freud, una linea *non* dominata dal tema dell'inconscio ma dalla nozione di "forza", di "desiderio" e soprattutto di "pulsione", il pensiero freudiano non viene ricondotto al tema dell'inconscio come al suo motore teorico principale. Quel che osservo più avanti circa la problematicità di una filosofia dell'inconscio che si costruisca intorno ad una concettualizzazione sostanzializzante di questa nozione, mi rende particolarmente sensibile al modo dell'argomentare di Bernet. In lui infatti l'inconscio freudiano è ben presente ma non occupa il centro della scena, la cui "alterità" è colta nella qualità inconscia della pulsione e del desiderio, piuttosto che in un Altro sostanzializzato.

induce, anzi impone di indagare il senso possibile da assegnarsi ad una filosofia dell'inconscio costruita nella forma di una riflessione sull'inconscio che potrebbe contenere qualche elemento di novità e insieme la conferma che il tema, tante volte affrontato nella filosofia contemporanea, meriti di non essere sottratto ad un approccio critico ulteriore. Una sorta di peculiare «discorso del metodo» sembra attendere il tema dell'inconscio freudiano. Esso richiede anzitutto all'approccio più strettamente psicoanalitico in senso tecnico non certo di tacere e neanche di sospendersi, ma di attendere di potersi intrecciare con il procedimento e con gli esiti della scienza rivoluzionaria, ribelle e bizzarra che Freud sentiva come specificamente sua mentre pure cercava il riconoscimento delle scienze psicologiche, psichiatriche, antropologiche ufficiali, che a loro volta tendevano (spesso con difficoltà e con forti obiezioni) a vedere nella scienza freudiana ciò che essa pretendeva di essere, una scienza, appunto – e in realtà non era, almeno nella forma canonica ed unica che la scientificità dei discorsi della ricerca ufficiale esigeva e riteneva di potervi trovare[4] (cfr. Roudinesco, 2014, pp. 87-123). Intendo riproporre l'idea che il pensiero freudiano e il tema dell'inconscio debbano essere inscritti in quello che ho chiamato anche altrove il "logos psicoanalitico", per servirmi di una espressione che desse una risposta anche linguisticamente e semanticamente positiva alla domanda, divenuta cruciale proprio a fronte all'attenzione della filosofia verso la psicoanalisi, circa la irriducibile peculiarità della "scienza" psicoanalitica, ossia del "discorso" di Freud e della psicoanalisi esercitata in suo nome. Vorrei avanzare e difendere la tesi che proprio uno dei fuochi, o il fuoco principale del discorso freudiano, quello costituito dalla nozione dell'inconscio, richieda dalla parte di chi filosofa la costruzione di un processo aperto, rispecchiante l'apertura rivoluzionaria entro cui e grazie a cui la psicoanalisi plasma il pensiero e sollecita la sua creatività non solo per quel che riguarda la vita della psiche o il sapere dell'anima. Si tratta di un percorso critico eseguito nello stile che la criticità assume quale modalità essenziale del filosofare. Esso si presenta perciò, proprio in quanto discorso sul discorso freudiano che ha a tema l'inconscio in una forma indiretta e al tempo stesso radicalmente paradossale, di una paradossalità che ripete il dualismo, la duplicità, ma anche l'ambiguità e l'ambivalenza che vivono in ogni segmento del pensiero freudiano (ciò che pure con molta prudenza e discrezione antimetafisica e antilogica si definirebbe la sua

[4] Non si può tacere naturalmente che anche l'ormai famoso libro di Gay (1988) è guidato dall'attenzione al tempo, ossia alle condizioni storiche del pensiero divenuto cultura di Freud e ispirata da Freud, che qui consideriamo centrale. Vale la pena di ricordare come segnale importante del discorso di metodo cui abbiamo fatto cenno che la frase in esergo del libro della Roudinesco, ripresa da Jean-Paul Sartre, sembra mirare a mettere l'intero libro sotto il segno di una rilevanza del tema dell'inconscio cui non si riconosce tuttavia il diritto di occupare l'intera scena. È a Freud uomo e al suo pensiero che indirettamente Sartre si riferisce quando scrive che «il segreto di un uomo non è il suo complesso di Edipo, ma il limite stesso della sua libertà, è il suo potere di resistenza al supplizio e alla morte» (Sartre, 1944, p.11).

dialetticità o la sua negatività[5]), il che consente allo stile e al metodo della filosofia che parla dell'inconscio di non precipitare e cristallizzarsi in una qualche filosofia dell'inconscio. Quello che chiamo il "logos psicoanalitico" parla (anche) dell'inconscio, o *parla anche l'inconscio,* se così si può dire, gli dà voce nelle varie costellazioni concettuali in cui entra, *ma non ne definisce mai* la teoria. Esso infatti è comunque sempre "dedotto" dalla osservazione interpretante dei processi psichici, ma non è mai teoreticamente "intuito", come osserva André Green che non sbaglia nel cogliere nell'intuire il nucleo semantico del "vedere" teoretico (Cfr. Green, 1996). Si tratta del punto essenziale del discorso del metodo di cui si è detto. Il tema paradossale, che il pensiero deve vivere e non respingere è dato dal rapporto impossibile e necessario tra pensare filosofico e logos psicoanalitico. L'inconscio è l'espressione di questo paradosso non aggirabile. Come si vedrà, tale paradossalità contamina anche la "legittimazione" dell'inconscio da parte di Freud e ne mette in dubbio la pretesa validità.

Ma che cosa intendiamo indicare parlando di un "logos psicoanalitico" dell'inconscio? Come possiamo meglio determinare il nostro discorso del metodo? Prima dunque di analizzare la declinazione che abbiamo definito culturale di questo metodo e anche prima di mostrare le difficoltà che stringono e soffocano la pretesa freudiana di una deduzione "analogica" che "giustifichi" l'entrata in campo della nozione di inconscio, analizzando le pagine ad essa dedicate del testo canonico della *Metapsicologia* del 1915 (uno dei passaggi cui affidiamo il prosieguo della nostra argomentazione) delimitiamo lo spazio del confronto del logos psicoanalitico con il discorso logico della filosofia. Ci riferiamo a questo scopo ad un passaggio del già citato libro di André Green (cfr. *ivi*, pp. 55-57). Oggetto e strumento del confronto è l'illustrazione della differenza tra la deduzione non logica ma piuttosto fenomenologico-descrittiva (in senso husserliano e non hegeliano) del "negativo" e dell'inconscio freudiano che in esso trovano la loro espressione nel linguaggio non freudiano della filosofia dialettica, in Freud, così come la realizza l'autore le cui pagine commentiamo, da un lato, e, dall'altro lato, la deduzione logico-dialettica delle categorie della prima triade della *Scienza della logica*, chiamata in causa dallo stesso Green. Il rapporto di reciproca implicazione che la potenza negativa della logica dialettica hegeliana mette in campo per esibire quella eguaglianza dell' "essere" e del "nulla" che si mantiene e si supera nel movimento del "divenire", può essere qui affidata alla schematica rappresentazione scolastica che nel nostro caso si limita a fungere da luogo di costituzione del polo del confronto che intendiamo delineare, e

[5] Green (1993, p. 86) sottolinea il punto che qui ci interessa e che converge con l'orientamento di Bernet. Il mutamento che interviene nella topica freudiana riguarda il fatto che il negativo non ha più a che fare con l'inconscio poiché ha a che fare con il superamento della contrapposizione tra inconscio e cosciente e con la collocazione al centro dello psichismo non dell'inconscio ma delle pulsioni di vita e di morte.

che evita quindi come qui non pertinenti le moltissime analisi che sono state date, spesso con finalità radicalmente critiche nei confronti di Hegel, della "negatività" che rivela come eguali e reciprocamente rinviantisi i due opposti dell'essere e del non essere che la logica non dialettica considera invece reciprocamente escludentisi.

2.

Quel che ci interessa è in effetti solo il ricordo, che abbiamo definito scolastico e privo di istanze critiche, del modo e del motivo cogentemente logico, ossia appartenente alla necessità di ciascuna delle due categorie osservata nel dispiegarsi del movimento che definendole ne dissolve e ne rovescia l'identità, modo grazie a cui ciascuna di esse è risolta nella processualità logica del proprio dissolversi e risolversi nella sua opposta contraddittoria. È questo, secondo Hegel, il movimento logico-dialettico del negativo, animato cioè dalla negatività, che altera la fissità dell'essere come del nulla e, risolvendo il primo nel secondo tanto quanto il secondo nel primo, travalica i limiti della pura categoria del negativo, considerata in maniera adialettica come coincidente con la categoria del nulla. Ciò che in Hegel può legittimamente ricevere la denominazione di "negativo", la stessa che Green utilizza per accostarsi al valore semantico principale dell'inconscio freudiano, è più esattamente la potenza del negativo, ossia la forza logica (non pulsionale) della categoria del negare, cui spetta di dissolvere, come si è detto, la fissità di ogni categoria, a partire da quelle dell'essere e del nulla conducendole alla loro "unità". La negatività logica hegeliana che investe e dissolve il puro «nulla» (cfr. Hegel, 1817) come Hegel lo chiama, è altra e più rilevante determinazione logica rispetto al nulla puro e semplice, ed è alla sua necessità che Hegel pensa si debba il riconoscimento che le spetta: una necessità che il logos logico-dialettico ritiene di poter imporre proprio in quanto diversa ed estranea alla per Hegel inconcepibile descrittività, pur essenziale ed eidetica, di una categoria. Niente è più lontano dal puro contenuto del pensiero astratto da ogni concretezza, e percorribile con il solo pensiero astratto, di quella che Husserl ha chiamato molti anni più tardi e in contemporanea con Freud, «l'intuizione categoriale» (cfr. Husserl, 1900-1901). "Logica" è in Hegel il nome di questa astrazione, del pensiero di Dio prima della creazione del mondo, un pensiero che non deve imporre il proprio dominio sul mondo perché nella *scienza del logico* non c'è mondo. Il contenuto dell'astrazione del logico coincide integralmente con la sua forma: questo punto determina la sua assolutezza. L'altro rispetto al logico è interno al logico, è l'altro del logico, è un altro logico.

Insisto su questa semplificata rappresentazione del logico a partire dal riferimento al nulla della prima triade della *Scienza della logica*[6] soltanto per fornire una misura della distanza che separa la negatività logica di Hegel dal "negativo" dedotto da Green nel contesto di un'analisi nel suo libro integralmente sostenuta da quel logos psicoanalitico che *non* prevede l'apertura di un qualche spazio di dialogo con il dialettismo hegeliano che abbia le caratteristiche della messa in scena teorica che stiamo allestendo noi in questa sede. Si dovrebbe forse far osservare che in questo passaggio della mia riflessione il confine che porta fuori del limite che definisce il logos psicoanalitico è stato superato per le ragioni che si stanno per rendere chiare. Resta il fatto che nonostante queste ragioni, un confronto con Hegel che in certo senso radicalizza l'analisi di Green tenendola lontana da ogni confronto e realizzando uno sguardo su Hegel utile soltanto a capire la negatività dell'inconscio freudiano, rompe uno stile e altera la coerenza del logos psicoanalitico che non "autorizza" il confronto che pure facciamo. In Green il negativo emerge come residuo della impossibilità non logica, ma fenomenologico-descrittiva del darsi del puro positivo psichico (cfr. Green, 1993). Quest'ultimo non viene né per così dire relativizzato della forza logica della negatività, che in Freud non svolge alcuna delle funzioni di potenza del movimento dialettico, come accade in Hegel. Nella descrizione psicoanalitica del negativo come "modo" descrittivo dell'inconscio parla il logos psicoanalitico, che anzi ignora e respinge non l'esistenza delle leggi logiche (assenti, secondo Freud come è noto dall'ambito dell'Es, ma attive nel discorrere e nel pensare coscienti) ma la loro cogenza. Una legge logica, sia quella "analitica" che, da Aristotele a Kant, legifera e dà ordine normativo alla determinazione dell'identità, sia quella che in Hegel si presenta come legge dialettico-negativa della alterità non irrelata, ossia non della semplice differenza, ma della contraddizione, non sovraintende in alcun modo alla determinazione formale della dinamica psichica (cfr. Hegel, 1817). Ogni confronto tra Hegel e Freud sul tema del negativo, che miri ad attingere la specificità del negativo che contrassegna l'inconscio non può che partire da questa premessa. Ma se la logica non fornisce la cornice epistemologica della processualità psichica e se per questo motivo l'inconscio che della vita psichica rappresenta in Freud la determinazione fondamentale, senza che, proprio per questo motivo, se ne possa dare una qualche definizione sostanziale e categoriale di tipo filosofico, in quale modo specifico il negativo viene chiamato in causa quando si

[6] Mi limito a rinviare a Hegel (1817, pp. 70-71), corrispondenti alle formulazioni definitorie animate da virtuale dinamicità delle categorie del primo movimento dialettico. Torno a scusarmi della semplificazione cui ho sottoposto il riassunto di queste pagine hegeliane, ma ritengo di aver sufficientemente affidato al contesto del mio discorso le ragioni che la autorizzano se non la giustificano.

indicano degli «argomenti per il negativo in psicoanalisi» (Green, 1993), come si esprime Green?[7]

Non è facile, osserva Green, cogliere la portata del negativo, e il suo ruolo, in psicoanalisi. Questo accade perché la coscienza non lo afferra direttamente e «pur sollecitata da ciò di cui deve tener conto», resta «prigioniera di una positività di fatto» (Green, 1993). La coscienza commercia con la fattualità positiva, ossia intrattiene un rapporto empiricamente definibile con il mondo e, in quanto coscienza che Paul Ricoeur (cfr. Ricoeur, 1965, pp. 461-502)[8] chiamerebbe «riflessiva» e che come tale si rivolge ad indagare le condizioni epistemologiche del logos psicoanalitico nell'ipotesi di poter dare voce al suo interno al logos filosofico, incontra difficoltà a «cogliere intellettualmente la negatività in rapporto alla psicoanalisi» (Ricoeur, 1965). L'innesto intellettuale della coscienza filosofica riflessiva lungo la via che conduce all'inconscio non è né ovvio né agevole. Nessun ricorso ad una qualche legge logica o una qualche determinazione categoriale lo supporta. L'argomentazione (qui quella di Green) segue vie sue, non rinvia ad una epistemologia presupposta. La difficoltà della coscienza consiste nella sua impossibilità di concepire il negativo, se non come un altro modo di essere (nel linguaggio dell'ontologia filosofica si direbbe «dell'essere» (Green, 1993), intendendo appunto una determinazione ontologico-metafisica), ossia di nuovo come un "positivo". Si noti che Green vede nell'aporia logica della coscienza che pretende di cogliere l'essere del negativo e finisce per cogliere un altro positivo, esattamente quel passaggio che segnala l'impedimento di un accesso della coscienza riflessiva alla negatività dell'inconscio e impone l'alternativa del perseguimento della via del logos psicoanalitico. La filosofia e la logica "servono" qui paradossalmente a tenere lontane la filosofia e la logica stesse, se il negativo dell'inconscio vuole essere attinto.

Green esprime molto chiaramente il problema. Non si tratta di scoprire il negativo soltanto come «l'enigma di ciò che è» (*ivi*), ma come un altro modo di essere non concepibile «dall'angolatura del positivo» (*ivi*), perché, una volta che sia stato aperto lo spazio, problematico anzi radicalmente inaccettabile per la coscienza, del negativo, viene meno ogni criterio che permette di cogliere il positivo stesso come una dimensione psichica garantita nella sua solidità. La positività del positivo risulta contraddetta dal darsi di una dimensione opposta che lo mette in discussione. Se si potesse dire che l'evocazione non logica del negativo causa una sorta di "disturbo della riflessione" che investe e oscura il positivo, ossia l'ambito della coscienza e della ragione (ma rigorosamente non si può dato che siamo alla ricerca del negativo, non lo possediamo e forse non possiamo né dobbiamo concettualmente "possederlo"), dovremmo riconoscere che il positivo deve ammettere di non poter più essere

[7] Cfr. sopra n. 5.

[8] Cfr. Viccaro (2014), il saggio migliore dedicato al famoso libro di Ricoeur.

dicibile e manifestabile, e di dover accedere all'autocontraddittorietà che assedia la sua stessa positività. Ciò accade quando, senza l'intervento di ragione logica negante, il negativo entra in campo e lascia al positivo la sola possibilità di risultare contraddetto. Ma ciò non significa che il positivo possa valere in alcun modo come base ovvia per procedere alla determinazione non logica del negativo. La negazione del positivo è infatti una operazione logico-dialettica, ma in quanto tale essa non "serve" al logos psicoanalitico. È questo esattamente che le difficili pagine di Green desiderano che si afferri, sebbene gli si possa obiettare che esse colgono il punto senza riuscire ad esprimere la crisi che il logos psicoanalitico impone alla logica del negare che pure viene evocata all'interno di un impossibile "utilizzo" di Hegel: la negazione che dobbiamo chiamare "non logica" dà accesso al negativo, esso stesso non logico, il quale precede ogni positività su di un piano diverso da quello in cui si dispongono la ovvietà e l'immediatezza aproblematica della coscienza, ossia ciò che nella presunta normalità del pensiero non psicoanalitico irriflessivamente si sa. Né d'altra parte al negativo dell'inconscio si può avere accesso a partire dalla positività della coscienza che letteralmente non sa di che cosa si parla quando lo si evoca entro un ambito che eccede il suo linguaggio.

La logica dialettica della filosofia dice che al negativo si accede dal positivo e lascia supporre che analogamente il passaggio all'inconscio avvenga dalla coscienza, ma proprio la sovrapposizione della coscienza a quel discorso positivo, il quale non concepisce più neanche di che cosa si parla quando si nomina il negativo, impedisce che l'analogia funzioni e sia stringente in termini logici. La legge logico-dialettica tace di fronte a due dati di fatto descrivibili come la cattura radicale della coscienza nella sua stessa attualità, da un lato, e l'impossibilità di una qualsiasi positività del negativo, dall'altro lato. In Hegel, si ricordi, l'essere è e diviene il nulla, così come il nulla è e diviene l'essere (cfr. Hegel, 1817). Quello che Green chiama il positivo in Hegel si mantiene, altrimenti assisteremmo alla scomparsa di ogni logica dialettica, ossia al nucleo stesso del suo pensiero. E d'altra parte comprendiamo che il negativo dell'inconscio è tanto diverso dal negativo della logica dialettica, quanto, e ancor più significativamente, è più forte e resistente del primo. Quel che chiamiamo "inconscio" infatti definisce la *realtà* prima e strutturale dello psichico. Esso resta del tutto refrattario ad una qualche sua trascrizione logica, che per il logos psicoanalitico non ha letteralmente alcuna *ragion d'essere.*

Se una traccia di positività residuasse sul fondo di quel negativo che nell'argomentazione di Green conduce alla emergenza dell'inconscio, il negativo stesso si dissolverebbe in una dimensione evanescente destinata a venir meno, rivelandolo con ciò nella sua positività e dissolvendone la durezza non scalfibile. Ciò potrebbe accadere solo se, come si è con insistenza notato sopra, il negativo fosse assimilabile alla dinamica logico-dialettica della negatività hegeliana. Ma non è questo il caso: «non ci si può accontentare di caratterizzare il negativo con una specie di

qualità evanescente, come un fantasma che si scaccia spalancando gli occhi, un fantasma che si dissipa risvegliandosi del tutto. Al contrario, il negativo, per i suoi agganci al pulsionale, si afferra con la durezza implacabile che gli conferisce la coazione a ripetere, come il fondamento che ne sfida la razionalità». Torna l'osservazione di fondo. Il negativo possiede una valenza contraria a ciò che viene affermato per primo, è cioè "l'inverso" del "primo" positivo, ma l'elemento che anzitutto lo connota è quella «radicale diversità» (Green, 1993) che ora Green mette in primo piano come base non logica della sua funzione nella vita dello psichismo. Nello stesso tempo, emerge la circostanza che i mezzi conoscitivi legittimati a catturarlo non funzionano. Il negativo è anche «rivelazione di un essere radicalmente diverso da quello del positivo, così che l'approccio ad esso con i mezzi che gli sono appropriati non basterà mai a circoscriverne la natura» (*ivi*). Ciò tuttavia – si tratta di un punto su cui abbiamo richiamato l'attenzione fin dall'inizio – non consente di definire il negativo come una sorta di "essenza" o sostanza permanente che permane al di sotto del mutamento delle forme della vita psichica. Il negativo «dice il rovesciamento della prospettiva dell'essenza come immutabilità e invariabilità» (*ivi*). Per questo motivo il suo logos, che è il logos stesso dell'inconscio, insegue e persegue la dinamicità, il movimento pulsionale della vita psichica. Così può candidarsi a divenire, come vedremo riprendendo il filo dell'argomentazione con cui abbiamo iniziato, il linguaggio della vita psichica dominata dall'inconscio, nella quale Freud trascrive interpretandola entro un orizzonte teorico sovrastorico, secondo la geniale intuizione di Élisabeth Roudinesco, la vita storica, culturale, personale in cui avvengono, a partire dalla fine dell'ottocento, la sua scoperta e la sua scrittura dell'inconscio (cfr. Roudinesco, 2014). Risulta al tempo stesso chiarito il complemento di tale tesi, ossia che la scoperta dell'inconscio non funziona come una sorta di schema essenziale che cala sul reale storico e psicologico individuale e collettivo per metterlo in forma.

André Green riassume il movimento negativo della coscienza hegeliana nella *Fenomenologia dello spirito*, pur non esplicitamente evocata, come un procedere verso il termine e l'arresto del movimento stesso nella figura appunto "essenziale" della coscienza. Il rapporto della coscienza al suo oggetto, tuttavia, dischiude, alla fine del suo movimento dialettico, uno sguardo su questo rapporto che svela retrospettivamente qualcosa che era rimasto nascosto entro «una prospettiva fino allora ignota» (Green, 1993). Tale prospettiva si accende quando il movimento della coscienza appare concluso al culmine ormai raggiunto della sua progressività. Essa ha quindi la forma di ciò che, per usare la terminologia freudiana dell'*Interpretazione dei sogni*, si atteggia *regressivamente* e che perciò rivela qualcosa «che era nascosto, senza che lo si dubitasse, nella quiescenza anteriore al movimento che incontra la propria eco nella forma, nata dall'arresto temporaneo della progressione» (*ivi*). Il negativo dell'inconscio spezza la progressività dialettica della coscienza, in certo senso

rovescia il movimento progressivo di quest'ultima (verso il "sapere assoluto", in Hegel, come è noto), e si installa nell'arresto di tale movimento. Ma l'elemento più rilevante del discorso che facciamo è che tale rovesciamento non avviene all'interno della dinamica logico-dialettica: il negativo e l'inconscio non sono l'esito di un rovesciamento dialettico, ma di un mutamento dello sguardo che risale regressivamente la progressività della dinamica della coscienza e che in certo senso indica la forma non filosoficamente dedotta, ma scoperta nel darsi dell'esperienza della vita psichica patologica e normale, di una dimensione psichica che assume «il proprio senso in rapporto al positivo che le preesiste» (*ivi*) - come se si dicesse che negativo ed inconscio si manifestano comunque entro l'orizzonte della coscienza discorsiva che osserva, vede e giudica con la voce della ragione empirica e scientifica ma che non coopera a tale manifestazione. Se si rimanesse fermi sul positivo, negativo ed inconscio rimarrebbero inaccessibili. La realtà del negativo e dell'inconscio che si colloca alle spalle del movimento della coscienza e resta nascosto «non è interamente nuova perché assume il proprio senso in rapporto al positivo che le preesiste» (*ivi*) - dunque, non si dà nessun accesso al senso nascosto se non si prendono le mosse dal senso esplicito e cosciente offerto dalla coscienza -, «ma questo positivo da solo non permette di accedere a questo senso svelato che esso ignora per definizione» (*ivi*).

Una "ignoranza" strutturale logico-giudicativa, un non sapere connotante il positivo della coscienza, un'assenza della ragione, impongono al negativo e all'inconscio di trovare la propria manifestazione proprio *sul presupposto* di tale ignoranza e del nascondimento che connotano il positivo della coscienza, la coscienza come positivo. Il manifestarsi del negativo si mostra capace di compiere ciò che a Freud, nell'interpretazione di Green, interessa maggiormente: osservati dal punto di vista del negativo o dell'inconscio, il positivo o la coscienza-ragione, i quali sono già dati, acquisiscono il senso che solo il negativo è in grado di conferire loro "retroattivamente". La coscienza investita dal significato che le conferisce l'inconscio muta la fisionomia che ha fin quando riposa solo sulla sua positività. È infatti il negativo inconscio che ora viene scoperto come occupante l'intera scena psichica all'interno della quale la coscienza non resta più quel che era prima dello sguardo retrospettivo gettato dall'inconscio. Si comprende bene come il negativo, assurto ad agente principale della scena psichica non possa vedere ridotto il suo ruolo alla funzione logica della negazione logica del positivo-coscienza. Il positivo compie l'esperienza del proprio "difetto di esistenza" ed è in questo modo che "ciò che non può essere" (il negativo, l'inconscio) si dispiega come ciò che è "semplicemente lì". L'alterità che "apre" il positivo-coscienza mostra che il negativo è lì e che sua è la funzione di "aprire" la coscienza, di infrangerne la compatta positività. Qui, di nuovo, si fa sentire la voce del logos psicoanalitico, grazie a cui il negativo inconscio sfugge da un lato alla cattura nell'empirismo dei sensi, mentre sfugge, d'altro lato,

all'essenzialismo trascendentale. Proprio in quanto si installa «in ciò che non è appariscente per la coscienza» (Green, 1993) e che nessun discorso filosofico potrebbe dire perché appunto in esso parla un logos che la coscienza ignora, il negativo, l'inconscio si rendono disponibili ad essere incontrati «nella molteplicità delle sue versioni che vanno dalla manifestazione implacabile della coazione a ripetere come modalità di funzionamento fondamentale del pulsionale, fino ai segni più discreti attraverso cui il negativo si lascia intuire nella fugacità dell'istante» (Green, 1993). Solo nel logos psicoanalitico emergono e divengono dicibili i sintomi colti per via clinica e la loro interpretazione entro la cornice della meta-psicologia. E dunque, attraverso il passaggio dedicato alla necessità che l'associazione libera svincoli il linguaggio dall'assoggettamento alla positività della coscienza, si giunge con Green a dire, al di fuori della costrizione alla positività della ragione che segna comunque il linguaggio della filosofia, ciò che non è un modo di esprimere la metafora dell'inconscio, ma piuttosto la sua altrimenti muta realtà: «Il negativo è questa logica dell'ombra che reclama il dovuto, là dove il positivo che si offre alla luce vorrebbe accaparrare per sé tutta la visibilità dello psichismo del soggetto, sia esso sveglio o addormentato» (Green, 1993, p. 57).

Bibliografia

Bernet, R. (2013), *Force-Pulsion-Desir. Une autre philosophie de la psychanalyse*, Vrin, Paris.

de Mijolla, A. (2013), *La pensée de Freud ouvre les chemins de la psychanalyse*, in *Cités,* vol. 2, n. 54, pp. 11-20.

Freud, S. (1899), *L'interpretazione dei sogni*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. III.

Id. (1915), *Metapsicologia*, tr. it., in Id. (1967-1980), vol. VIII.

Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.

Gay, P. (1988), *Freud. Una vita per i nostri tempi*, tr. it., Bompiani, Milano 1988.

Godin, C. (2013), *L'ardente nécessité de la psychanalyse pour la pensée critique. Contre une subjectivité de gestion,* in *Cités,* vol. 2, n. 54, pp. 75-90.

Green, A. (1993), *Il lavoro del negativo*, tr. it., Borla, Roma 1996.

Hegel, G.W.F. (1807), *Fenomenologia dello spirito*, tr. it., Bompiani, Milano 1995.

Id. (1817), *Scienza della logica*, tr. it., Laterza, Bari 1968.

Husserl, E. (1900-1901), *Ricerche Logiche*, tr. it., Il Saggiatore, Milano 1968.

Lacan, J. (1970-1971), *Il seminario. Libro XVII. Di un discorso che non sarebbe del sembiante*, tr. it., Einaudi, Torino 2010.

Ricoeur, P. (1965), *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, tr. it., il Melangolo, Genova 1991.

Roudinesco, É. (2014), *Sigmund Freud nel suo tempo e nel nostro*, tr. it., Einaudi, Torino 2015.

Sartre, J-P. (1944), *La République du silence*, in Id. (1949), pp. 11-14.

Id. (1949), *Situations III. Lendemains de guerre*, Gallimard, Paris.

Trincia, F.S. (2010), *Freud e la filosofia,* Morcelliana, Brescia.

Id. (2014), *Freud,* La Scuola, Brescia;

Viccaro, S. (2014), *Paul Ricoeur "interprete" di Sigmund Freud*, in *La Cultura*, 1, pp. 133-158;

Zarka, Y.C. (2013), *La nouvelle barbarie*, in *Cités*, vol. 2, n. 54, pp. 3-6.

Inconsci

Varianti logiche della ripetizione e costituzione del momento affettivo

Carlo Serra

Introduzione. Funzioni costruttive della ripetizione

Cosa significa parlare di variante logica, rispetto al concetto di ripetizione? E in che modo l'idea di un variare dello statuto logico della ripetizione può intrecciarsi al costituirsi dell'affettività, intesa come momento? L'affettività, infatti potrà essere colta solo in un processo di differenziazione gerarchica all'interno del processo che la vede costituirsi: ora il tempo non è una struttura logica, quello che vale a livello logico, sembra sottrarsi al fluire della temporalità. Come tenere insieme due sfere, che sembrano, di fatto, separate? Tali domande richiedono anzitutto, che si faccia chiarezza sulle strutture concettuali che abbiamo ora evocato, stemperandone un poco i contorni.

Cosa intendiamo con variante logica del concetto di ripetizione? Sembra che il piano tautologico della ripetizione e il concetto di variante abitino regioni opposte e che una loro intersezione possa essere letta solo nell'ottica di uno smascheramento del funzionamento iterativo della ripetizione stessa, quasi un modo per dire che la ripetizione esclude, di per sé, ogni forma di direzione concettuale, e che quindi, ogni sua variante, si riduca ad una maschera da strappare, per ritrovare gli sferraglianti meccanismi di un congegno o di un dispositivo concettuale che bela continuamente la stessa canzone. Eppure, vi sono molti modelli concettuali che mostrano come il meccanismo della ripetizione viva essenzialmente nelle sue varianti, mutando il valore contestuale dell'iteratività, e quindi l'insieme di relazioni gerarchiche dell'intero o del concetto in cui essa viene a far parte.

Un esempio antico di questa forma di profonda reciprocità, che sottintende un conflitto di superficie, sta nell'idea eraclitea che il sole sia «νέος ἐφ' ἡμέρη» cioè nuovo ogni giorno (Aristotele, *Meteor.* 355 a 13-5; Eraclito, fr.43, 1980, p. 25), dove il riaccendersi quotidiano dell'astro diviene l'immagine di un cosmo retto dall'inquieto mutare del divenire nella ripetizione, della loro profonda complementarietà. Si apre così un pensiero sulla funzione della ripetizione, proprio dove pensavamo di incappare nel fuggente teatro del divenire, l'opposizione nasconde l'unità.

1. La dialettica fra ripetizione e momento

Prendiamo le mosse dal mondo dei numeri, indagato così bene da Giovanni Piana nel suo bellissimo (e poco letto) *Numero e Figura. Idee per una epistemologia della ripetizione*. In quel contesto, che vuol indagare le modalità costitutive del concetto di numero, partendo dall'idea, profondamente sensata, che la filosofia fa questione di problemi elementari. La parola elementare punta quell'area di senso in cui si costituiscono le nozioni basilari, più semplici della filosofia, quel terreno primario da cui sgorgano quelle operazioni semplici, impastate di aspetti sensibili e idealizzanti, da cui ci si allontana nella costituzione del concetto: una struttura logica come quella del calcolo avrà alle sue spalle l'operazione empirica del contare, che non nasce immediatamente come forma logica, ma come operazione molto concreta, in cui ci si aiuta stabilendo un rapporto fra parti del corpo, sassolini, e altri oggetti e molteplicità da organizzare.

Si parte dal problema del tanto - quanto, in un terreno in cui la nozione astratta di numero e le procedure operative del calcolo sono ancora lontane: per interrogare il senso di quei gesti, il modo con cui il pastore fa corrispondere ad ogni pecora un sassolino la filosofia deve intrecciare fra di loro contributi provenienti da ambiti diversi (in questo caso storia della matematica e antropologia), tracciare nuovi rapporti e confini tra quelle discipline, mettendo in contatto branche del sapere diverse, che aiutino a rispondere a quesiti che toccano l'articolarsi concettuale di quelle primitive regioni dell'esperienza.

Nel suo testo, Piana osserva che esiste una terza classe di numeri, oltre agli ordinali e ai cardinali, che risponde non tanto a domande su quanto sia ampio un insieme di numeri (1, 10, 100), o su quale sia la posizione che un elemento occupa in quella molteplicità (primo, decimo, centesimo), a domande cioè che abbiano di mira la nozione di molteplicità in genere, ma che risponde alla domanda "quante volte"?

«"Quante volte ti sei bagnato nello stesso fiume?" Noi rispondiamo appunto "una volta, due volte, tre volte"... si affaccia qui, per la prima volta il motivo della ripetizione» (Piana, 1999, p. 29).

Incontriamo un uso del numero che non si rivolge più al piano degli oggetti, o della loro costituzione interna, ma a quello della nozione di azione, di processo, di strutture articolate, dovremo definire in che senso temporalmente, attraverso il concetto di ripetizione. Il numero iterativo, di cui non esiste un numerale specifico in italiano (*semel, bis, etc.* in latino), ci parla così di azioni, di esecuzioni di operazioni, di articolazioni interne all'ordine degli eventi, che costituiscono un processo.

Ordine e ripetizione si tendono così la mano, e l'idea di variante logica comincia a prendere il proprio spessore, a fungere da criterio articolatorio dell'evento: cambia qualcosa nella direzione in cui si ripetono le stesse operazioni, per passare dal

sassolino al calcolo formalizzato. Da qui, un'altra conseguenza: tanto più ci si muove verso l'idea di una perseguibilità infinita della serie numerica, tanto più l'idea di ripetizione si volge verso la rappresentazione di un evento che, via via, si svuota delle proprie caratteristiche reali, correndo verso il piano astratto della concettualizzazione, e del calcolo puro.

Lo stesso processo accade per chi muove il passo contro il flusso del fiume: nel movimento delle acque eraclitee, che sempre nuove tornano, prende spessore l'immagine di un divenire retto da un ordine ciclico tutto da definire, in ogni evento, il ripetersi del flusso, si fa nuova, partendo dalla matericità fluida dell'acqua.

La metafora si avvia a diventare una rappresentazione del pensiero, della figura in movimento che, modificandosi dall'interno secondo un'infinità di differenze specifiche, approda al contorno del concetto, volendo ragionare secondo la prospettiva che attraversa l'arduo movimento di piani sedimentato nel passaggio da concetto a natura in *Differenza e Ripetizione*.

Variante logica della figura che si ripete, quindi, come tentativo di parlare dei criteri di costruzione di una processualità temporale o dell'articolazione spaziale di una figura, con la possibilità di mappare dall'interno la logica costruttiva della struttura, sottraendola all'empiricità del tempo che scorre. La variante fissa il tipo, ne scandisce il passaggio dalla storia fattuale alla rappresentazione perspicua di una categoria del pensiero (la trasformazione dell'identico), mentre il valore logico della ripetizione garantisce un'identità concettuale al vuoto susseguirsi degli eventi.

Incontriamo così il secondo termine della questione, la nozione di momento affettivo. L'espressione momento indica qui la qualità di un relazione: si ricorre all'espressione momento, ad esempio, per definire il colore di una pelle, la gradazione cromatica che ne definisce l'identità. In un rapporto intero-parti la nozione di momento sembra contrapporsi alla nozione di parte, posso parlare delle parti di un cavallo, testa, gambe, coda, ma mi è difficile mantenere la stessa nettezza articolatoria per parlare della relazione che lega il pigmento cromatico alla pelle su cui si distende, oppure distinguere concettualmente la pelle dal suo colore. Penso un concetto attraverso l'altro, e, per i deleueziani incalliti, diremmo che questo varrebbe anche per la stessa nozione di trasparenza della pelle. Il momento indica così una sezione distinguibile nell'intero, in senso astratto, ma con nessi interni ben più solidi di quelli definibili attraverso il concetto di parte.

Se ci muoviamo verso il piano temporale la nozione di momento presenta un altro aspetto assai fecondo, per poter riflettere sul concetto di ripetizione: in una struttura temporalmente orientata come il processo analitico, dove il presente psichico guarda continuamente verso le attivazioni messe in gioco dal passato, o che, meglio ancora, viene costituendosi nella tensione che porta dal presente verso le configurazioni di senso giocate dal passato, il concetto di momento si colora di un'altra valenza, ambigua e strettamente connessa al tema dell'indistinzione e del

differenziamento, strutturalmente rilevante per catturare il lavoro che porta dalla ripetizione alla differenza.
Alcune espressioni del linguaggio ordinario ne sono una spia eloquente: usiamo la parola momento per sottolineare il modificarsi qualitativo di un processo, l'aprirsi di un regime di trasformazione nell'evento, che ne muta il valore, come accade in *arriva il momento in cui*, *proprio in questo momento*, *il momento giusto*, *il momento opportuno era già passato*, tutte occorrenze che indicano un differenziarsi qualitativo del momento nel processo, un denotare una specifica sezione temporale in cui qualcosa si stacca dal flusso ordinario del tempo, oppure l'aprirsi di una nuova articolazione interna, contenutistica alla costituzione di senso in un processo temporale. Così, ad esempio, diciamo che *da quando* è successo un dato evento, un luogo ci turba, un altro ci piace, e così via.
In un tessuto omogeneo, in un terreno indifferente sul piano dell'esperienza vissuta, qualcosa ha iniziato a differenziarsi, appoggiandosi alla funzione architettonica della ripetizione: l'apertura di uno schema interno a un processo, di una fase privilegiata, in cui mutano tutte le gradazioni qualitative di una fase, che, modificandosi attraverso la ripetizione, si avvia a diventare nuova forma processuale, buona o cattiva che sia. Si passa da un modo dell'omogeneità a una forma di differenziazione: spesso non si tratta di interferenze di elementi nuovi, ma di un differente modo di organizzare i flussi di senso che costituiscono i nessi d'esperienza, come accade per il gioco con il rocchetto del nipotino di Freud, o con le fantasticherie del piccolo Hans.
Il mutare di senso del processo, il trasformarsi del gioco dei suoi resti, il modo in cui una molteplicità organizzata di eventi assume una nuova configurazione, per cui quello che si ripete ha ora una sfumatura differente da quanto lo precedeva, porta a nuove forme di stabilità. La ripetizione ha accompagnato l'aprirsi di un terreno nuovo, come accadeva nel passaggio da immagine a pensiero in Eraclito, portandoci su un terreno sospeso fra evento e concetto, fra emotività, affezione e condensazione affettiva. Coniugare questa nuova gradualità, che porta al ripetersi della forma di una gradazione che assume una tonalità costante, alla dimensione dell'affettività implica l'aprirsi di una serie di strutture di senso, governate localmente da un modificarsi delle relazioni qualitative fra eventi, sotto la pressione del movimento garantito da un ripetersi che fissa qualcosa.
Possiamo guardare questo movimento a valle, e allora troveremo tutto l'apparato dello psichismo dispiegato: a quel punto, potremo far valere criteri locali o scivolare lentamente verso le grandi immagini dell'iterazione causale freudiana. Ma potremmo essere tentati di muoverci sul terreno della *costituzione* di quelle forme, quando il graduarsi della ripetizione si muove ancora in modo incerto, cercando qualcosa, prima ancora che le grandi matrici che utilizziamo per dar ragione della struttura dell'io si siano fissate.

Entriamo, per così dire, in un luogo dove io e mondo cominciano ad affacciarsi l'uno verso l'altro, e dove il mutare dei momenti è ancora fluido, in un movimento che cerca la propria direzione. È un prima che ha certamente una natura ontologica, più che temporale, è il registro dove iniziano a configurarsi gli indici delle relazioni affettive: il piano in cui affettività e correlazione cominciano a stringere le prime forme di complicità.

2. Dallo sbarramento all'amnesia

L'esigenza di chiarire le forme costitutive che vedono intrecciarsi momento e ripetizione non mira ad una semplice riplasmazione dei modi della formazione dei concetti, che sarebbe impresa disperante, ma vuol solo rintracciare quei momenti che portano dalla pura affettività alla costruzione di uno schema di relazioni, in cui si muove la costituzione di un pensiero. Non siamo interessati ad indicare l'origine di qualcosa, del resto le forme dell'affettività sono già una forma di relazione primaria: per spiegarci con un esempio, vorremmo mettere a fuoco il passaggio che porta dall'idea istintiva dell'*aggrapparsi* a qualcosa per non cadere, alla formazione dell'idea di *sostegno*.
Un altro esempio di questa circolarità fra momento e ripetizione ce lo offre la complessa transizione che vediamo articolarsi nella percezione delle forme di spazialità. Pensiamo, ad esempio, a quel malessere legato all'aprirsi di un abisso, che porta al costituirsi del concetto di profondità, come accade per i bambini che, nei primi mesi della loro vita, esitano a raggiungere la madre posta a un estremo del tavolo, se per farlo devono passare su un piano trasparente, che dia loro l'impressione di muoversi nel vuoto, e di rischiare la caduta. E subito nasce una domanda classica dell'empirismo: perché il bambino si ferma? Come ha fatto ad abituarsi a qualcosa che non ha mai visto? Da dove nasce il timore per il senso di una profondità che ingoia? Come nasce questa forma, che preannuncia il costituirsi di una matrice nel sistema delle rappresentazioni di sé nello spazio?
Un intero sistema di attese, che non sono ancora inferenze logiche blocca il movimento istintivo del bimbo verso la madre, quindi all'idea di una profondità che si annuncia nella visione della trasparenza. Siamo su un terreno che guarda assieme al concetto e all'emozione: qual è il lavoro della ripetizione, in quale momento l'aprirsi della profondità diventa segnale di allarme?
In psicoanalisi si parla spesso di coazione a ripetere, indicando l'esplodere sintomatologico di una serie di reazioni che sembrano rimandare al ripresentarsi ossessivo delle stesse strutture di senso: l'espressione sembra rievocare immediatamente la nozione di inconscio, di rimosso, di una residualità che, in modo latente, riorienta vissuti, forme affettive, comportamenti, una sorta di filtro che ci

consegna a un meccanismo che agisce in una profondità, che chiama l'analista a un ripetersi dell'identico, di cui il paziente non riesce a prender consapevolezza.
Sotto al mancato riconoscimento brulica un mondo di immagini, di esperienze, che l'analisi dovrebbe rendere di nuovo attingibili, mentre la ripetizione va a coprire l'area del sintomo, facendosi quasi sinonimo dello scindersi di tutto l'apparato psichico fra piacere e dispiacere, almeno per quanto riguarda il Freud di *Jenseits des Lustprinzips*.
Vorremmo cercare di cogliere un nodo essenziale di questo problema, facendo un salto a lato della grande tradizione freudiana, cercando una lettura del concetto di ripetizione all'interno della teoria dell'attaccamento, portata a piena elaborazione quasi trenta anni fa da John Bowlby nei tre volumi che costituiscono *Attaccamento e Perdita*. Il punto di partenza di tali ricerche è prettamente freudiano: «l'oblio di impressioni, scene, eventi si riduce, in genere, a un loro "sbarramento". Quando il paziente parla di queste cose "dimenticate", raramente trascura di aggiungere: "Veramente l'ho sempre saputo, solo che non ci pensavo"» (Freud, 1914, p. 334).
Potremmo guardare a questa nozione chiaroscurale dell'inconscio, che sa misteriosamente cosa che finge di non sapere in questo modo, come se fossimo di fronte a un mondo silenzioso, che non si lascia penetrare: è un tema classico dell'analisi, che ricorda molto il movimento della mosca nella bottiglia wittgensteiniana. A questa situazione classica, che vede nella ripetizione un meccanismo rotto, che riporta sempre allo stesso punto, potremmo dare più risposte. Sappiamo ma non sappiamo riconoscere, guardiamo ma non sappiamo vedere, non sappiamo organizzare il senso della scena: in altri termini non sappiamo cosa orienti ciò che pensiamo.
L'approccio che prenderemo in considerazione, spinti dal nostro interesse per una lettura direzionale del concetto di ripetizione, sarà orientato verso l'individuazione di un metodo d'indagine in cui i fattori iterativi indichino le modalità di costituzione di una matrice, o, se vogliamo usare termini più generali, in cui la logica costitutiva di un evento passa dal piano della raffigurazione a quella della fissazione.
Si tratta di un percorso di ricerca verso l'elementare che Bowlby disegna partendo da un'evidenza empirica, di tipo prettamente clinico: di fronte alla iteratività del sintomo l'analista non è abituato a porre domande sulla prima infanzia del paziente, o sulle possibilità di ricostruzione della stessa. È come se nel grande viaggio verso l'inconscio, l'analisi trascurasse il piano di quelle esperienze primarie, legate alla primissima infanzia. Quando lo fa, si trova generalmente di fronte a una lavagna cancellata: «quando si prendano in esame gli antecedenti infantili dei disturbi cognitivi, l'amnesia è un buon punto di partenza» (Bowlby, 1988, p. 96[1]).

[1] La citazione tratta da Freud proviene dal medesimo saggio.

Il tenore dell'osservazione si colloca molto vicino alla constatazione freudiana, ma punta da subito verso un altro terreno: stiamo cercando il senso del rimosso in una dimensione più socializzata, quella del rapporto affettivo e diretto con i genitori concreti, più che con le loro figure. Possiamo dirlo meglio: si tratta di ricostruire il complesso rapporto in cui un genitore, mentre diventa figura simbolica, si correla al bambino attraverso una serie di atti concreti.
La relazione affettiva andrà colta nel suo farsi, nella correlazione fra bisogni e soddisfazione: siamo evidentemente nei momenti di costituzione dell'io, ma l'ottica in cui ci muoviamo pone in primo piano quella correlazione intersoggettiva, che mette in gioco tutte le strutture logico-affettive dell'infanzia, intesa come area primitiva, punto d'origine rimosso. Guardiamo così alla costituzione della relazione, collocandoci su un terreno che è fuori dalle soggettività del bambino e della madre, che ne fissano le polarità: ci siamo spostati verso l'ambito della loro correlatività. Non perdiamo nulla del grande patrimonio elaborato dal padre della psicoanalisi, lo inquadriamo solo da un altro punto di vista, in una prospettiva in cui interno ed esterno diventano forme reversibili, a seconda del modo in cui cerchiamo di fissare i contorni del rapporto, un procedimento che, in fondo, aveva preso forma nello stesso Freud.
Torniamo alla nostra domanda: potremmo sostenere che l'amnesia sia una forma dello sbarramento? Rispondere a questa domanda significa rimarcare una sostanziale differenza dalla posizione del problema in Freud, anche se i termini della questione sembrano gli stessi. L'amnesia rimane certamente una forma dello sbarramento, ma è il *peso* del problema che va mutando: se lo sbarramento si è trasformato in amnesia, e se in entrambi i casi c'è qualcosa nel presente che blocca lo sguardo verso il passato, il peso strutturale del blocco tocca un registro dove il gioco della costituzione dell'io affonda nel terreno delle relazioni primarie.
Non è solo un problema legato a una componente interna alla psiche, che blocca il muoversi dello sguardo sul mondo, ma un vero e proprio oblio di quelle relazioni. Non cambiano gli attori, sbarramento e amnesia indicano lo stesso comportamento, e così, quello che muta è, in buona sostanza il modo della loro relazione: non vedo solo perché qualcosa sbarra, ma il mio non vedere è legato a un dimenticare che promette qualcosa il cui valore si è costituito nelle relazioni che sostengono il formarsi dei processi cognitivi infantili.
Continuità e differenza cominciano ora ad emergere in modo stringente, mentre le regioni si spostano dalla profondità inconscia dell'io alle forme costitutive della stessa relazione di sguardo. Il mutare dei contesti, in fondo, non è una differenza di poco conto, e qui intravvediamo una possibile interpretazione del piacere della ripetizione, in un'accezione lontana da quella freudiana.

3. La teoria dell'attaccamento: dalla dipendenza alla relazione

Al centro della nozione di attaccamento di Bowlby sta una lettura di tipo biologico del paradigma freudiano, lettura che si appoggia sui contributi offerti dall'etologia, in termini di analisi dell'attaccamento. L'oggetto polemico è, da un lato la scarsa attenzione data alle modificazioni psichiche, in particolare all'analisi delle strutture relazionali che legano la madre al figlio nei primi anni di vita, dall'altro il forte accento che riceve in Freud la nozione di pulsione secondaria nella descrizione dei rapporti fra madre e figlio. Lasciamolo spiegare allo stesso Bowlby:

> A quel tempo [Bowlby parla naturalmente degli anni Cinquanta del secolo scorso] era ampiamente diffusa l'opinione che il motivo per cui il bambino stringe un profondo legame con la madre è che lei lo nutre. Vengono postulati due tipi di pulsioni, primarie e secondarie. Si ritiene che la fame sia una pulsione primaria e la relazione personale, cui ci si riferisce con il termine "dipendenza", una pulsione secondaria [...], nella versione più nota, quella sostenuta da Melanie Klein, il seno materno è postulato come il primo oggetto e l'accento è posto sul cibo e sulla oralità e sulla natura infantile della "dipendenza". Nessuno di questi aspetti si accordava con la mia esperienza con i bambini (Bowlby, 1988, p. 23).

Nell'impostazione psicoanalitica il rapporto madre bambino viene rappresentato come un legame di dipendenza, sollecitato dai bisogni del bambino stesso, o dalla sua incontenibile angoscia per la lontananza dalla figura materna, che ne risolve, per così dire, le pulsioni più elementari.
Il bambino è una sorta di grande bocca che divora, di ascendenza schopenhaueriana, o un sistema dinamico incapace di qualunque regolazione, che cerca la propria normatività dall'esterno, per il tramite della madre. La pulsione primaria sarebbe tutta tesa verso la propria sopravvivenza, e il rapporto con la madre, un rapporto gerarchicamente impostato come forma di dipendenza, sarebbe secondario.
La gerarchizzazione è netta e al lettore del vitalismo lamarckiano, modello biologico della teoria freudiana, o al cultore della metafisica della *Volontà*, una dipendenza così egotistica sembra una conferma dei colori più cupi di quei presupposti ideologici: se lo guardiamo sottecchi, il modello ha impresse già le stimmate del perverso polimorfo, una cieca volontà di vivere in grado di divorare lo stesso oggetto d'amore, una miniatura di psicotico, o uno psicotico in miniatura, tutto da formalizzare.
Le critiche che Bowlby muove verso questa ricostruzione sono accese, e toccano proprio il valore della relazione, volgendosi tanto contro Melanie Klein che contro Freud: o si presuppone troppo, con la famosa immagine del bimbo di tre mesi, che avverte la mancanza della madre, terrorizzato dal fatto che i suoi bisogni, i suoi

impulsi vitali esplodano fisiologicamente, dando luogo ad una complicatissima catena di inferenze logiche, oppure si presuppone troppo poco, lasciando il piccolo in uno stato di passività e di mancanza di interazione totalmente priva di intenzione esterna, situazione assai distante anche dal parlare di una proiezione del bambino sull'esterno, che non sia prettamente autoreferenziale.

Lo schema va verso un'unica direzione, e cancella tutto un mondo di correlazioni sotterranee, che prendono forma negli assetti psicologici dello sviluppo: così il modello di Bowlby avrà una natura diversa, con qualche punto di contatto con le immagini psicoanalitiche di cui ci parla Silvia Vizzardelli rispetto alla ripetizione (Vizzardelli, 2012, pp. 78-79). Lì guardavamo a schemi incompleti, che prendevano forma nell'apertura del gioco o della pulsazione ritmica. Immagini che cercavano un completamento interno, come accade al bambino che si muove sospeso nell'acqua alla ricerca di una presa, tendendo il corpo nel tentativo di trovare un sostegno nel movimento del galleggiamento è un'immagine che rimanda ad una prassi in cui l'intendere nel vuoto, rimane in attesa di una risposta, di qualcosa di esterno che vada completando il senso di un gesto interno. C'è un riflesso, ma c'è, nello stesso tempo, un'azione finalizzata che *si* sta cercando.

Nella prima infanzia vi è un continuo fiorire di schemi di azione finalizzata, che cercano e trovano dei rinforzi di tipo pratico ed affettivo, che partono dal biologico e sbocciano nell'affettivo, o, meglio ancora, in cui questi due piani sono intimamente intrecciati: il modello che Bowlby elabora per commentare questo terreno elementare dovrà necessariamente intrecciare la ricerca psicoanalitica con i contributi di altre scienze, partendo da una differente interpretazione del sostrato biologico che sostiene lo sviluppo del bambino, attraverso una lettura delle relazioni ambientali in cui Lorenz, Darwin e James prenderanno il posto di Schopenhauer e Lamarck.

Il comportamento di attaccamento prende forma nell'apparato percettivo del bambino, nelle mani, nei piedi, nella testa, nella bocca, e in quelle manifestazioni primarie di segnalazione che sono il pianto, il sorriso, e la reazione ad alcuni stimoli visivi ed acustici, nella tendenza che viene riscontrata nei neonati a guardare una forma, specie se in movimento, ad ascoltare una voce umana, specie se femminile, e soprattutto a piangere alla sua scomparsa. Allo stesso modo le madri tendono, osserva Bowlby, a comportarsi in modo particolare verso i loro piccoli, a cominciare dal gesto con cui pongono il bambino faccia a faccia di fronte a sé, dandogli la possibilità di guardarle. Vi è una vera e propria strategia della relazione, che passa attraverso una densa fase gestuale e prelinguistica:

> Cullandolo contro il suo seno in posizione ventro-ventrale, tende a suscitare risposte riflesse che non solo lo orientano più precisamente verso di lei, ma gli danno la possibilità di usare la bocca, le mani e i piedi per afferrare certe parti del suo corpo. E quanto più uno dei due percepisce l'altro in queste interazioni,

> tanto più le risposte di entrambi tendono a diventare più intense (Bowlby, 1969, p. 265).

Siamo sul piano del comportamento che non si esaurisce in quello della funzionalità. L'intreccio affettivo si appoggia a queste forme relazionali: l'ambiguità implicita nella nozione di bisogno, tende a confondere, due direzioni che, secondo Bowlby, possiamo distinguere con chiarezza. All'interno di questa cornice, lo spessore delle relazioni oggettuali muta, come, con il passare del tempo, la responsabilità nel mantenimento della vicinanza, passerà dalla madre al figlio. Vi sono stimoli e riflessi, ma vi è già un'elaborazione a due che muove dal riflesso al gesto, dalla reazione al colore emotivo, dal segno al valore. Il carattere duale della relazione, i movimenti che conducono dalla passività all'attività nel bambino creano una prospettiva che va determinando una reversibilità dei punti di vista, legata al modo in cui intendiamo le possibilità costruttive della ripetizione.

Il terreno di radicamento della pulsione secondaria si sta spostando: oltre al soddisfacimento del bisogno, della fame, stanno entrando in gioco le modalità di quella relazione. È così che prendono forma (in questa prospettiva, non esiste un'altra espressione che possa dare ragione del lavorìo interno della ripetizione) un esercito di giochi affettivi, di stimoli che si trasformano in vissuti, e che coinvolgono madre e bambino in una stratificazione di gesti reciproci, che si scandiscono nel ripetersi dell'atto. Ad ogni giro, accade qualcosa di nuovo, che sedimenta azioni di rinforzo e repulsione: Bowlby sa benissimo che l'aprirsi del piano simbolico è già tutto interno a questo gioco, e differenzia sensibilmente questo segmento dell'esperienza dal piano delle relazioni animali messe in gioco da un approccio etologico.

Su quel terreno, che la semplice tassonomia fra pulsione primaria e secondaria, indicava, ma non sapeva scandire che in termini funzionali, assolutizzando la separazione fra polarità egologica della madre e quella del bambino, prendono ora forma relazioni miste, stimoli che aprono verso il gesto (si pensi alla suzione, all'esser preso e al prendere in braccio, e così via), in articolazioni di reciprocità che non si esauriscono nella funzione fisiologica, ma che, attraverso il piacere e il dolore, muovono su un piano più complesso, molto meno gerarchizzabile, dove il rapporto attivo-passivo si attenua significativamente verso la dimensione intersoggettiva, verso una costituzione di senso, e dell'affettività, molto più sfumata. È proprio qui che l'analisi di Bowlby prende accenti diversi da quelli freudiani o kleiniani. Nella relazione madre-bambino l'attività e la passività, il dentro e il fuori, saranno polarizzabili, a seconda dell'accento che darò alla capacità costruttiva della struttura messa in gioco dalla ripetizione: tutto si sostiene attraverso quelle varianti logiche, che vanno a costituire le possibili forme articolatorie del rapporto, nella sedimentazione di gesti che diventano sempre più *consaputi*.

Un buon esempio della costruzione di tali matrici lo offre il terreno di condivisione degli sguardi tra madre e bambino: nella relazione diventerà essenziale la focalizzazione affettiva su uno stimolo visivo, che diventa, progressivamente, riconoscimento di una forma. Fin dalla quinta settimana, per il bambino diventa decisivo guardare negli occhi la persona che si occupa di lui. Citando le ricerche di Wolff, Bowlby osserva che il bambino cerca il viso, guarda la linea dei capelli, la bocca e il resto della faccia e poi sorride quando si è stabilito un contatto visivo, reagendo con il sorriso allo stimolo visivo, e il suo sorriso diventa sempre più stabile e prolungato, accompagnato da lallazioni, gesti delle braccia e movimenti delle gambe. Da questo momento la madre guarda in modo diverso il suo bambino, diremmo quasi, interpretando Bowlby, che si *aspetta* qualcosa che fa parte del piano di un'espressività affettiva che procede per rafforzamenti continui (Bowlby, 1969, p. 276).

Il circolo si è aperto, ma non ne perdiamo l'inizio e la fine: possiamo infatti trattenerne le modalità di costituzione, il gioco di sguardi, i ritorni, per poi perderlo nella sua iteratività. Dietro a tutte queste strutture, sentiamo emergere delle tipiche distinzioni di tipo fenomenologico, che a Bowlby interessano poco, ma che diventano essenziali in un rapporto fra filosofia e psicoanalisi. La gradazione qualitativa che separa quell'intensificazione che è l'imparare a guardare dal vedere è rilevante. Gli attori iniziano una relazione che passa oltre il piano del riconoscimento, per aprirsi alla sfera di un'affettività, che nei bambini ciechi troverà un complesso *analogon* nella voce e nel tatto. Le sfumature possibili della nozione di contatto cominciano a declinarsi secondo un articolarsi delle sintesi sempre più ricco, in un gioco di rinforzi che si pone *fra* la madre e il bambino, riverberano atmosfericamente attorno a loro.

Il gioco dei rimandi si è già costruito, e mentre l'espressione stimolo si rivela non del tutto perspicua sul piano fenomenologico, avvertiamo con forza l'aprirsi di una modalità analitica del campo descrittivo, in cui le prime tracce di attività reciproca fra madre e bimbo mostrano bene quanto l'ordine operativo della ripetizione stia giocando un ruolo di strutturazione del mondo delle attese reciproche che va organizzandosi e che si ripercuote sulle strutture affettive e d'apprendimento.

La nozione di momento affettivo risulta così particolarmente perspicua: vi è una fase, che coincide con una gradazione e una trasformazione qualitativa dell'intero. La polarità fra i soggetti li modifica reciprocamente, e viene, a sua volta, modificata, dallo sviluppo della loro relazione: non vi è, propriamente, un interno o un esterno, ma un accadere trasversale, che rimane scandibile qualitativamente, attraverso il movimento il modificarsi del senso nella ripetizione.

La variante si costituisce così a seconda del verso di lettura del medesimo fenomeno: i pesi strutturali variano, a seconda delle funzioni che legano le figure nella relazione. Dal riflesso al gesto, dallo stimolo al rinforzo affettivo, si dispiega un apparato categoriale: e se tutto accade attraverso il velo di queste relazioni, dove l'atto ripetuto

si costruisce, sedimenta, prende forma e poi si cancella, per diventare forma acquisita, il lavoro della ripetizione, e il farsi avanti delle trasformazioni garantite dal concetto di momento, diventa un momento interpretativo essenziale, che guarda in una direzione diversa da quella offerta dall'orizzonte del clinico.

Il momento scorre sul piano del senso dal piano corporeo a quello concettuale, si localizza, per spostarsi di nuovo, creando un caratteristico di movimento di scansione, di segmentazione, che gerarchizza le strutture dell'esperienza sul piano affettivo e razionale. La dimensione del corporeo è il filo che guida il costituirsi delle relazioni di senso, e sostiene la loro trasposizione simbolica, secondo un approccio che adombra, in modo inconsapevole, quel passaggio da materia a forma che costituisce il tesoro più prezioso della tradizione fenomenologica.

4. Ordine corporeo e forme della ripetizione: per una rilettura dell'abitudine.

L'apertura del campo relazionale, fa tutt'uno con una specifica rilettura del corporeo, e del suo ordine, esattamente come accadeva per le forme primitive di calcolo, dove la struttura della mano o della collana permettono di costruire delle collezioni con cui dipanare la molteplicità degli oggetti. Qui, anche se la relazione è tutta gestuale, il corporeo si fa immediatamente struttura dell'affettività, e campo delle prime forme di ricorsione non logica, ma affettiva. Vi è un continuo investimento reciproco, finalizzato alla soddisfazione comune di un mondo di bisogni, che non si esaurisce nel sostentamento biologico.

Qualcuno prende cura e qualcuno si fa curare, ma le interazioni, nella disparità della situazione iniziale, modificano i rispettivi campi attraverso un'accessibilità a un terreno comune che è anche un completamento, come quando una mano si stringe attorno alla presa di un oggetto nella sintesi di un afferra mento che diviene gesto consolidato e finalizzabile ad altri scopi. Il gioco della pulsione va articolando il modello di un modo di stare al mondo, di correlarsi a un ambiente, a un blocco di stimoli, che diventano oggetti di una risposta emotiva e comportamentale che trova il proprio stile nella forme di affettività che vanno costruendosi attraverso i gesti degli attori della relazione. Il costruire assieme catene iterative, dove l'emergere del gesto si consolida in un momento iniziale, che fa partire il motore della ripetizione porta verso una prima definizione: «il comportamento di attaccamento è quella forma di comportamento che si manifesta in una persona che consegue o mantiene una prossimità nei confronti, di un'altra persona, chiaramente identificata, ritenuta in grado di affrontare il mondo in un modo adeguato» (Bowlby, 1988, p. 25).

Per arrivare a questa forma relazionale, tuttavia, il movimento complesso della ripetizione va articolandosi in una strategia del corporeo che ha una propria grammatica, una costruzione della forma interna all'esperienza (il neonato non ha la

più pallida idea della nozione di mondo, va costruendosene una). I due attori rafforzano e ricostruiscono delle regole di campo, e così la reciprocità che starebbe all'origine della strutture relazionale madre-bambino si riverbera sul sistema di coordinate visive che li stringono: per Bowlby esse trovano conferma nel fatto che lo sguardo del neonato mostra forte dominanza nel privilegiare un'immediata convergenza sul volto umano, più che su un oggetto inanimato.
La generale tendenza del neonato ad osservare oggetti particolarmente ricchi di contorni, e dopo le prime 14 settimane dalla nascita, una forte capacità di discriminare il viso materno, fra tutti gli altri, diventano tappe di un percorso evolutivo, in cui specie e individuo collaborano darwinianamente alla conservazione del soggetto.
Per i cultori della materia, vi è una vivacissima possibilità descrittiva delle strutture motivazionali che costituiscono la matrice fenomenologica dell'esperienza visiva ed acustica del bambino, ma non è possibile seguire il modo, certamente ammirevole, con cui Bowlby fa affluire tra loro contributi della biologia, dell'etologia, della psicologia della forma, che oggi ci appaiono forse un po' datati (dal 1970 sono cambiate molte cose) nel suo modello relazionale. Ci sembra notevole, tuttavia, che la ripetizione offerta da queste strutture apparentemente primitive possa ritradurre concettualmente una grande parte della meta psicologia freudiana. È stimolante vedere come categorie di ordine iterativo, collegate a reazioni che una volta avremmo ascritto al fisiologico, trovino nell'interpretazione relazionale della psicologia, che si fa scienza di frontiera fra biologia, etologia, componenti antropologiche.
È chiaro che questa teoria ridimensiona profondamente l'idea che il lattante viva esclusivamente in una dimensione narcisistica o autistica: nello spazio di pochi giorni il lattante è in grado distinguere la figura materna, riconoscendone l'odore o il tono di voce, o il modo in cui viene tenuto in braccio ed è altrettanto chiaro che l'attaccamento potrà svilupparsi e dirigersi verso una figura che non ha fatto nulla per soddisfare i bisogni fisiologici del piccolo, ma che è in grado di costruire con lui questa relazione affettiva (Bowlby, 1969, p. 215).
Lo sviluppo del comportamento di attaccamento come sistema organizzato che ha come scopo la vicinanza o la facilità di accesso a precisa una figura materna richiede almeno che il bambino abbia sviluppato la capacità cognitiva di ricordare la madre, o la figura materna, quando essa sia assente, capacità che si sviluppa nel secondo semestre di vita e che esplode con le proteste e i pianti che caratterizzano la sua reazione quando viene lasciato con una persona estranea. Per Bowlby un simile aspetto potrebbe indicare un primo sviluppo della capacità di rappresentazione: a noi interessa perché indica come un'altra funzione gerarchica legata al lavoro della ripetizione permetta, quanto meno, di effettuare dei confronti e di sviluppare delle aspettative, a partire dalla dimensione dell'affettività e dall'incompletezza degli schemi corporei.

Non si tratta di decidere quanto il modello di Bowlby sia affascinante in termini culturali: ci interessa osservare che fin dall'inizio la macchina logica della ripetizione qui gioca con tutta la sua potenzialità astrattiva. I gesti del bambino, l'interazione con la madre, le strutture relazionali che i due attori della relazione si trovano a percorrere assieme, e di cui il semplice gesto della presa in braccio o della relazione oculare non sono che due piccoli, importantissimi esempi. Si creano strutture di comportamento, o schemi, che vivono in uno stato di incompletezza, che va riempita: è evidente che i protagonisti di questa danza, man mano che saturano le strutture di senso aperte da quei gesti, avviano un ciclo che va da quello che chiameremmo uno schema psicomotorio ad una struttura motivazionale, affettiva, non meno che logico-spaziale. Nasce così una *grammatica* della condivisione dello spazio, e della sfera affettiva che entra a pieno titolo nella grammatica interna della relazione: se il bambino saluta, tocca, si avvicina alla madre, ci si arrampica sopra, le tende le mani, crea una relazione spaziale che è anche atmosferica, dapprima in modo labile, poi sempre più articolata. In questa rete il lavoro astrattivo della ripetizione sceglie un gesto, o meglio serializza, fra un'infinità di gesti, costituendoli come forme relazionali che diventano qualcosa di disponibile, a cui i due attori imparano a ricorrere immediatamente.
È difficile non pensare, da subito, alla potenza del modello humeano, che ancora attraversa gran parte dell'evoluzionismo di Darwin, e che si consolida in abitudini: ma l'aspetto interessante di questo piano genetico è che la singola costituzione della forma affettiva potrà essere letta anche in un altro modo, guardando alle configurazioni motivazionali che stanno dietro alla nascita dei sistemi. In altri termini, se in Hume l'abitudine ci prendeva alle spalle, e diventava una struttura esplicativa che trovava, in ultima analisi, la propria fondazione in una struttura psicologica, fondendosi ad un comportamento istintivo, la gerarchizzazione del concetto di ripetizione che abbiamo formulato all'inizio ci permette ora di muovere verso le costruzione che la macchina logica dell'iteratività sta costruendo, a partire dal senso stesso dei gesti che costituiscono il campo fenomenologico della relazione. Bowlby sta modificando il punto di vista da cui guardiamo le abitudini, trovando la loro fondazione non solo nel piano della correlatività, ma su quello del senso interno del gesto: per una volta, siamo noi a prendere l'abitudine alle spalle.
Una struttura di afferramento, di suzione, di scambio di sguardi ha una valenza strutturale che si fissa pian piano, nella costruzione di una matrice logica del comportamento: è proprio sul terreno di questa costituzione che dobbiamo attardarci, per cercare di vedere quanto sbarra lo sguardo nella fase freudiana, o per ricordare quanto cela il regime di amnesia. In questa grande costruzione, che in Bowlby non ha finalità filosofica, vediamo dischiudersi una vera e propria grammatica delle forme dell'esperienza, che potrebbe muovere oltre il terreno psicologico.

La stessa nozione di abitudine, fondata sulla nozione di ripetizione incontrollata, trova invece un radicamento nell'assunzione di una serie di schemi corporei e di comportamento, che trovano il loro senso nella correlatività del conferimento affettivo del significato: potremmo pensare ad un ponte che va dall'affezione al vissuto, portando alla luce quei processi di trasformazione che riverberano attorno alla radice semantica dell'*afficere*, del trasformarsi.
Un discorso dello stesso tipo si potrebbe fare per l'apertura del piano linguistico, ma vorremmo osservare che già nelle relazioni corporee, cui abbiamo fatto cenno, e che Bowlby analizza con ricchezza, facendo ricorso alla propria formazione empirista, la dimensione simbolica bussa alla porta: nella soddisfazione del rapporto di attaccamento reciproco, il piano del simbolico si costituisce assieme alla dimensione del gesto. Il senso dell'affettività, quello strano bisogno di un correlato affettivo che spinge le anatre di Lorenz verso la madre di pezza, nello sviluppo della relazione apre al terreno del simbolico, e lo fa con estrema rapidità.
Il senso interno del gesto del prendere, del guardarsi reciproco, della stimolazione manuale delle mani che si inseguono lungo i corpi, le loro gradazioni interne, aprono ad un piano del significato che non si esaurisce sul vissuto psicologico, ma che guardano al valore della costituzione logica del valore dell'esperienza: forse potremmo cercare in una lettura che punti al valore logico della serializzazione del gesto, e che guardi alla natura materiale delle strutture articolatorie del corpo, come criterio d'ordine della relazione quello che non troviamo in Merleau-Ponty, che fa spesso, consapevolmente, il percorso inverso, dal fenomenologico allo psicologico, rivelandosi, a sua volta, autore molto suggestivo per una epistemologia della ripetizione. In Bowlby il corpo vissuto si fa matrice, alla luce della grande logica costitutiva della ripetizione, e della configurazione esterna della forma di praticità e affettività, che giocano nel configurarsi logico e affettivo del gesto (stringo per non cadere, sorrido mentre riconosco una voce, e così via).
Il corpo, con i suoi limiti e il suo ordine interno, funge da criterio d'ordine. Difficile non notare che la stessa nozione di stimolo, in questo contesto, è sottoposta ad una sorta di trasfigurazione strutturale che la rende meno vitrea, e la fa assorbire nel cono della relazione strutturale che sostiene una configurazione, un curioso destino che, per altro, tocca anche la nozione di campo pensata dalla psicologia della forma: probabilmente, vi è qui un arricchimento di senso, che fa traslare i portati concettuali dei termini stessi.
Per chi commenta Bowlby secondo un'ottica fenomenologica, la tentazione del trascendentale è a un passo, ma si tratta di una reazione endemica alle discussioni psicologiche che si manifesta sempre con lo stesso sintomo: non vorremmo impegnarci in questa direzione, ascrivendo tale aspetto alla dimensione patologica del filosofo, come ci insegnano le considerazioni ironiche di Paolo Virno. Osserviamo solo che in una filosofia che voglia muoversi nei rapporti che legano la

soggettività all'esperienza della spazialità, l'idea di un attaccamento che giochi con le ricche ambiguità della nozione del rimanere nella vicinanze e offrire un accesso immediato a chi cerca, ponendo tutta la localizzazione della relazione in una danza attorno al concetto di luogo, e di qui, potrebbe offrire la possibilità di elaborazioni fenomenologiche particolarmente sottili, e costitutive, per molti versi, dell'impalcatura concettuale su cui proliferano le sintesi gerarchizzate della ripetizione.

Seguendo questa inclinazione la distinzione proposta da Bowlby fra presenza e immediata accessibilità si fa particolarmente pregnante: l'attaccamento, prendendo forma nelle risposte reciproche, mette in gioco da subito quella gradualità nella ripetizione, cui abbiamo parlato. L'accessibilità, o la capacità di fornire una risposta adeguata, implica che la presenza sia solo lo sfondo latente di una serie di strutture operazionali, di una esplorazione comune. Di qui la tendenza dei due membri della coppia alla capacità di reinvestire, quasi ricorsivamente, il tessuto d'esperienza già costituito in altre differenziazioni, in momento sempre nuovi: si apre di fronte a noi un residuo affettivo che, ripetendosi, si espande o si contrae attorno a nuovi contenuti logico-affettivi. Proprio questo taglio, rende particolarmente urgente il bisogno di sostare in quell'area di costituzione di senso dell'evento, che sta prima della serializzazione messa in gioco dalla ripetizione.

Per ora ci limiteremo a dire che, collegandosi agli studi della Ainsworth, che aveva studiato le varianti del rapporto di attaccamento fra madri e figli in modo pregnante Bowlby classifica tre principali modelli di attaccamento: lo schema dell'attaccamento sicuro, in cui l'individuo ha fiducia nella relazione e si mostra aperto all'esplorazione del mondo, un secondo schema di atteggiamento di *resistenza angosciosa*, in cui l'individuo non ha la certezza che il genitore sia disponibile o pronto a rispondere, se chiamato in causa, con conseguente angoscia e tendenza all'aggrappamento del bambino, in cui l'esplorazione del mondo è vissuta con ansietà e infine lo schema dell'*evitamento angoscioso*, in cui l'individuo si aspetta di essere rifiutato seccamente dal genitore.

Il correlato psicologico di queste reiterate forme di rifiuto viene identificato in un tentativo di totale autosufficienza sul piano emotivo: a questa tipologia Bowlby annette quelle forme che la psicoanalisi classica indica come narcisismo o che Winnicott definisce come persone con un falso sé. Da buon empirista, Bowlby cerca di definire la nozione di attaccamento sicuro, a partire dalle due tipologie devianti, ma questi aspetti della teoria, per altro notevoli, non possono essere presi ora in considerazione. Ci interessa, invece, vedere come si articolano i concetti tradizionali della meta psicologia, e in che senso funzioni, anche qui, un richiamo alla funzione strutturante della forma iterativa.

Nel frattempo rileviamo che, a questo punto del cammino, sbarramento e amnesia sembrano collocati su due regioni opposte, molto più lontane di quanto lo stesso

Bowlby non voglia ammettere: si tratta certamente di una rimozione sempre attiva, di un filtro, che trova la propria radice nelle regioni profonde di costruzione dell'Io, ma quell'amnesia trova il proprio senso in una relazione mancata, più che in un'articolazione interna dell'Io. Usciti dal piano dell'interrelazione ripetitiva, la polarità si è, di fatto, resa esterna, prodotto paradossale di una correlazione in cui due identità si costruiscono reciprocamente, nella disparità originaria. I gesti che saturano questa distanza sono i luoghi dove la funzione organizzatrice della ripetizione satura quel vuoto, quella separazione, che rende possibili simili giochi.

5. Verso una diversa accezione del rapporto fra iteratività e metapsicologia

Gli stili analitici si ripercuotono sulla scelta dei contesti e degli oggetti da analizzare: gli studi di Bowlby si intrecciano elettivamente con l'ambito delle scienze sociali, dei disagi legati alle classi di appartenenza, e, in particolare, al quadro delle violenze che esplodono all'interno dei contesti familiari. È una psicoanalisi da consultori, uno strumento di lotta e di sensibilizzazione al disagio che si muove nel territorio, dentro ai dispositivi giocati dal controllo del sociale e della produzione, dove le forme di disagio appaiono estreme. La violenza nella famiglia, osserva Bowlby nel 1984 con crudezza sin eccessiva, è stata colpevolmente trascurata dalla clinica:

> fin da quando Freud compì il suo famoso, e a mio parere disastroso, voltafaccia nel 1897, quando decise che le seduzioni infantili che egli aveva creduto importanti sul piano eziologico non erano altro che il parto della fantasia dei suoi pazienti, è sempre stato estremamente fuori moda attribuire la psicopatologia a eventi della vita reale. Non è compito dell'analista [...] prendere in esame il modo in cui i genitori possono averlo effettivamente trattato [...] focalizzarsi su questo significa lasciarsi sedurre dai racconti tendenziosi del paziente, significa prendere posizione a suo favore (Bowlby, 1988, pp. 73-74).

Tralasciando i giudizi, più o meno condivisibili, sulla metapsicologia, cerchiamo di seguire l'argomentazione polemica dello psichiatra inglese: dopo aver osservato che la collera può avere la funzione di un deterrente e che lo scopo del comportamento collerico all'interno delle forme di attaccamento si riduce al proteggere una relazione di estremo valore per la persona che è in collera, lo psichiatra deve dar conto di una nuova interpretazione delle relazioni libidiche. A questo scopo, si osserva seccamente che:

> tentando di risolvere il problema, Freud si rivolse alla fisica e alla biologia del suo tempo. Le relazioni libidiche, egli propose, sono conseguenti al bisogno di cibo e di sesso di ogni individuo. In seguito, per dar ragione di alcune delle più

> sconcertanti manifestazioni della collera, uscì dall'ambito del biologico, proponendo un istinto di morte. Queste ipotesi, teorizzate in termini di accumulo e scarico dell'energia psichica, condussero a una meta psicologia così lontana dall'osservazione e dalla esperienza clinica, che molti clinici di orientamento analitico l'hanno abbandonata, implicitamente o esplicitamente (Bowlby, 1988, p. 76).

Il vuoto derivato da questa scelta teorica avrebbe avuto la conseguenza di far divorziare completamente la psicoanalisi dalla biologia, per gettarla, scrive ancora Bowlby tra le braccia di un'ermeneutica totalmente disinteressata alle componenti scientifiche del ragionamento analitico. Non ha molto senso discutere queste posizioni, per quanto sia difficile non leggere nella dimensione dinamica dell'infrapsichico freudiano molti influssi legati, in fondo, alla termodinamica.
È chiaro che la relazione di abbandono, all'interno di una struttura relazionale costruita con tanta cura, incide pesantemente su tutta l'elaborazione teorica del modello. Bowlby muove una placida, ma fermissima polemica contro quella che è la terminologia della clinica psicologica, e contro la lettura lineare dei rapporti causa/effetto nella eziologia psicologica: un soggetto che vive in uno stato di abbandono, rispetto all'accessibilità del suo oggetto di attaccamento, può mostrare lati estremamente fragili, avere previsioni assai cupe sul proprio futuro, sull'articolazione del proprio desiderio, mostrare cioè moltissime ambivalenze rispetto all'oggetto amato, ed essere pessimista: questo non implica che sia un "immaturo".
Stesse, durissime, argomentazioni valgono per Melanie Klein. Le indagini della Klein sul rapporto bivalente che si ripercuote sull' attaccamento del bambino alla madre, il fatto cioè che bambini attaccati alla madre con forte intensità possano essere posseduti da una forte ostilità inconscia nei confronti della madre stessa, ostilità che esplode in giochi violenti, e, immediatamente dopo, in esplosioni di angoscia o di preoccupazione altrettanto violente.
Per Bowlby un simile intreccio fra amore e impulsi ostili, consci o inconsci, trova una risposta più semplice nell'inacessibilità della figura amata, più che in un innato istinto di morte: se per Melanie Klein, ad esempio, un'angoscia intensa precede sempre una forte ostilità, o viceversa, per Bowlby potrebbe benissimo essere possibile l'inverso, cioè che l'angoscia possa essere del tutto indipendente da un aumento dell'ostilità, ma che possa nascere dalla privazione di quelli che Freud chiamava i rapporti libidici. La rabbia avrebbe origine da una frustrazione legata alla mancata accessibilità all'oggetto d'attaccamento, non solo per una questione di equilibrio dinamico fra pulsioni: funzionerebbe da regolatore quasi biologico.
La relazione viene, ancora una volta, posta al di fuori della polarità meramente egologica, e anche qui il concetto di ripetizione, di ritorno, prende una propria consistenza, perché la mancata conferma di quel resto affettivo, che è il ritorno della

relazione, causa una profondissima angoscia: la posizione freudiana esce in qualche modo dal regime di isolamento in cui vive nell'io, per farsi attraversare dall'esterno, disponendosi sui poli di una relazione mancata. L'esterno è così la vera posta in gioco dell'attaccamento, il vero nemico della dipendenza, la posta messa in gioco dalla relazione di accessibilità.
Cominciamo a intravvedere un possibile limite teorico del problema della ripetizione: quella che sembrava una macchina produttrice di senso, va trasformandosi in un processo storico, anche se questa categoria della storicità va a toccare il destino e la storia personale di quel singolo paziente. Da un lato, questo è un esito inevitabile in un processo clinico: non si lavora per costruire progetti teorici, ma per alleviare il dolore delle persone, o, meglio ancora, per far sì che quel dolore divenga qualcosa di spendibile.
Si apre così un doppio movimento genealogico, che va a toccare significativamente tutto il terreno della metapsicologia: sembra infatti che la relazione diadica, la struttura relazionale intersoggettiva di Bowlby, metta in pesante fibrillazione tutto l'apparato categoriale e concettuale del freudismo, muovendosi però, come abbiamo visto, all'interno della grammatica analitica freudiana, smascherandone, in qualche modo, i presupposti nascosti, ma mantenendo anche gli stessi personaggi. È come se la relazione ripetitiva della costituzione di senso vada indebolendo una parte consistente della dimensione del profondo freudiano, del nascosto, rovesciandone all'esterno i meccanismi genetici. La lettura di un caso forse, chiarisce ancora di più il senso. e i limiti, di queste posizioni.

6. Conclusioni: lettura di un caso clinico

Ogni analisi ha il curioso sapore di una narrazione che, andando avanti, torna indietro, una struttura rovesciata che ci accompagna dall'*Edipo Re*: solo che l'analisi non produce catarsi, ma soggetti storicizzati. D'altra parte, la nostra analisi era nata da tema caratteristico della ripetizione, che la frase freudiana coglieva con grande pregnanza: non riesco a vedere ciò che so da sempre. *Non* e *da sempre*: le matrici logiche del blocco del movimento della ripetizione sono evidenti. Vediamole esemplificarsi in un caso clinico.
La storia della signora Q e di Stephen, un bambino di 18 mesi che rifiuta il cibo a causa delle sollecitazioni ansiose della madre, mostra in filigrana la storia negativa del rapporto di attaccamento. La madre ha un rapporto ambivalente con il figlio: da un lato prova l'impulso a liberarsi del bambino, a gettarlo addirittura dalla finestra, dall'altro è continuamente angosciata per la sua salute. La storia clinica della paziente rivelerà episodi di violenze familiari determinate dai litigi dei genitori, continuamente nascosti, e dalle minacce di abbandono, e di tentati suicidi della madre, schemi che

si ripeteranno nel rapporto che la signora Q stringe con il proprio bambino. La pratica analitica si concluderà con un nuovo patto tra madre e figlio, in cui, per la prima volta, il terreno delle violenze e delle esplosioni di ira viene esplicitato, con l'apertura di un canale di comunicazione e di attaccamento diversificato (Bowlby, 1973, pp. 223-225).

È difficile non notare l'intreccio di elementi sociali, umani, storici, che vanno coagulandosi nella storia di queste ambivalenze ripetitive, in cui un genitore riattiva un modello comportamentale assimilato da bambino: la ripetizione del modello storico, e la sua variante, trovano il punto di risoluzione nella ricostruzione genealogica del processo di costruzione del sintomo. Colpisce molto che il momento più interessante di questa struttura iterativa, che incide evidentemente tanto sul piano che sulle proiezioni sulla rappresentazione del sé a livello sociale (tutti tacciono delle minacce reciproche e *si* tacciono), sia il colloquio in cui madre e figlio creano una sorta di nuovo patto, di nuova matrice.

Per molti versi, su un piano più superficiale, saremmo tentati di vedere questo caso come un intreccio di relazioni esplicative di tipo causale, e, sul piano clinico, la ricostruzione della struttura affettiva fra i due attori deve passare attraverso questo meccanismo.

Ma una lettura esclusivamente storica della terapia analitica nasconde, più che mostrare, la potenza di matrice delle costituzioni dei momenti affettivi. Una lettura storica, infatti, costruirà una serie di griglie causa-effetto, che inchiodano la nozione di momento a quella di tappa processuale. Naturalmente, nessuno può negare il senso di questa evoluzione storica e la sua efficacia sul piano clinico, ma mettendo la questione esclusivamente in questi termini, per altro legittimi, si rischia di costruire un modello troppo secco, e di cancellare il paziente lavoro di fissaggio, che la ripetizione mette in gioco nel passaggio da segno a gesto, un passaggio che porta dal segno, alla motivazione interna che lo sostiene, rendendolo sempre più consaputo.

L'analisi muove dalla negazione degli eventi legati alle minacce all'inadeguatezza della madre, che vorrebbe garantire al figlio un presente migliore del suo, ma che non può, perché annegata nel ciclo ripetitivo che le impone una ripresentazione del modello di attaccamento materno ansioso, che rimanda evidentemente alla tipologia della resistenza angosciosa, per riconciliare i due attori fra loro.

Il non visto, quel filtro di cui parlava Freud, è stato portato alla luce, ed il freudismo di Bowlby si rivela profondo, nel mutare della cornice in cui quella discesa abissale dentro l'Io ha preso forma. Eppure, la cosa più interessante sta nel fatto che la soluzione, o almeno l'inizio della rottura del circolo, passi attraverso una ripetizione la stesura di un *patto*, di un nuovo modo di denominare il circolo delle costituzioni del momento affettivo.

La stesura del patto ha un significato profondo, e prende lo spessore di un modello. Ritroviamo qui quella bivalenza del concetto di momento, che prende forma nella

riorganizzazione interna della struttura del flusso affettivo, e apre ad un nuovo sistema di valori, in cui una serie di giochi linguistici basati sulla negazione e su un piccolo ridimensionamento del potere decisionale della figura di attaccamento (quello che ti ho detto in quel momento non era vero – minacce –, quello che facevo era falso – accessi di rabbia – e così via). La ricostituzione della relazione passa così dall'interno, dal sé dei due protagonisti, verso la struttura che li lega, e ancora una volta, va oltre i limiti stessi della situazione clinica.

Un simile paradosso relazionale forse è il dono più prezioso che il concetto di ripetizione e di variante può offrirci, perché, ancora una volta, va dal piano psicologico a quello della costituzione del senso, dello statuto logico della relazione, della individuazione delle funzioni della figura.

La possibilità di una rilettura dell'io, che dal piano dell'infrapsichico si muova verso quello di una interazione soggettiva, nasconde ancora molti doni, che potrebbero essere riletti, andando oltre il piano della clinica: in particolare, ci colpisce l'aprirsi di un modello a spirale, che l'analisi, freudianamente, fa significativamente girare la terapia in due direzioni opposte.

Il movimento, infatti, si articolerà dal presente verso il passato, come forma di consaputezza, che richiede una sorta di riorganizzazione di tutti i filtri cognitivi dell'analizzato, condizionato dal riverbero di qualcosa che non vorrebbe sapere, e dal passato verso il presente, come forma di comprensione di una struttura che va smontata, non tanto perché si contempli il meccanismo o ci si abitui ad abitare il sintomo, ma perché si rifondi un patto di correlatività, si ristabilisca il senso della matrice. La *coesistenza* del doppio movimento è ciò che mette in crisi il paradigma delle psicoterapie cognitiviste, che non riescono a sovrapporsi al modello bowlbyano, creando una significativa lacerazione metodologica, che non è mai completamente saturabile all'interno di un modello cognitivo.

È forse questa apparente piattezza, che diventa un ricchissimo campo di analisi, per comprendere come il concetto di attimo, si collochi immediatamente prima della formalizzazione clinica, e spinga continuamente per venir riconosciuto nelle forme di disagio.

All'inizio del nostro discorso sulla ripetizione avevamo messo in luce come la nozione di momento toccasse una relazione fra tutto e parti, e come, di principio, andasse a toccare una forma esemplificatoria di compenetrazione, come quello fra superficie e colore. Nel modello analitico che abbiamo visto, e di cui abbiamo offerto una ricostruzione crudelmente rapida, il problema è proprio quello di arrivare a distinguere quello che è con-fuso, senza tentare di separarlo, ma solo di poterne dare una diversa lettura, in cui le forme di complementarità, e i nodi che stringono assieme, non vengano sciolti, ma semplicemente visti e ricomposti, su un piano ulteriore.

È chiaro che questa impostazione si ferma prima delle articolazioni cognitive o formalizzate, ma si radica, e questa voluta *ambiguità* è anche un punto debole in termini teorici, che lavora intorno alle molte matrici, su cui la ripetizione e l'attaccamento costruiscono le relazioni che preparano il fissarsi dei soggetti nella relazione affettiva. Se la clinica ha bisogno, in qualche modo, di ricostruire il valore genealogico della relazione, di disegnare le tassonomie storiche, in cui si sono snodate le tappe dell'attaccamento, una lettura filosofica cercherà, al contrario, di entrare in questo terreno ambiguo, in cui la costituzione dell'attaccamento si muove dal gesto, verso il concetto o verso il fissarsi dell'affezione.

Tale compito assomiglia all'apertura di un terreno, dove le funzioni sono appena accennate, prima di fissarsi attraverso il lavoro della ripetizione. È il piano costitutivo del fenomeno, che sta prima delle stesse categorie dell'antepredicativo. Il modello bowlbyano ha il pregio, rarissimo, di collocarci proprio qui, ma poi procede verso la costruzione clinica. Per noi, al contrario, si apre un terreno di riflessione in cui il costituirsi delle strutture affettive si rovescia su stesso, esce dal soggetto e si tende in una relazione, che ha una propria grammaticalità pre-discorsiva, che insegna molto al filosofo.

Tale piano tende a rendere, paradossalmente, molto più anonimo il costituirsi dell'io, cercandone l'articolarsi all'interno di questa relazione binaria, che si fa immediatamente triadica, non solo perché clinicamente legata alla presenza dell'analista che cerca, come nel caso clinico citato, di dipanarne pazientemente i nessi interni, ma perché la coppia è il vero soggetto in cui si costituiscono, e si riplasmano, le presenze della madre e del bimbo. In fondo, il fatto che l'analisi si chiuda con un patto, spiega proprio il carattere pubblico, verrebbe da dire, di questo momento.

Un carattere *pubblico* (il senso dei gesti che completano madre e bambino sono interni a una dialettica dell'affettività che è, per la sua natura paradossale, interna e transculturale) che non tocca solo il piano della verità dei vissuti, o il loro mettersi in circolo, secondo le immagini suggestive e lise della vecchia filosofia ermeneutica, che cerca continuamente strutture indebolite e ossificate, per praticare i propri smascheramenti, che sono poi sempre uno, e che si incentrano sulle complementarità fra presenza e rimando, ma che si pone consapevolmente come origine di una ricerca di una circolarità che ha ben altro spessore.

Cerchiamo di partire dalla coppia per riconquistare il piano dell' identità, radicando l'analisi su un terreno che può essere esplorato solo attraverso una rilettura della funzione della ripetizione, che scopre al suo interno il valore del momento e che, nel farlo, non si dissolve o si rende abitabile, secondo il modello che va da Freud a Lacan, ma che, qui, molto semplicemente, si ricostituisce, mostrando tutta la forza del doppio movimento che la abita.

Solo nel momento in cui la madre riscopre il senso della propria costituzione infantile può veramente volgersi verso il bambino, così come solo quando il bambino viene rassicurato dalla madre, può decidere di limitare l'accessibilità a quella figura, imparando ad esplorare l'ampiezza verso cui la forma dell'attaccamento lo proietta.

Bibliografia

Aristotele, *Meteorologia*, tr. it., Bompiani, Milano 2003.

Bowlby, J. (1969), *Attaccamento e perdita. Vol. I: L'attaccamento alla madre*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1999.

Id. (1973), *Attaccamento e perdita. Vol. II: La separazione dalla madre*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1999.

Id. (1988), *Una base sicura. Applicazioni cliniche della teoria dell'attaccamento*, tr. it., Cortina, Milano 1989.

Cimatti, F.; Vizzardelli, S. (a cura di) (2012), *Filosofia della Psicanalisi. Un'introduzione in ventuno passi*, Quodlibet, Macerata.

Eraclito (1980), *I frammenti e le testimonianze*, tr. it., Fondazione Lorenzo Valla, Milano.

Freud, S. (1914), *Ricordare, ripetere, rielaborare*, in Id. (1967-1980), vol. VII.

Id. (1967-1980), *Opere di Sigmund Freud*, Bollati Boringhieri, Torino, 12 voll.

Piana, G. (1999), *Numero e figura. Per una epistemologia della ripetizione*, Cuem, Milano.

Vizzardelli, S. (2012), *Ripetizione*, in Cimatti, Vizzardelli (2012).

Recensioni

Fabrizio Palombi e Antonio Rainone (a cura di), Lacan d'après Lacan, "Il cannocchiale" n. 1 – a. XL, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2015, pp. 252.

Claudio D'Aurizio

Secondo una celebre formula di Gilles Deleuze, è a partire dall'incontro con zone d'intensità eccezionale (dove l'intensità sta a indicare la problematicità e la ricchezza concettuale) che il pensiero è messo in moto, costretto da forze esterne che non gli lasciano possibilità di ritirata (cfr. Deleuze, 1968, pp. 181-184). Un simile campo di forze è costituito dall'opera di Jacques Lacan, la cui ricerca, a più di trent'anni dalla sua morte, continua a ispirare e alimentare un numero di studi e contributi sempre maggiore.

Il volume *Lacan d'après Lacan*, affronta il pensiero dello psicoanalista francese secondo una duplice prospettiva: da una parte, esso si propone come una suggestiva panoramica sulle numerosissime diramazioni che gli sviluppi del pensiero dello studioso francese hanno intrapreso negli ultimi anni. Attraverso la psicoanalisi, e la filosofia, la sociologia e la teoria politica, il volume indaga le peripezie del desiderio nel mondo contemporaneo attraverso le parole-chiave della teoria lacaniana. La diversità e il numero delle prospettive dei contributi del libro, scritti da psicoanalisti e filosofi, rendono ragione della metafora, coniata da Jacques-Alain Miller, secondo cui l'opera di Lacan può essere considerata alla stregua di una locanda spagnola dove ognuno vi trova quel che ci porta.

Al tempo stesso, però, questo volume non è un riepilogo, un semplice resoconto sulla situazione degli studi lacaniani in Italia e in Europa. I curatori si propongono, con scrupolo critico e fedeltà all'insegnamento di un grande maestro, piuttosto, una sorta di «ritorno a Lacan» (Palombi, Rainone, a cura di, 2015, p. 5). Lo stesso titolo, emblematico a riguardo, esprime l'intenzione dichiarata di «restituire, in qualche modo, i passaggi che portarono Lacan a rovesciare il suo stesso pensiero» (*ibidem*), restituire, insomma, il Lacan che viene *d'aprés* Lacan, nel duplice senso di una successione non solo cronologica ma anche intellettuale. L'espressione francese *d'aprés* Lacan dev'essere intesa, dunque, sia come «dopo» in senso temporale, sia come «lo stare "appresso" [...] di chi segue *d'aprés* qualcuno che ha aperto una strada o segnato una tappa fondamentale nella storia di una disciplina» (*ibidem*).

Questa duplice impostazione – singolarità del punto di vista unita, però, a una stretta aderenza critica – informa, dunque, ognuno dei testi raccolti in questo volume, composto da dodici contributi (inclusa l'introduzione dei curatori) che presentiamo brevemente.

Il libro si apre con due testi su cui, in seguito, ci soffermeremo più a lungo: un'analisi di Bruno Moroncini (filosofo, Università di Salerno), che affronta l'intreccio di storia e struttura nei quattro discorsi individuati da Lacan a partire dal XVII seminario (*ivi*, pp. 11-28), e un articolo di Felice Cimatti (filosofo, Università della Calabria) relativo al rapporto tra Lacan e il Wittgenstein del *Tractatus* (*ivi*, pp. 29-58).
Incontriamo, successivamente, tre contributi in lingua straniera. Due di questi sono in francese, l'altro in inglese. Il primo s'intitola *La passion Majeure. Examen de l'ignorance* (*ivi*, pp. 59-74) di Sidi Askofaré (psicoanalista, Università di Tolosa), che mette in mostra le motivazioni per cui Lacan assegna all'ignoranza il ruolo di passione fondamentale, svolgendo un tema che riguarda sia questioni di storia della terminologia filosofica (il termine "passione" è centrale nel pensiero di Aristotele e Descartes tra gli altri) sia l'indagine del discorso che lo psicoanalista conduce dal punto di vista della verità. Il contributo in inglese (*ivi*, pp.75-98) è di Yannis Stavrakakis (filosofo, Università di Salonicco) e riguarda l'utilizzo di categorie della psicoanalisi lacaniana in riferimento al panorama politico contemporaneo, mentre il secondo articolo francese è un testo di Colette Soler (psicoanalista, Università di Parigi) dal titolo *Lacan en antiphilosophe* (*ivi*, pp. 99-116). In questo contributo l'autrice prende in considerazione alcuni luoghi della produzione teorica lacaniana, per prospettare la possibilità di scoprire in essa una vera e propria anti-filosofia.
Seguono due testi su cui ritorneremo successivamente: *Badiou e Lacan. Sapere, Verità (e Immagine)* (*ivi*, pp. 117-130) in cui Daniele Dottorini (filosofo, Università della Calabria) analizza alcuni aspetti della riflessione di Alain Badiou su Lacan, e *«Del Barocco»: un repertorio lacaniano* (*ivi*, pp. 131-152) di Fabrizio Palombi (filosofo, Università della Calabria). A questo punto è importante, a nostro avviso, sottolineare la presenza di due contributi che ruotano attorno al sesto seminario di Lacan, *Il desiderio e la sua interpretazione*, di recentissima pubblicazione in traduzione italiana.
Il primo è un testo postumo di Fulvio Marone (1953-2013, psicoanalista) alla cui memoria è dedicato l'intero volume: in *Lacan e il caso di Ella Sharp* (*ivi*, pp. 153-168) l'autore illustra il funzionamento del celebre «grafo del desiderio» lacaniano per illustrare successivamente un caso clinico della psicoanalista inglese Ella Sharpe commentato da Lacan proprio nel sesto seminario. Il secondo, invece, è una lunga e attenta analisi delle dinamiche innescate, in Lacan, dalla dialettica del desiderio. Antonio Rainone (filosofo), in *Dialettica del desiderio e struttura della percezione sensoriale in Lacan* (*ivi*, pp. 169-206), tenta di percorrere le tappe di strutturazione di quella logica del fantasma che, a detta dell'autore, permette a Lacan di rivoluzionare il rapporto tra etica ed estetica (*ivi*, pp. 171 sgg.). Infine incontriamo *Lacan e Hegel. Riconoscimento e compimento* (*ivi*, pp. 207-218) di Paolo Vinci (filosofo, Università La Sapienza), confronto tra la lettura lacaniana e quella hegeliana dell'*Antigone* di Sofocle, e *La buona ora* (*ivi*, pp. 219-249), di Maria Teresa Maiocchi

(psicoanalista, Università Cattolica di Milano), che consiste in una riflessione sulla questione della temporalità nella psicoanalisi.
Data l'ampiezza e la diversità dei temi trattati, è impossibile esaminare dettagliatamente ognuno dei dodici testi del volume e allora scegliamo di soffermarci maggiormente su quelli che sollecitano maggiormente i nostri personali gusti filosofici e interessi di ricerca.
Iniziamo con il contributo di Palombi, curatore dell'intero volume insieme a Rainone, che ci sembra un chiaro esempio di quella duplice impostazione del libro osservata in precedenza. Il suo testo, infatti, affronta la questione del Barocco nell'opera di Lacan, termine che vi ricorre in più luoghi e con diverse accezioni. Tale indagine si compone di una prima scrupolosa ricostruzione e catalogazione delle apparizioni del termine negli scritti e nei seminari, e di un successivo tentativo d'interpretazione – relativo soprattutto al XX seminario, *Ancora* (1972-1973), dove troviamo esplicitamente tematizzato il discorso sul Barocco – attraverso alcuni temi e alcune figure chiave dell'insegnamento di Lacan. Sebbene Palombi evidenzi il carattere preliminare e preparatorio dell'inventario da lui approntato (*ivi*, p. 133), non deve sfuggire il potenziale, l'originalità e l'utilità di una simile operazione teorica, per diverse motivazioni.
In primo luogo, un simile lavoro di ricostruzione è molto utile al fine di contestualizzare con maggior precisione l'opera dello psicoanalista francese in riferimento, anche, ad altre figure di spicco appartenenti al panorama culturale del secolo scorso. Poiché, infatti, «Lacan appartiene a quella eterogenea corrente novecentesca che ha contribuito a rivalutare e ripensare la cultura barocca» (*ivi*, p. 132) un tale contributo diventa innanzi tutto uno strumento molto prezioso per un eventuale confronto con altri celebri "ripensamenti" del Barocco a opera di autori quali, fra gli altri, Walter Benjamin, Deleuze, Roland Barthes e Michel Foucault.
In secondo luogo, come evidenziato da Palombi, se è Lacan stesso a dichiararsi «schierato [...] dalla parte del barocco» (Lacan, 1972-1973, p. 106) ciò non dev'essere inteso esclusivamente come «una provocatoria rivendicazione dell'originalità del proprio percorso» (Palombi, Rainone, a cura di, 2015, p. 131) bensì come un'utile indicazione «per comprendere lo stile e il valore del discorso lacaniano» (*ivi*, pp. 131-132). Così, interrogarsi sulla pluralità di significati che il Barocco assume nel pensiero lacaniano è l'occasione per un'ulteriore esplorazione delle molteplici "pieghe" stilistiche che compongono la sua opera – nel senso deleuziano del termine *piega*, per cui la creazione di concetti è concepita come un processo continuo di piegatura (cfr. Deleuze 1988) –, per comprenderne meglio alcuni riferimenti e rimandi a elementi sia interni che esterni.
Come esempio di ciò valga quanto si legge nel secondo paragrafo del testo, dove l'autore, analizzando l'interpretazione lacaniana della «rivoluzione barocca» (*ivi*, p. 139) in seno alla storia dell'arte e della scienza, giunge a scorgerne alcuni caratteri di

retroattività (*aprés-coup*) sino ad affermare che «il Barocco con le sue forme, ricche e magniloquenti, costituirebbe, agli occhi di Lacan contemporaneamente la celebrazione ostentata di un ritorno alle fonti insieme al sovvertimento dei canoni artistici e filosofici rinascimentali» (*ivi*, p. 142).

Questa impostazione, che unisce all'attenzione critica per il testo la capacità di mantenere ferma la singolarità del punto di osservazione da cui lo si affronta – originalità che nel caso di Palombi è stata costruita attraverso diverse ricerche sul tema (vedi Palombi, 2006) –, è riscontrabile anche nel contributo di Cimatti, dal titolo *Una «ferocia psicotica». Wittgenstein e Lacan*.

La fecondità filosofica dell'opera di Lacan, nonché le sue numerose frequentazioni e incursioni in ambito filosofico, sono poste, nell'*introduzione*, in relazione all'affermazione di Lacan secondo cui «la psicoanalisi spesso ha solo da riprendere ciò che è suo [dalla filosofia]» (Lacan 1966, p. 233; cfr. Palombi, Rainone, a cura di, 2015, p. 16). Allora, proviamo a leggere il testo di Cimatti come un tentativo di rovesciare quest'affermazione lacaniana.

L'autore vuole dimostrare, infatti, come «Lacan rappresenti, filosoficamente, il punto di arrivo di Wittgenstein, proprio perché Lacan in un certo senso prova a scrivere la proposizione 8 del *Tractatus*» (*ibidem*, p. 35). Questa interessante tesi è costruita a partire dalla nozione di «fatto negativo» – «realtà psichico/linguistica a cui nel mondo non corrisponde nulla» (*ivi*, p. 34) –, che Lacan avrebbe individuato, secondo Cimatti, nel *Tractatus logico-philosophicus*.

Così, attraverso l'analisi dei pochi riferimenti da parte dello psicoanalista al filosofo austriaco, Cimatti esplora l'opera e l'insegnamento di Lacan al fine di riottenere alla filosofia "ciò che le spetta di diritto": il discorso psicoanalitico, l'antropologia, la concezione del linguaggio di Lacan come il tentativo di andare oltre la celebre proposizione 7 del *Tractatus* secondo cui «su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere» (Wittgenstein, 1921, p. 109). Anche in questa occasione, è grazie alla fedeltà al testo che può emerge una prospettiva interessante da cui osservare l'opera di Lacan.

Ancora, c'interessa segnalare alcuni aspetti della lettura proposta da Dottorini nel suo saggio, che riguarda l'interpretazione di Lacan da parte di Badiou nel suo seminario del 1994/1995, *Le Séminaire, Lacan: l'antiphilosophie 3*. Dottorini illustra efficacemente le conseguenze di un gesto filosofico come quello di Badiou, che decide di tenere un seminario proprio su Lacan: il seminario come «atto teatrale» (Palombi, Rainone, a cura di, p. 117, n.), come «pratica di raddoppiamento [...] quasi una *ripresa* in senso kierkegaardiano» (*ivi*, p. 119) percorsa sul filo rosso dell'antifilosofia lacaniana. Questa ripresa, secondo Dottorini, è in grado d'illustrare la complessità del rapporto tra i due autori, che non dev'essere configurato come un rapporto di filiazione (cfr. *ivi*, p. 124), ma compreso come la ricostruzione di «un metodo [da parte di Badiou] che è già *in nuce* presente in Lacan» (*ibidem*). Così, seguendo alcune delle suggestioni suscitate dall'incontro "filosofico" fra Badiou e

Lacan, l'analisi di Dottorini termina con un'interessante panoramica sulle «modalità dell'arte come condizione della filosofia» (*ivi*, p. 127), focalizzando l'attenzione sulle forme del teatro – quale peculiare *analogon* della politica (*ivi*, p. 128) – e del cinema – implicitamente filosofico in virtù dei rapporti che intrattiene con la paradossalità (cfr. *ivi*, pp. 129-130).

In ultima battuta, ci preme ricordare almeno altri due contributi presenti all'interno del volume, i quali, con la loro originalità, arricchiscono ulteriormente il valore del progetto.

Il primo cui facciamo riferimento è *Beyond the spirit of capitalism? Prohibition, enjoyment an social change* a cura di Yannis Stavrakakis (*ivi,* pp. 75-98), autore dell'importante volume *The Lacanian Left* (2007). In questo articolo il filosofo greco si confronta con le possibili applicazioni della teoria lacaniana in campo politico e sociologico, dimostrando l'esistenza, nel mondo contemporaneo, di due discorsi apparentemente contrapposti – l'uno volto alla proibizione, l'altro alla propaganda del *godimento* – adottati come mascheramento ideologico da parte del capitalismo, dimostrando come entrambe le impostazioni siano permeate da un'istanza di controllo sociale. Più che nella loro netta contrapposizione, dunque, il funzionamento dell'ideologia capitalistica in età contemporanea è da ricercarsi nella loro compenetrazione.

L'altro contributo cui accenniamo è *I quattro discorsi fra struttura e storia* di Moroncini, in cui l'autore prova a leggere in una duplice prospettiva – strutturale e, insieme, storica – le quattro formazioni discorsive ipotizzate da Lacan a partire dal seminario XVII. Secondo Moroncini, infatti, una lettura esclusivamente strutturale non coglierebbe «l'esplicita presenza di un indicatore di direzione» (*ivi*, p. 22) fra alcuni di essi. Pertanto, per evitare che la psicoanalisi si trasformi in una disciplina universitaria (con le accezioni negative del caso secondo la prospettiva lacaniana) sarà necessario «sostenere la causa del discorso analitico» (*ivi*, p. 27) per cui «non basterà il semplice ricorso alla struttura, ma ci si dovrà sporcare le mani con la storia» (*ibidem*).

Lacan d'aprés Lacan è un volume utile per quanti intendono ritornare sull'insegnamento dello psicoanalista francese, per guardare alla sua opera da nuovi punti di vista, per comprendere la ricchezza di uno dei pensieri più vivaci del ventesimo secolo.

Bibliografia

Badiou, A. (1994-1995), *Le Séminaire, Lacan: l'antiphilosophie 3 (1994-1995)*, Fayard, Paris 2013.

Deleuze, G. (1968), *Differenza e ripetizione*, tr. it., Cortina, Milano 1997.

Id. (1988), *La Piega. Leibniz e il Barocco*, tr. it., Einaudi, Torino 1990.

Lacan, J. (1958-1959), *Il seminario. Libro VI. Il desiderio e la sua interpretazione (1958-1959)*, tr. it., Einaudi, Torino 2016.

Lacan, J. (1966), *Scritti*, tr. it., Einaudi, Torino 1974.

Id. (1969-1970), *Il Seminario. Libro XVII. Il rovescio della psicoanalisi (1969-1970)*, tr. it., Einaudi, Torino 2001.

Id. (1972-1973), *Il seminario. Libro XX. Ancora (1972-1973)*, tr. it., Einaudi, Torino 1983.

Palombi, F. (2006), *Lo specchio. Lacan e il Barocco,* in *Bollettino Filosofico del Dipartimento di Filosofia dell'Università della Calabria*, n. 22, pp. 104-107.

Palombi, F.; Rainone, A. (a cura di) (2015), *Lacan d'aprés Lacan*, in *Il cannocchiale*, n. 1 a. XL, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.

Stravrakakis, Y. (2007), *The Lacanian Left: Psychoanalysis, Theory, Politics*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Wittgenstein, L. (1921), *Tractatus logico-philosophicus* e *Quaderni 1914-1916*, tr. it., Einaudi, Torino 1995.

Ronchi, R. (2015), *Gilles Deleuze. Credere nel reale*, Feltrinelli, Milano.

Giulia Guadagni

Terzo volume della collana *Eredi*, diretta per Feltrinelli da Recalcati, il *Gilles Deleuze* di Ronchi (pubblicato nel ventennale della morte del filosofo) segue a distanza di qualche mese l'*Enzo Paci* di Sini e il discusso *Antonio Gramsci* di Fusaro. Il testo, in quanto parte della collana, fa implicitamente riferimento alla trattazione recalcatiana del tema dell'eredità. Quest'ultima, «filo rosso» degli studi più recenti dello psicoanalista, è intesa come movimento di soggettivazione, evento che costituisce la soggettività stessa (cfr. Recalcati, 2015, pp. 121 sgg.).

Il testo di Ronchi è strutturato in cinque capitoli tematici: *Etica*; *Metodo*; *Ontologia*; *Cinema* e *Psicanalisi*, i titoli e l'ordine dei quali indicano già alcune scelte interpretative dell'autore. Di quale Deleuze si tratta? Anzitutto a Ronchi preme l'ontologia: l'equazione pluralismo = monismo e l'univocità del reale. All'ontologia è dedicato il capitolo centrale e più lungo del libro, ma anche parti significative degli altri (1.2 *L'univocità del reale* e 4.2 *La via fenomenologica*). In secondo luogo emerge, in tutto il testo, il tema della filosofia come veggenza: Deleuze, filosofo/veggente del XX secolo, ha riaperto la possibilità di una filosofia "veramente" speculativa, pura. Infine Ronchi si concentra sulla storia della filosofia, sia ripercorrendo quella propriamente deleuziana, sia proponendosi di scrivere lui stesso, attraverso il *suo* Deleuze e *alla Deleuze*, un capitolo di storia della filosofia (contemporanea).

Il libro si apre (e si chiuderà) con *L'anti-Edipo* (dunque anche con Lacan). L'opera è inizialmente usata per presentare la tesi ontologica: l'univocità del reale, l'infinita uguaglianza degli enti quanto all'essere, come in Bruno, Cusano e soprattutto Spinoza. Il testo del '72 però è anche sede della questione etica (Ronchi non scrive mai *politica*): come essere all'altezza dell'accadere? L'esperienza è atto in atto, accadere, e il reale è processo, divenire: come abitarlo? Nel primo capitolo si ripercorre il posizionamento teorico dell'opera rispetto alle due forme possibili di revisionismo del '68, quella reazionario-fascista e quella pasoliniana. Riguardo alla seconda Deleuze e Guattari sostengono che il '68 si sia sottratto all'alternativa immaginario/simbolico: il '68 è reale, pura affermazione, come l'inconscio produttivo, non conosce negazione. Allo stesso modo la filosofia deve liberarsi, contro Hegel, del negativo, «provare a pensare la differenza senza la negazione» (Ronchi, 2015, p. 32). I riferimenti di questo primo capitolo dunque sono non solo il primo volume di *Capitalismo e schizofrenia*, ma anche *Differenza e ripetizione* e

Logica del senso (indicata in nota, con un lapsus divertente, come *Scienza della logica*).

Ronchi sottolinea il dialogo de *L'anti-Edipo* con il cosiddetto ultimo Lacan, quello del godimento Uno, che è fondamento non mancante del desiderio, non più chiuso nell'alternativa simbolico/immaginario, un desiderio pieno. Il capitolo si chiude con una prima ipotesi platonico-deleuziana, che sarà riproposta nei successivi. Mettendo Deleuze in consonanza con Platone, l'autore segue la lettura di Badiou, che scriveva: «in fondo, il deleuzismo non è che un platonismo ri-accentuato» (Badiou, 1997, p. 31) e discuteva lo statuto dell'anti-platonismo deleuziano (*ivi*, pp. 31 sgg.). Ronchi in questo primo caso individua una corrispondenza tra: l'uno al di là della molteplicità dell'essere dei neoplatonici (uno-uno, non-rapporto); il «non c'è rapporto sessuale» lacaniano, letto come traduzione psicanalitica della prima tesi del *Parmenide*; e la deleuziana univocità dell'essere (Ronchi, 2015, p. 38). La relazione tra il *Parmenide* e l'ontologia di Deleuze sarà ripresa ancora nel corso del testo (cfr. *ivi*, pp. 77-78, 81-82).

La variazione e la ripetizione (non ripetitiva) costituiscono il metodo filosofico di Deleuze. Ronchi ne indica la conseguenza: non ci sono né inizio né evoluzione nell'opera deleuziana, inutile cercarli. Certamente i concetti si succedono, ma a noi «sembrano perfettamente formati fin dal loro primo apparire» (*ivi*, p. 44). C'è solo variazione, ciascun libro si dispone «monotonamente alla medesima distanza dall'evento» (*ibidem*). Si inserisce qui il tema della storia della filosofia.

Deleuze si è confrontato con molti filosofi più o meno distanti nel tempo e di tutti, in vari modi, è stato l'erede. Il Deleuze di Ronchi si rivolge soprattutto a Platone (del *Parmenide*, del *Sofista* e della *Lettera VII*), Spinoza (meno del previsto), Bergson, Whitehead e Lacan. Il tempo storico però, in questo confronto, importa poco. Tranne alcuni accenni (alla diversa lettura di Hegel proposta da Hyppolite e Kojève, all'influenza de *La trascendenza dell'Ego* di Sartre e alla conoscenza di Bergson) Ronchi sorvola sulle relazioni storiche per concentrarsi, deleuzianamente, su quelle filosofiche. Senza contestualizzare le opere, tranne *L'anti-Edipo*, né i filosofi coi quali e ai quali (si) confronta Deleuze, applica un punto di vista tematico. Deleuze si trova, «sempre nel mezzo»: insieme a Platone e Nietzsche nella filosofia come ripetizione e ritornello (cfr. *ivi*, p. 50); in dialogo con Peirce, Platone, Whitehead e Bergson nella ricerca di un prima trascendentale (ma non trascendente) alla relazione soggetto/oggetto (3.1 *Il segno, il simulacro, la potenza*); si scopre gentiliano (cfr. *ivi*, pp. 11, 57-58, 75); sorprendentemente platonico; soprattutto bergsoniano (Bergson è il primo per numero di citazioni) e (ultimo)lacaniano. Forse fra tutti, almeno nei riferimenti espliciti, Spinoza sembra figurare come grande assente. Nell'attenzione al tema dell'immanenza e alla tesi pluralismo = monismo però emerge continuamente la sua importanza e Spinoza è l'unico a cui sia intitolato un paragrafo. In ogni caso,

Ronchi tenta di applicare a Deleuze lo stesso metodo che seguiva il filosofo rispetto ai suoi personaggi concettuali: confondervisi, mischiare la propria voce alla sua.
Il terzo capitolo è dedicato principalmente a *Logica del senso*. Qui più che altrove l'autore mette in atto una volontà esplicativa, esegetica. L'opera del 1969 costituisce «la logica dell'ontologia deleuziana» e, «in quanto logica dell'evento [...] è una logica trascendentale», cioè «non assume [...] la proposizione [...] come luogo della verità» (*ivi*, p. 67). La proposizione rinvia sempre a un'altra proposizione. Il riferimento è ancora Lacan – scrive Ronchi –, in questo caso la catena significante, nella quale il parlante si posiziona prendendo parola, ma che procede indipendentemente da lui. La possibilità di uscita dalla semiosi infinita è la casella vuota, l'evento-causa, l'*Aion*, (la soglia – aggiunge Ronchi), il non luogo fuori dal tempo in cui «l'uno si fa *immediatamente* molteplice e il molteplice *immediatamente* uno» (*ivi*, p. 81). Dal paradosso del puro divenire nasce la filosofia come veggenza. La filosofia è fuoriuscita dal dualismo, dunque è soprattutto Spinoza, i cui attributi non dividono la sostanza, bensì sono l'espressione della sua infinità (cfr. *ivi*, p. 85). Contaminando la sostanza *causa sui* di Spinoza con l'eterno ritorno di Nietzsche e la durata-memoria di Bergson si costituisce la possibilità di una filosofia dell'esperienza pura, l'empirismo trascendentale.
Anche i testi sul cinema riguardano la possibilità di insaturazione del filosofico, partecipano alla lotta ai dualismi (cfr. *ivi*, p. 95), e – sostiene Ronchi – affrontano ancora la questione del *Parmenide*: quando si diventa veramente filosofi. Ritorna il tema, presentato fin dall'Introduzione, della filosofia (e del cinema) come veggenza (*voyance*) (cfr. *ivi*, pp. 10, 37, 58, 81-82, 96, 112, 114). Cinema e filosofia hanno la stessa pretesa nella veggenza, lo stesso oggetto nel reale e uno stesso tipo di avversario, un simulatore: lo spettacolo per l'uno, il platonismo per l'altra (cfr. *ivi*, pp. 96-97). Il cinema – secondo Ronchi – è il personaggio concettuale di Deleuze. La filosofia del Novecento si è impegnata a superare le alternative estensione/pensiero, materia/spirito, realismo/idealismo. I riferimenti sono Husserl (in Francia Sartre) con la fenomenologia (la coscienza è sempre *di* qualcosa) e Bergson, che ha aperto filosoficamente la via al cinema. Ronchi mostra un legame tra Spinoza, Bergson e Deleuze. La coscienza bergsoniana è qualcosa, è «questa coscienza che uomini, piante, ostriche, mosche, virus, stelle ed elettroni condividono "di diritto"» (*ivi*, p. 105). In essa «tutte le entità attuali si eguagliano infinitamente» (*ibidem*): cioè ancora Spinoza, i cui modi finiti Deleuze rilegge prima come corpo senza organi e poi come *haecceitas* (cfr. *ibidem*). L'ente coincide con la sua potenza – raccontava Deleuze nelle lezioni del 1980-81. Spinoza ha compiuto una rivoluzione filosofica interessandosi non dell'essenza ma della potenza, non del cos'è?, ma del cosa può? (cfr. Deleuze, 2007, Seconda e Terza lezione).
Bergson invece – con *Materia e memoria* (1896) – ha reso possibile fare del cinema un'ontologia. È risalito al fondamento di possibilità della coscienza-intenzionalità:

una materia-coscienza che «non è né realtà, né rappresentazione» (Ronchi, 2015, p. 108). Usando la parola "immagine" ha suggerito l'idea paradossale di un'immagine in sé, che sarebbe «contraddittoriamente un per-sé (la coscienza) che è in-sé (materia, cosa)» (*ibidem*); «un per-sé che è in-sé – aggiunge Ronchi – è esattamente la definizione della *complicatio* cusaniana e del virtuale deleuziano» (*ibidem*).

La veggenza allora è l'utopia tanto del cinema quanto della filosofia. In questo caso non significa facoltà di vedere il futuro ma potenziamento dello sguardo. Cinema e filosofia lottano entrambi contro la rappresentazione e possono costruire un terzo occhio artificiale «capace di vedere il Reale, l'in-sé assolto dalla sua relazione a una coscienza presupposta» (*ivi*, p. 114). Ronchi, leggendo la veggenza come caratteristica propria della filosofia deleuziana, sottolinea di quest'ultima l'atteggiamento ottimista. È lo stesso ottimismo evidenziato da Badiou quando si accostava a Deleuze come uno dei pochi ad aver rifiutato di concedere alcunché al tema della fine della filosofia (cfr. Badiou, 2007, p. 73). Deleuze non è stato filosofo *contro*, ma *per*, e questo è il motivo per cui – secondo Ronchi – oggi «è soprattutto all'ombra di Deleuze che si continua a fare filosofia» (Ronchi, 2015, p. 12).

L'ultimo capitolo del libro è dedicato alla psicoanalisi, a *L'anti-Edipo* e al rapporto Deleuze/Lacan, tema sul quale l'autore era già intervenuto (Pagliardini, Ronchi, 2014). Vi si riprendono le differenze tra l'inconscio edipico e quello anti/pre-edipico della schizoanalisi. Ronchi sostiene che Lacan svolga una funzione di cerniera nel testo del 1972, e (ri)sottolinea il debito di Deleuze e Guattari nei confronti dell'ultimo Lacan, quello del «primato del Reale e dell'Uno senza l'Altro» (*ivi*, p. 118), del Reale come eccesso, scarto, resto. Alla psicoanalisi umanistica *L'anti-Edipo* oppone una schizoanalisi spinoziana della quale il Lacan dell'oggetto piccolo *a* sarebbe un rappresentante.

Anche la schizoanalisi è un contributo alla lotta ai dualismi, in particolare a quello coscienza/cosa. Ronchi torna così al tema strettamente filosofico che gli preme. La schizoanalisi, distinguendo l'inconscio materiale e trascendentale da quello metafisico, porta avanti il metodo dell'immanenza opposto a quello della trascendenza. Mentre l'inconscio antiedipico è una superficie assoluta (molecolare), quello edipico, legato a un significante padrone, è molare. Se la coscienza *è* una cosa (Bergson), a questa coscienza reale è opportuno dare il nome di inconscio «perché "coscienza", nell'uso comune, ha il senso di rappresentazione, di rapporto soggetto-oggetto» (*ivi*, p. 126). A ogni coscienza intenzionale è presupposta «una *coscienza* già in atto, che ne è la condizione trascendentale» (*ivi*, p. 127), ma che non è coscienza empirica, bensì immanenza assoluta. Inconscio è sinonimo di piano di immanenza assoluta.

Il libro di Ronchi dunque è un denso studio della filosofia deleuziana, scritto senza scopi didattici né esplicativi. L'autore, in linea con gli intenti di una collana dedicata alle "eredità" filosofiche, presenta il proprio Deleuze, circoscrivendo della sua

filosofia i temi che più lo riguardano, legandolo strettamente agli autori di cui lui stesso è l'erede.

Bibliografia

Badiou, A. (1997), *Deleuze. Il clamore dell'essere*, tr. it., Einaudi, Torino 2004.

Id. (2000), *Uno, Molteplice, Molteplicità*, in Id. (2007).

Id. (2007), *Oltre l'uno e il molteplice. Pensare (con) Gilles Deleuze*, tr. it., a cura di T. Ariemma e L. Cremonesi, Ombre Corte, Verona.

Deleuze, G. (2007), *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Verona.

Pagliardini, A.; Ronchi, R. (a cura di) (2014), *Attualità di Lacan*, Textus, L'Aquila.

Recalcati, M. (2013), *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*, Feltrinelli, Milano.

Ronchi, R. (2015), *Gilles Deleuze, Credere nel reale*, Feltrinelli, Milano.

Lucilla Albano è professore ordinario di L-ART/06 (Cinema, fotografia e televisione) presso il Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo dell'Università Roma Tre e insegna alla Laurea magistrale di Cinema, televisione e produzione multimediale i corsi di *Interpretazione e analisi del film* e di *Cinema e psicoanalisi*. Ha pubblicato vari libri e saggi tra cui *La caverna dei giganti* (Pratiche, 1992), *Il secolo della regia*, 1999 (premio Filmcritica Umberto Barbaro) e *Lo schermo dei sogni* (Marsilio, 2004; premio Filmcritica Umberto Barbaro e Premio Limina); *Ingmar Bergman. Fanny e Alexander* (Lindau, 2009). Il suo ultimo libro è *Il divano di Freud. Mahler, l'Uomo dei lupi, Hilda Doolittle e altri. I pazienti raccontano il fondatore della psicoanalisi* (il Saggiatore, 2014).

Felice Cimatti insegna Filosofia del Linguaggio all'Università della Calabria. Fra le sue pubblicazioni *Il volto e la parola*; *La vita che verrà. Biopolitica per "Homo sapiens"*; *Filosofia dell'animalità*; *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*. Ha curato, insieme a Silvia Vizzardelli, *Filosofia della psicoanalisi. Un'introduzione in ventuno passi*, con Alberto Luchetti *Corpo, linguaggio e psicoanalisi* e con Leonardo Caffo *A come animale Per un bestiario dei sentimenti*. È docente dell'*Istituto Freudiano*, sede di Roma. Nel 2012 ha ricevuto il Premio Musatti dalla SPI, Società Psicoanalitica Italiana.

Pio Colonnello è Professore di Filosofia Teoretica nell'Università della Calabria. È Visiting Professor in alcune Università americane ed è Consulting Editor della rivista *The Journal of Value Inquiry*. Ha ottenuto per due volte il Premio della Cultura della Presidenza del Consiglio dei Ministri. Tra i suoi scritti: *Melanconia* (Napoli, 2004); *Filosofia e politica in America latina* (Roma, 2005); *Itinerari di filosofia ispanoamericana* (Roma, 2007); *Storia Esistenza Libertà. Rileggendo Croce* (Roma, 2009); *Martin Heidegger e Hannah Arendt. Lettera mai scritta* (Napoli, 2009); *Orizzonti del trascendentale* (Milano, 2013).

Claudio D'Aurizio è dottorando di ricerca presso l'università della Calabria con un progetto relativo all'interpretazione del Barocco di Gilles Deleuze. È cultore della materia, presso il medesimo ateneo, per gli insegnamenti di Epistemologia delle scienze umane e sociali e Teoria dei saperi filosofici e scientifici. Laureatosi presso l'università degli studi "La Sapienza" di Roma, con una tesi sul tema del controllo e il concetto di *mìmesis* nel pensiero di T. W. Adorno, le sue ricerche riguardano principalmente la filosofia contemporanea, l'estetica e i rapporti ch'esse intrattengono con la psicoanalisi.

Giulia Guadagni è dottoranda in Filosofia del linguaggio presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università della Calabria. La sua ricerca riguarda i rapporti tra filosofia e psicoanalisi, in particolare la relazione tra soggettivazione e verità nelle opere di Jacques Lacan e Michel Foucault.

Romano Luperini ha insegnato Letteratura italiana contemporanea all'Università degli studi di Siena, Letteratura italiana e Teoria della letteratura in varie università straniere, in particolare all'University of Toronto in Canada e all'UCLA negli USA. Ha pubblicato saggi di critica letteraria su autori italiani come Verga (per esempio, *Verga moderno*, 2006), Tozzi, Pirandello, Montale (l'ultimo è *Montale e l'allegoria moderna*, 2012) e su autori italiani ed europei (come *L'incontro e il caso*, 2007), libri di teoria letteraria (come *L'allegoria del moderno*, 1989, *Il dialogo e il conflitto*, 1999, e *Tramonto e resistenza della critica,* 2014), ha scritto con Pietro Cataldi una storia della letteratura italiana ed europea e un noto manuale per l'insegnamento dell letteratura italiana nella scuola media superiori. Ha pubblicato anche due romanzi e un terzo, *La rancura*, è appena uscito presso Mondadori. Dirige il blog *Laletteraturaenoi*.

Francesco Napolitano è psichiatra, Membro Ordinario della Società Psicoanalitica Italiana e dell'International Psychoanalytical Association, già docente di Psichiatria e di Psicologia Clinica all'Università *Federico II* di Napoli, autore di numerosi articoli e co-autore di libri e collettanei. Ha pubblicato per Angeli (1999) *La filiazione e la trasmissione nella psicoanalisi*, per Boringhieri (2002) *Lo specchio delle parole*, per Quodlibet (2006) *Sete*, e ancora per Quodlibet (2010) una nuova versione dal tedesco del testo freudiano *Zur Auffassung der Aphasien*, corredato da apparato critico e da un saggio sulla storia del localizzazionismo cerebrale. Nel 2013, in collaborazione con Francesca Borrelli, Massimo de Carolis e Massimo Recalcati, ha pubblicato per Einaudi *Nuovi disagi della civiltà*.

Fabrizio Palombi è professore associato presso l'Università della Calabria, membro della Società Italiana di Filosofia Teoretica, del Circolo Husserl, del Consiglio Scientifico del Centro di Ricerca di Filosofia e Psicoanalisi dell'Università della Calabria e dell'IRAFS presso la Pontificia Università Lateranense. Studioso del pensiero di Lacan e della filosofia francese contemporanea, è autore di numerosi articoli e di tre monografie: *Il legame instabile. Attualità del dibattito psicoanalisi-*

scienza (FrancoAngeli, 2002), *La stella e l'intero. La ricerca di Gian-Carlo Rota tra fenomenologia e matematica* (Boringhieri, 2003 e Taylor & Francis, 2011) e *Jacques Lacan* (Carocci, 2009). Palombi ha curato diversi testi scientifici, in italiano e in inglese, e due volumi rispettivamente dedicati a Foucault e Lacan per il *Corriere della Sera* (2014).

Élisabeth Roudinesco è accademica di Francia, psicoanalista e direttrice di ricerca all'Università Paris Diderot VII. É uno dei maggiori intellettuali francesi e le sue opere sono state tradotte in 30 lingue. Tra quelle tradotte in italiano ricordiamo: *Jacques Lacan. Profilo di una vita, storia di un sistema di pensiero* (Cortina, 1995), *Perché la psicoanalisi?* (Editori Riuniti, 2000); *Quale domani* (con Jacques Derrida, Bollati Boringhieri, 2004); *La famiglia in disordine* (Booklet, 2006) e *La parte oscura di noi stessi. Una storia dei perversi* (Colla editore, 2008).

Carlo Serra insegna Teoria dell'immagine e del suono presso il DAMS del l'Università della Calabria. I suoi interessi vertono attorno alla dimensione estetica e alla pratica fenomenologica, concentrandosi attorno alla Filosofia della Musica. Su questi temi ha pubblicato numerosi saggi e alcune monografie, fra cui *Intendere l'unità degli opposti. La dimensione musicale nel concetto eracliteo di armonia* (CUEM, 2002), *Musica Corpo Espressione* (Quodlibet, 2008), *La voce e lo spazio* (Il Saggiatore, 2011). Dal 2004 dirige l'annuario musicale on line De Musica.

Francesco Saverio Trincia insegna Filosofia morale presso la Facoltà di Lettere e Filosofia alla Sapienza Università di Roma. Nella stessa Università è stato docente nel Master di etica pratica e Bioetica. È membro del consiglio dei docenti del Dottorato in Filosofia, sempre nella stessa Facoltà. È costantemente presente come relatore in convegni nazionali e internazionali dedicati all'etica, alla fenomenologia e alla psicoanalisi freudiana. È membro del comitato di redazione de *La Cultura*, *Discipline filosofiche*, *Azimuth*. Nell'ultimo decennio, dopo gli studi dedicati a Marx, a Hegel e alla filosofia italiana del Novecento, ha concentrato il proprio lavoro scientifico su Sigmund Freud, su Edmund Husserl e sul rapporto tra fenomenologia e psicoanalisi. Tra le ultime opere pubblicate vanno ricordate *Husserl, Freud e il problema dell'inconscio* (Morcelliana, 2008), *Etica e bioetica* (Franco Angeli, 2008), *Freud e la filosofia* (Morcelliana, 2010), *Guida alla lettura della Crisi delle scienze europee di Husserl* (Laterza, 2012), *Freud* (La Scuola, 2014), *L'anima e lo Stato. Hans Kelsen e Sigmund Freud* (Morcelliana, 2014).