

PER UN'EPISTEMOLOGIA DEI CONCETTI PSICOANALITICI. CONSIDERAZIONI A PARTIRE DA F. BALDINI, *TRANSFERT*

Marco Ferrari

Abstract

For an epistemology of psychoanalytic concepts. Considerations from F. Baldini, Transfert.

Starting from a comparison with Franco Baldini's recent volume, *Transfert. Sette lezioni sulla teoria freudiana del trattamento psicanalitico*, this paper will aim to develop some remarks on the nature of what I have called the *epistemology of psychoanalytic concepts*. In the first section, drawing extensively from the French epistemological tradition (particularly Gaston Bachelard and Georges Canguilhem, but not only), I will try to explain what it means to exercise philosophy in the manner of an epistemology of concepts. In the second section, I will explain what I mean by the epistemology of psychoanalytic concepts and why it turns its attention to Freud's and Lacan's reflections. Finally, in the third section, starting with some reflections developed by Baldini and other SPF members, I will frame the issue of experimentalism in psychoanalysis within the boundaries of the epistemology of psychoanalytic concepts.

Keywords: *philosophy as epistemology of concepts, philosophy of the concept, French-style historical epistemology, history of science, Gaston Bachelard, Georges Canguilhem, epistemology of psychoanalytic concepts, Sigmund Freud, Jacques Lacan, epistemic singularity of psychoanalysis, psychoanalytic concepts, empiricist reduction, biological reduction, sociological reduction, philosophical suture, Louis Althusser, experimentalism, method.*

1. Chi parla? Una (non troppo) breve introduzione alla filosofia come epistemologia dei concetti

Quando mi è stato chiesto di partecipare a una discussione collettiva dell'ultimo libro di Franco Baldini, *Transfert. Sette lezioni sulla teoria freudiana del trattamento psicanalitico*,¹ ho accolto la proposta molto volentieri nella misura in cui la lettura di quest'ultimo mi aveva sollecitato da differenti punti di vista, dal momento che i suoi contenuti – e, prima ancora, la pista di ricerca più ampia in cui l'indagine proposta all'interno del testo ritrova il suo senso più profondo

¹ Baldini, F. (2023), *Transfert. Sette lezioni sulla teoria freudiana del trattamento psicanalitico*.

– interpellavano in vario modo molte delle questioni che sono al centro di alcune delle mie ricerche.

Esplicitare il punto di vista dal quale parlo – e dal quale, di conseguenza, mi sono ritrovato a leggere il testo ed elaborarne i contenuti –, mi sembra pertanto necessario, oltre che doveroso.

Chi parla è un ricercatore in filosofia politica, che si è ritrovato lungo il suo percorso di formazione, prima, e di ricerca effettiva, poi, a compiere delle incursioni più o meno ampie all'interno del campo psicoanalitico. È bene sottolineare primariamente, tuttavia – perché è esattamente questo tipo di posizionamento a mettermi nella condizione di guardare con interesse al «progetto di ricostruzione della psicanalisi come scienza naturale, nel proseguimento di quello che era stato l'intento originario di Freud»,² perseguito da Baldini e dalla *Scuola di Psicanalisi Freudiana* (SPF) da lui diretta³ –, come tali incursioni siano avvenute alla luce di una maniera specifica di praticare la filosofia, o, ancora meglio, di esercitare la *pratica filosofica* («giacché la filosofia non si illustra, né si applica. *Si esercita!* La filosofia si apprende solo praticandola, dal momento che la sua esistenza si risolve nella sua pratica»⁴), che ha influenzato, e continua a influenzare, la mia personale maniera di interrogare tanto la politica, quanto la psicoanalisi. Si tratta di una maniera specifica di intendere l'esercizio della pratica filosofica che, volendo recuperare una nota definizione resa celebre da Michel Foucault, ma che è possibile ritrovare in molti altri autori – da Jean Cavaillès ad Alain Badiou, passando per Jean Hyppolite –, potremmo definire *filosofia del concetto*.⁵ Essa affonda le proprie

² *Ivi*, p. 11.

³ Per un inquadramento dell'orientamento della SPF, mi sembra utile rinviare a Baldini, F. (2022), *Perché associarsi alla Scuola di Psicanalisi Freudiana*.

⁴ Althusser, L. (1976), *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati e altri scritti*, p. 29.

⁵ Cfr. Cavaillès, J. (2006), *Sulla logica e la teoria della scienza*, p. 77; Hyppolite, J. (1971e), *Projet d'enseignement d'histoire de la pensée philosophique*, pp. 998-999; Foucault, M. (1998), *La vita: l'esperienza e la scienza*, p. 272; Badiou, A. (2010), *Il panorama della filosofia francese contemporanea*, pp. 33-34; Badiou, A. (2019), *Logiche dei mondi. L'essere e l'evento*, 2. Si tratta, come noto, della distinzione, tracciata in maniera netta da Foucault sulla scorta di un'intuizione di Cavaillès, tra una *filosofia dell'esperienza, del senso, del soggetto* e una *filosofia del sapere, della razionalità e del concetto*. Non è mia intenzione in questo contesto discutere la legittimità di tale distinzione [si veda, sul tema, Cassou-Noguès, P., Gillot, P. (2011), *Le concept, le sujet et la science*], che, negli stessi autori che l'hanno formulata e/o, di volta in volta, riproposta – il che mi sembra sufficientemente sintomatico –, subisce delle variazioni anche considerevoli, tali per cui alcune figure che nella ricostruzione di un autore appaiono all'interno di una genealogia, nella ricostruzione di un altro figurano, invece, in quella opposta (si veda, a questo proposito, soprattutto la nomenclatura di Badiou rispetto a quelle che l'hanno preceduta) o, come nel caso di Hyppolite, si presta

radici all'interno della tradizione epistemologica francese (quella inaugurata da Auguste Comte⁶), specificamente nella curvatura prodotta su quest'ultima da figure come Jean Cavaillès, Gaston Bachelard e Georges Canguilhem⁷ – e, prima ancora, dando per buona un'intuizione di Hyppolite, condivisa da chi parla, nel solco della grande tradizione idealista tedesca (quella di Fichte ed Hegel, in modo particolare)⁸ – e consente di (ri)definire il campo proprio della filosofia come quello di un esercizio che non può prescindere dall'attività scientifica, nella misura in cui è solo tramite essa – tramite i processi di *concettualizzazione* che, come vedremo, essa di volta in volta istruisce – che una qualche conoscenza del reale può darsi, e nemmeno porsi in anticipo rispetto ad essa, fondarla e stabilirne una volta per tutte i confini e i modi. Un esercizio che, tuttavia, proprio perché è tale, non può limitarsi a una ricostruzione di carattere narrativo dell'ampliamento del bacino delle verità scientifiche, ma deve piuttosto interrogare queste ultime dal punto di vista della sua propria operatività specifica.

Proviamo a entrare un po' più nel dettaglio.

Mediante la perifrasi «tradizione epistemologica francese», non intendo riferirmi tanto all'orizzonte vasto, e dai contorni spesso indecifrabili, della cosiddetta *epistemologia francese*,⁹ ma piuttosto a quanto «connota in un certo

fin dall'inizio alla segnalazione di una possibile convergenza. Continuo a utilizzarla, tuttavia, poiché mi sembra utile a segnalare il fatto che, come vedremo, all'interno del panorama della filosofia francese contemporanea, sia progressivamente venuta a delinearsi quantomeno un'esigenza di ripensamento della pratica filosofica che, ereditando una serie di pensati e impensati della filosofia classica tedesca, non poteva passare se non attraverso una problematizzazione radicale dello statuto del concetto e, di converso, del rapporto tra pratica filosofica e pratica scientifica sul piano stesso della loro razionalità.

⁶ Cfr. Heilbron, J. (1990), *Auguste Comte and Modern Epistemology* e Braunstein, J.-F. (2002a), *La philosophie des sciences d'Auguste Comte*.

⁷ Curvatura di cui ritroviamo i caratteri anche in altri autori della generazione successiva a quella di Cavaillès, Bachelard e Canguilhem, ai quali può essere attribuita la produzione di altre e differenti curvature, non sempre del tutto coerenti con l'asse di partenza. Tra quanti hanno influenzato maggiormente chi parla: Louis Althusser, Alain Badiou, Gilles Châtelet, Michel Foucault, Gilles-Gaston Granger e Gilbert Simondon.

⁸ Cfr. Hyppolite, J. (1971c), *Le «scientifique» et l'«idéologique» dans une perspective marxiste*, p. 369: «Uomini come Fichte ed Hegel avevano già cercato di sostituire alla filosofia un'epistemologia nel senso etimologico del termine, una scienza della scienza, ma erano rimasti prigionieri di una concezione idealista». Ma si vedano anche Hyppolite, J. (1971a), *Essai sur la Logique de Hegel* e Hyppolite, J. (1971d), *L'épistémologie de Gaston Bachelard*.

⁹ Sul punto, si vedano Vinti, C. (1977), *L'epistemologia francese contemporanea*; Redondi, P. (1978), *Epistemologia e storia delle scienze*; Castelli Gattinara, E. (1996),

senso l'epistemologia francese [...] che, a diverso titolo, riconduce questioni di giustificazione della razionalità scientifica e delle sue modificazioni alla storia»¹⁰ e che si è soliti identificare tramite l'etichetta di *epistemologia storica*, per circoscrivere ancora più chiaramente la quale, a mio avviso, non sarebbe del tutto inopportuno fare uso della categoria, proposta recentemente da Massimiliano Badino, Gerardo Ienna e Pietro Daniel Omodeo, di «bachelardocanguilhemismo».¹¹

Epistemologia e storia. Un pensiero all'apertura della Francia fra le due guerre mondiali; Brenner, A. (2003), *Les origines françaises de la philosophie des sciences*; Cavazzini, A., Gualandi, A. (2006), *L'epistemologia francese e il problema del «trascendentale storico»*; Bitbol, M., Gayon, J. (2015a), *L'épistémologie française, 1830-1970*. Credo tuttavia che la definizione estremamente generale a partire dalla quale Bitbol e Gayon pensano sia legittimo parlare in un senso storicamente preciso di epistemologia francese sia in qualche modo indicativa se non di *che cosa* quest'ultima sia, di *come* le riflessioni degli autori e le tendenze che di volta in volta sono state riportate entro i suoi confini possano dimostrarsi comunque utili per una riflessione filosofica che, al giorno d'oggi, decida di rivendicare una forte matrice epistemologica. «L'epistemologia francese – scrivono Bitbol e Gayon – è il nome di una tradizione di pensiero volutamente eterogenea che ha sempre affermato, se non l'unità teorica, almeno la solidarietà di problemi che altre tradizioni tendono spesso, al contrario, a dissociare: la logica, la teoria dei fondamenti e dei limiti della conoscenza (ma mai la teoria della conoscenza comune), la filosofia generale della scienza, la filosofia di particolari settori scientifici e, in una certa misura, la storia della scienza. L'epistemologia “alla francese” è una sorta di cemento che getta ponti tra questi ambiti di indagine e riflessione, utilizzando un linguaggio che conferma piuttosto che attenuare la volontà di non dissociarli» [Bitbol, M., Gayon, J. (2015b), *Introduction*, pp. 12-13]. Quanto l'eredità dell'epistemologia francese parrebbe indicare mi sembra, infatti, la necessità di produrre un qualcosa che definirei un'*epistemologia complessa*, nella misura in cui agisce *complicando* – all'interno di un piano che chi parla definirebbe senza timore *filosofico* – le connessioni tra una serie di esercizi che altre tradizioni assumono, invece, nella loro comune e rispettiva estraneità.

¹⁰ Bonicalzi, F. (1997²), *La ragione pentita e il soggetto della città scientifica*, p. 40.

¹¹ Badino, M., Ienna, G., Omodeo, P. D. (2022), *Epistemologia storica. Correnti, temi e problemi*, pp. 65-75. Come suggeriscono Badino, Ienna e Omodeo, infatti, sarebbe più corretto indicare la tradizione a cui mi sto, per sommi capi, riferendo con l'appellativo di «epistemologia storica *alla francese*», nella misura in cui la «scuola francese» – vale a dire quella che io stesso ho posto sotto il magistero di Bachelard e Canguilhem e che orienta più marcatamente il mio personale esercizio della pratica filosofica –, malgrado la sua rilevanza, non esaurirebbe i confini dell'epistemologia storica. Quest'ultima, come noto, ha trovato uno sviluppo singolare, a partire dagli anni Novanta, nella scuola di Berlino, gravitante attorno all'Istituto Max Planck di Storia della scienza e ai suoi tre dipartimenti storici sotto la direzione di Jürgen Renn,

Anche limitandosi al piano della mera storia delle parole, infatti, l'espressione epistemologia storica trova la sua più ampia diffusione in un contesto tutt'altro che privo di una sua specificità. Si tratta, infatti, di una perifrasi attraverso cui Dominique Lecourt, all'interno della sua tesi di docenza, supervisionata da Canguilhem, definisce l'epistemologia di Bachelard.¹² Che cos'è questa epistemologia storica

Lorraine Daston e Hans-Jörg Rheinberger, aprendo, tra le altre cose, al tracciamento di una «preistoria» differente molto più ampia di quella dell'epistemologia francese. Sul punto, oltre alle ricostruzioni più generali di Badino, M., Ienna, G., Omodeo, P. D. (2022) e Braunstein, J.-F., Schmidgen, H., Schöttler, P. (2012), *Epistemology and History. From Bachelard and Canguilhem to Today's History of Science*, si vedano Rheinberger, H.-J. (2007), *Historische Epistemologie zur Einführung*; Sturm, T., Fest, U. (Cur.). (2011), *What (Good) is Historical Epistemology?*. Riguardo all'epistemologia storica alla francese, si vedano, invece, Braunstein, J.-F. (2008), *L'Histoire des sciences. Méthodes, styles et controverses*; Braunstein, J.-F., Moya Diez, I., Vagelli, M. (Cur.). (2019), *L'épistémologie historique. Histoire et méthodes*. Più specificamente circoscritti alla curvatura bachelardo-canguilhemiana, Lecourt, D. (1973), *Per una critica dell'epistemologia: Bachelard, Canguilhem, Foucault*; Fichant, M. (1975), *L'epistemologia in Francia*; Canguilhem, G., Lecourt, D. (1997). *L'epistemologia di Gaston Bachelard*; Braunstein, J.-F. (2002b), *Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le «style français» en épistémologie*.

¹² *L'epistemologia storica di Gaston Bachelard* è, per l'appunto, il titolo di tale tesi, pubblicata nel 1969 per volontà di Canguilhem. Cfr. Lecourt, D. (1997²), *L'epistemologia storica di Gaston Bachelard*. Lo stesso Lecourt, tuttavia, ha riconosciuto pubblicamente il fatto di nutrire, riguardo a tale espressione, un debito nei confronti di Canguilhem [cfr. Lecourt, D. (2007), *Georges Canguilhem, le philosophe*, p. 30; cfr. anche Lecourt, D. (2008), *Georges Canguilhem*], il quale, tuttavia, secondo una testimonianza di Jean Gayon, avrebbe invece preferito la locuzione «storia epistemologica» [cfr. Gayon, J. (2003), *Bachelard et l'histoire des sciences*, p. 53] e, soprattutto, non sembra aver utilizzato, se non molto raramente e in maniera molto generale, tale locuzione nelle sue pubblicazioni [cfr. Méthot, P.-O. (2013), *On the genealogy of concepts and experimental practices: Rethinking Georges Canguilhem's historical epistemology*]. Per un'analisi generale della presenza dell'epistemologia storica e della pratica della storia delle scienze nella riflessione di Canguilhem, cfr. Limoges, C. (2012), *L'épistémologie historique dans l'itinéraire intellectuel de Georges Canguilhem* e Limoges, C. (2019), *Épistémologie historique et histoire épistémologique des sciences chez Georges Canguilhem*. Prima di Lecourt, sembrerebbe sia stato lo storico della scienza francese Abel Rey ad utilizzare per la prima volta tale espressione, nel 1907, nella sua tesi di dottorato in storia della fisica. Cfr. Rey, A. (1907), *La théorie physique chez les physiciens contemporains*. Per una ricostruzione della storia del lemma «epistemologia storica» – o, meglio per una storia del concetto di epistemologia storica, a partire dalla storia del lemma –, incentrata sulla figura e l'eredità (diretta e indiretta) di Rey su quest'ultima, si veda Braunstein, J.-F. (2012).

e in che senso se ne possono ravvisare i contorni all'interno della riflessione di Bachelard? Seguiamo, per un attimo, Lecourt. A scanso di equivoci, epistemologia storica significa, innanzitutto, che «la sua essenza è d'essere storica». Il che implica un doppio contraccolpo, vale a dire: i) che «la disciplina che ha come oggetto la conoscenza scientifica – questo è, secondo il filosofo francese, quanto la sua etimologia ci dice dell'epistemologia – deve tenere conto della storicità di questo oggetto»; ii) che «se l'epistemologia è storica, la storia delle scienze – ovverosia la storia di ciò la cui attività, sempre secondo Lecourt, costituisce l'oggetto dell'epistemologia – è necessariamente epistemologica». Che cosa comporta tutto ciò – che, ricordiamolo, Lecourt sostiene di rilevare all'opera, in modo pressoché inedito, all'interno della riflessione di Bachelard – «al di là del gioco di parole», sul piano del «gioco dei concetti»?¹³

Comporta una ridefinizione radicale – che passa, a mio avviso, attraverso un comune riferimento a quella che definirei la questione della *storicità* – tanto dell'epistemologia, quanto della storia delle scienze, o meglio tanto dell'epistemologia, quanto della storia delle scienze alla luce dell'epistemologia.

Preciso fin da subito – nella misura in cui, all'interno della letteratura scientifica di mia conoscenza, tale categoria non viene mai convocata esattamente in questo modo – in che senso debba essere intesa questa attribuzione della categoria di *storicità* tanto alla scienza, quanto alla storia delle scienze – i cui oggetti, come ha dimostrato chiaramente Canguilhem (ci arriveremo), non hanno nulla in comune. In relazione alla scienza, la storicità descrive il carattere intrinsecamente dialettico del procedere di quest'ultima, il cui esercizio concettualizzante non si risolve mai nella produzione di un risultato, ma, piuttosto, in uno sforzo di concettualizzazione costante, contraddistinto da rotture e rettifiche continue – «errori rettificati»¹⁴ in un processo di «rettificazione incessante»¹⁵ –, tanto nei confronti del senso comune, dell'esperienza primitiva dal cui «dato chiaro, netto, sicuro, costante»¹⁶ deve estrarre la dimensione opaca del problema, quanto rispetto alla scientificità stessa, i cui assetti sono oggetto di una continua riconfigurazione.¹⁷ In relazione

¹³ Lecourt, D. (1997²), pp. 95 e 96.

¹⁴ Bachelard, G. (1995), *La formazione dello spirito scientifico*, p. 283.

¹⁵ Bachelard, G. (2016), *Saggio sulla conoscenza approssimata*, p. 48.

¹⁶ Bachelard, G. (1995), p. 23.

¹⁷ Propongo di interpretare in questo senso l'affermazione di Canguilhem, secondo cui «[l]oggettività è quindi, in un dato ambito scientifico, progressivamente definita nelle sue condizioni effettive, progressivamente definite dalla scienza stessa. Dire che queste condizioni di oggettività – siano esse teoriche o sperimentali, e per di più inseparabilmente teoriche e sperimentali – sono progressivamente definite significa quindi riconoscere che la scienza ha una *storicità* che la costituisce come scienza. Una scienza che non ha storia, cioè una scienza in cui certe condizioni di oggettività non vengono messe in discussione in un determinato momento e vengono sostituite

alla storia delle scienze, invece, la *storicità* – che è una storicità di secondo grado, nella misura in cui «[l']oggetto del discorso storico è, in effetti, la storicità del discorso scientifico, in quanto questa storicità rappresenta l'effettuazione di un progetto internamente regolato (*normé*), ma attraversato da accidenti, ritardato o deviato da ostacoli, interrotto da crisi – cioè da momenti di giudizio e di verità»¹⁸ – deve essere interpretata come l'affermazione di una «*normatività*» di questa storia, che «si afferma polemicamente contro una «storia» positivista che essa contraddice esplicitamente». ¹⁹ Si tratta di un'ingiunzione allo storico delle scienze a non cedere a una «storia melodica»,²⁰ ai fantasmi del continuismo e della ricerca dei precursori, ai miti dell'origine e del fondamento e a quelli del progresso lineare ed evolutivo,²¹ i quali esercitano sulla storia una sorta di privazione della sua propria storicità, producendo più che una storia, una proiezione diplopica sul passato di un presente astorico.

Da un lato, dunque, il fatto che l'epistemologia sia storica, ovverosia che abbia a che fare con un «*processo storico*» – con una scienza che è «strutturalmente storica (nella sua genesi e nella sua natura)»²² –, riflette una modalità per molti versi inedita di confrontarsi con la pratica scientifica che si fonda sulla convinzione per cui «la scienza non [avrebbe] oggetto fuori della propria attività; che [sarebbe] essa stessa, nella propria pratica, produttrice delle proprie norme e del criterio della sua esistenza». Una posizione di questo tipo non solo consente – definendo l'epistemologia «la disciplina che ha come oggetto la conoscenza scientifica» – all'epistemologia francese di rompere in maniera definitiva i ponti con la sua lontana parente anglosassone, vale a dire quell'*epistemology*, la cui origine, sul piano della storia delle parole, deve essere rintracciata negli *Institutes of Metaphysics* di James Frederick Ferrier,²³ e la cui estensione, sul piano della storia dei concetti, coincide con la teoria della conoscenza, nel senso kantiano di teoria dei fondamenti e dei limiti di quest'ultima.²⁴ Secondo Bachelard e la «sua»

da condizioni di oggettività più oggettivamente definite, una disciplina così concepita non è una scienza». Cfr. Canguilhem, G. (2018a), *Objectivité et historicité de la pensée scientifique*, p. 300. [Il corsivo è mio.]

¹⁸ Canguilhem, G. (2004), *L'oggetto della storia delle scienze*, p. 64. [Il corsivo è mio.]

¹⁹ Lecourt, D. (1997²), p. 149.

²⁰ Canguilhem, G. (2018a), p. 301.

²¹ Sul tema, cfr. Macherey, P. (2011), *La filosofia della scienza di Georges Canguilhem. Epistemologia e storia delle scienze*, p. 38 e pp. 54-61.

²² Bonicalzi, F. (1997²), p. 15.

²³ Cfr. Ferrier, J. F. (1854), *Institutes of Metaphysics. The Theory of Knowing and Being*.

²⁴ Come osservano Bitbol e Gayon, nel contesto anglosassone, infatti, «[l']epistemologia è la chiave di volta della filosofia teoretica e precede di diritto la filosofia

epistemologia storica, infatti, non esiste conoscenza che non sia scientifica, nella misura in cui «[u]na conoscenza che non è scientifica non è una conoscenza».²⁵ La conoscenza, intesa come l'atto, espresso in un giudizio, attraverso il quale un soggetto coglie la verità di un oggetto, non è mai un elemento primo, non è cioè un fenomeno indagabile in maniera diretta, ma è un effetto che si realizza sempre solo all'interno di un determinato quadro epistemico, nella misura in cui quest'ultimo costituisce il suo proprio orizzonte di oggettività e le modalità di soggettivazione che vi sono connesse. L'effetto conoscitivo prodotto in una pratica scientifica non può dunque essere considerato un caso particolare del genere «conoscenza», ma il rapporto è inverso: si dà conoscenza solo all'interno di un quadro epistemico costituito e al di fuori di esso il termine perde sostanzialmente di senso.²⁶ Essa – insistendo sull'essenza storica di tale disciplina – produce anche una cesura radicale rispetto a ogni tentativo di fondazione assoluta delle scienze, attraverso un'enunciazione a priori di ciò che la scienza dovrebbe essere. Tanto esterno all'epistemologia francese, come l'operazione di unificazione delle scienze su fondazione logica operata dal neo-positivismo del circolo di Vienna;²⁷ quanto interno all'epistemologia francese stessa – nella quale non cessa di serpeggiare il fantasma di Descartes, che «si accontenta dell'“io penso” per fondare la scienza»²⁸ –, come nel caso di Émile Meyerson, sistematicamente criticato da Bachelard a questo proposito,²⁹ la cui idea di razionalità si esaurisce in una struttura teorica da applicare ad una realtà ritenuta completamente presente. È proprio la storicità della scienza a rendere impossibile qualsiasi fondazione di questo tipo, vale a dire

della scienza» [Bitbol, M., Gayon, J. (2015b), p. 11], mentre, in quello francese, come testimoniato da Émile Meyerson nell'introduzione a uno dei suoi testi più noti, *Identité et réalité*, essa sarebbe sovrapponibile alla filosofia della scienza. Cfr. Meyerson, É. (1908), *Identité et réalité*: «Dal punto di vista del metodo, il presente lavoro appartiene al campo della filosofia della scienza, o epistemologia, per usare un termine sufficientemente diffuso e che tende a diventare di uso comune». Per quanto concerne, invece, la storia delle parole, secondo Michel Fichant, il termine *épistémologie* sarebbe stato introdotto con ogni probabilità nel vocabolario filosofico francese attraverso la traduzione di una delle prime opere di Bertrand Russell, *An Essay on the Foundations of Geometry* del 1897 (tr. fr. 1901). Cfr. Fichant, M. (1975).

²⁵ Canguilhem, G. (2015), *Philosophie et science*, p. 1100.

²⁶ Tale è la ragione per cui ne *L'oggetto della storia delle scienze*, Canguilhem afferma che «senza riferimenti all'epistemologia una teoria della conoscenza sarebbe una meditazione sul vuoto». Cfr. Canguilhem, G. (2004), p. 59.

²⁷ Cfr. Hahn, H., Neurath, O., Carnap, R. (1979), *La concezione scientifica del mondo. Il Circolo di Vienna*. Per un'evidenziazione critica dei limiti di tale prospettiva, interna alla tradizione dell'epistemologia storica, si veda Lecourt, D. (1981), *L'ordre et les jeux. Le positivisme logique en question*.

²⁸ Braunstein, J.-F. (2002b), p. 926.

²⁹ Cfr., a titolo di esempio, Bachelard, G. (2016), pp. 271-282.

una fondazione esterna ad essa o in anticipo rispetto allo svolgersi della sua attività e alla sua istruzione del proprio campo di esperienza. Ancora più radicalmente, è proprio la storicità della scienza a rendere impossibile una qualsiasi sua fondazione in senso stretto, nella misura in cui essa «non inizia mai, ma riinizia sempre», dal momento che «una problematica si costituisce nel cuore di una scienza in corso, e mai a partire dal vuoto intellettuale o davanti all'ignoto».³⁰ A un'epistemologia fondazionalista, l'epistemologia storica contrappone l'idea di una (ri-)fondazione continua della scienza che non si fonda «mai [...] definitivamente, ma daccapo incessantemente».³¹ Alla sua volontà di definire una volta per tutte «un metodo positivo o sperimentale basato su principi generali, la cui applicazione varia a seconda della natura dei problemi da risolvere»³² – «un metodo iniziale, [...] generale che deve informare tutto il sapere, che deve trattare tutti gli oggetti nello stesso modo»³³ – essa opporrà la «mobilità del razionale nella scelta delle sue basi»,³⁴ nella convinzione secondo cui «un discorso sul metodo scientifico sarà sempre un discorso di circostanza [e] non potrà mai descrivere la costituzione definitiva dello spirito scientifico» e proponendo, piuttosto, una «mobilità dei buoni metodi», «un metodo [che] è tutt'uno con la sua applicazione»; una «*metodologia cosciente*», nella quale «*le leggi scoperte nell'esperienza sono pensate in forma di regole capaci di fare scoprire fatti nuovi*».³⁵

Da un lato, il fatto che l'epistemologia sia storica produce una sorta di *sovversione epistemologica* nella misura in cui consente a quest'ultima di provare a dire *qualcosa* sulle scienze, anziché pretendere di enunciare *che cosa* la scienza sia in anticipo rispetto alla sua attività e al dispiegarsi della sua storicità, sulla quale, come abbiamo visto, solamente, riposta la sua oggettività. Le consente, più ampiamente, di non qualificarsi semplicemente come *l'ennesimo* pensiero della/ sulla scienza che si pone come obiettivo una sorta di fondazione ultima di essa, bensì come *un* pensiero di/su ciò che le scienze fanno o, meglio, un pensiero che attesta il fatto che l'essere della scienza si *esprime* nell'attività singolare delle scienze, nella loro *praxis* e nella loro costante individuazione, nonché nella ri-

³⁰ Canguilhem, G. (1997²b), *Dialettica e filosofia del non in Gaston Bachelard*, p. 87.

³¹ Canguilhem, G. (1997²a), *La storia delle scienze nell'opera epistemologica di Gaston Bachelard*, p. 62.

³² Canguilhem, G. (2019a), *L'évolution du concept de méthode*, p. 460.

³³ Bachelard, G. (1998), *La filosofia del non. Saggio di una filosofia del nuovo spirito scientifico*, pp. 39-40. Sul tema, cfr. anche Bachelard, G. (2003a), *Il problema filosofico dei metodi scientifici*.

³⁴ Bachelard, G. (2003b), *Il nuovo spirito scientifico e la creazione dei valori razionali*, p. 104.

³⁵ Bachelard, G. (2018), *Il nuovo spirito scientifico*, pp. 122-123. Per un'analisi della questione, cfr. Bonicalzi, F. (2007), *Metodo e metodi*.

codificazione costante del proprio metodo e dei propri concetti. Dall'altro, il fatto che la storia delle scienze sia epistemologica produce, simmetricamente, una *sovversione storica*, nella misura in cui crea «una nuova prospettiva nella storia delle scienze, prospettiva che pone il problema dell'efficacia *attuale* di questa storia delle scienze nella cultura scientifica». ³⁶ La storia delle scienze, passata al vaglio dell'epistemologia storica, diventa qualcosa di radicalmente altro non solo rispetto a quanto era stata fino a quel momento, ma anche rispetto a quello che, tutto sommato, continua a essere all'interno di molta dell'epistemologia francese, anche di quella che condivide con l'approccio epistemologico-storico qualche direttiva. Se la scienza è storica, infatti, la storia diventa il luogo primario all'interno del quale comprenderne l'essenza che, lo abbiamo già visto, lontana dal costituire qualcosa di stabile e dato una volta per tutte, si risolve piuttosto nella sua storicità. Ciò significa che la storia delle scienze assolve un ruolo a tal punto centrale che sembra quasi esaurire il compito dell'epistemologo. Ma soprattutto, se vuole essere storia della storicità delle scienze ed essere così in grado di restituire la misura del loro procedere, essa deve sostituire a una concezione progressiva della storia (e quindi della scientificità), quella che, ancora una volta a partire dai lavori di Bachelard, è stata definita una *storia ricorrente*. Che cos'è una storia ricorrente? È una storia declinata al presente. Non, tuttavia, nel senso di un presente che proietta diplopicamente sul passato i propri contorni, riducendo quest'ultimo a un processo continuo e coerente di inveramento della sua essenza, di esibizione delle prove della sua verità, «che presuppone una concezione dogmatica della scienza e [...] una concezione dogmatica della critica della scienza, una concezione [...] dei “progressi dello spirito umano” propria dell'*Aufklärung*, di Condorcet e di Comte», sulla quale «plana nascosto il miraggio di uno “stato definitivo” del sapere». ³⁷ Se il passato a cui si rivolge la storia ricorrente è sempre un «*passato-nel-presente*», ³⁸ un «*passato attuale*», ³⁹ ciò non significa che esso costituisca uno specchio attraverso cui il presente deduce l'itinerario lineare della propria destinalità e nemmeno un «magazzino dell'interrogazione retrospettiva» o «una specie di piano continuo determinato, sul quale è possibile spostare, secondo l'interesse del momento, il punto di partenza del progresso, il cui punto di arrivo è costituito proprio dall'oggetto attuale dell'interesse». ⁴⁰ È piuttosto un passato in cui si incontrano una serie di discontinuità, un'alternanza di positivo e negativo, di vuoti e invenzioni, di errori – «orrori» ⁴¹ – e verità, attraverso cui si sono dispiegati

³⁶ Bachelard, G. (2020²), *L'attività razionalista della fisica contemporanea*, p. 54.

³⁷ Canguilhem, G. (1976), *La teoria cellulare*, p. 74.

³⁸ Bachelard, S. (1982), *Epistemologia e storia delle scienze*, p. 121.

³⁹ Bachelard, G. (2020²), p. 55.

⁴⁰ Canguilhem, G. (1992a), *Il ruolo dell'epistemologia nella storiografia scientifica contemporanea*, pp. 4–5.

⁴¹ Bachelard, G. (1995), p. 20.

gli sforzi di concettualizzazione delle scienze. Allo stesso modo, il presente, nella prospettiva della storia ricorrente, lungi dal costituire una sorta di fine della storia, di tempo extra-storico (e, pertanto, extra-logico) – convinzione nutrita, secondo Canguilhem, dalla «certezza, fornita dalla filosofia analitica della scienza, che la scienza sia ormai giunta a maturità, e che il modello logico per la produzione di nuovi risultati in futuro resterà quello che è oggi»⁴² –, rappresenta piuttosto un «quadro di riferimento formativo[,] anch'esso condizionato da una situazione storica [e] destinato a lasciare il posto a un altro presente».⁴³ La storia ratificante è, pertanto, una storia «essenzialmente normativa»,⁴⁴ una «storia *giudicata*»;⁴⁵ un'operazione critica nei confronti di un passato in cui a essere valutato è, in un certo senso, il presente preso nel processo del suo stesso prodursi. Essa è declinata al presente nella misura in cui cerca di «esercitare un'azione positiva sul pensiero scientifico del nostro tempo»;⁴⁶ è «illuminata dalla *finalità del presente*»; «parte dalle certezze del presente e scopre nel passato le forme progressive della verità».⁴⁷ Ma proprio perché deve fare ciò, non può limitarsi a essere semplicemente una «storia registrata»⁴⁸ – secondo «l'immagine del microscopio» propria del «modello del laboratorio»⁴⁹ che Canguilhem attribuisce a Pierre Lafitte. La storicità della scienza, infatti, come abbiamo visto, riposa sulla sua capacità di rettificazione costante. È scienza quell'attività in grado di cogliere la realtà del problema e lavorare al fine di produrre una possibile – mai definitiva, «che rest[a] apert[a] all'evoluzione e che di conseguenza è imperfett[a]»⁵⁰ – soluzione; di individuare un vuoto e istruire attorno a esso un nuovo processo di concettualizzazione; di attraversare il negativo – l'errore – per generare un'inedita, ancorché parziale, verità. Se, da un lato, quindi, la storia delle scienze deve descrivere tale processo/progresso dialettico, deve farlo *alla luce delle verità*, «giudicando, valorizzando, impedendo ogni possibilità di ritorno a nozioni erranee»⁵¹ – sul modello che, sempre Canguilhem, definisce «della scuola o del tribunale, di una istituzione e di un luogo ove si pronuncia un giudizio sul passato del sapere e sul sapere del passato».⁵²

Malgrado Bachelard abbia insistito a più riprese sul fatto che la natura

⁴² Canguilhem, G. (1992a), p. 13.

⁴³ Bachelard, S. (1982), p. 120.

⁴⁴ *Ivi*, p. 119.

⁴⁵ Bachelard, G. (2020²), p. 54.

⁴⁶ Bachelard, G. (1982), *L'attualità della storia delle scienze*, p. 162.

⁴⁷ Bachelard, G. (2020²), p. 56.

⁴⁸ Bachelard, G. (1982), p. 165

⁴⁹ Canguilhem, G. (2004), p. 60.

⁵⁰ Bachelard, G. (2016), p. 282.

⁵¹ Bachelard, G. (2020²), p. 54.

⁵² Canguilhem, G. (2004), p. 60.

dialettica del procedere scientifico potesse essere restituita solamente da una storia delle scienze «a sua volta [...] dialettica»,⁵³ è altrettanto tangibile in alcune delle sue dichiarazioni il rischio che l'appiattimento della storia delle scienze sulla «storia di una verità», la risoluzione di quest'ultima a un «racconto» della «crescita del numero della verità» e dell'«approfondimento della coerenza tra verità»,⁵⁴ possa fare rientrare dalla finestra quantomeno il fantasma di quella storia come «narrazione del progresso»⁵⁵ che proprio la riflessione bachelardiana aveva contribuito a estromettere. La sovrapposizione dello storico delle scienze a uno «storiografo della verità» e quella della scienza a un qualcosa che «s'ingrandisce», nella misura in cui «[g]li avvenimenti delle scienze s'incatenano in una verità accresciuta senza posa»⁵⁶ produce – al di là delle reali intenzioni di Bachelard – una sottovalutazione dei «processi reali della produzione»⁵⁷ di tali verità, relegando il negativo entro i confini di una storia prescritta che non interessa lo scienziato – il quale se «si schierasse per il *negativo* si metterebbe fuori dalla comunità scientifica» –, ma non interessa davvero nemmeno lo storico delle scienze che «se vi si compiace, deve sapere che lavora nella paleontologia di uno spirito scientifico scomparso [e] [n]on può sperare di avere un'azione sulla pedagogia delle scienze del nostro tempo».⁵⁸

A notare tale rischio è, primo fra tutti, Canguilhem nei cui saggi specificamente dedicati allo statuto della storia delle scienze e alla declinazione di quest'ultima all'interno della riflessione di Bachelard deve essere rilevato, a mio avviso, proprio un tentativo di riequilibrare l'ago della bilancia, producendo una sorta di rettificazione dell'ostacolo su cui – coscientemente o meno – era inciampato, o aveva rischiato di inciampare, il «maestro».

Le modalità attraverso cui si compie tale opera di rettificazione possono essere individuate a partire da due serie differenti di considerazioni, accomunate dalla convinzione che «l'errore non è solo il rischio di un discorso orientato al vero»⁵⁹ e da un'indulgenza maggiore – da lui espressamente rivendicata – di Canguilhem rispetto a Bachelard, nei confronti della «paleontologia di uno spirito scientifico scomparso» e del ruolo in qualche modo altrettanto pedagogico che essa può esercitare sul piano del progresso delle scienze attuali.⁶⁰

⁵³ Bachelard, G. (1982), p. 150.

⁵⁴ *Ivi*, pp. 162-163. [Il corsivo è mio.]

⁵⁵ Castelli Gattinara, E. (1996), p. 211. [Il corsivo è mio.] Sul tema, cfr. anche Fichant, M. (1974), *L'idea di una storia delle scienze*, pp. 94-95.

⁵⁶ Bachelard, G. (1975), *Il materialismo razionale*, p. 107.

⁵⁷ Fichant, M. (1974), pp. 94-95.

⁵⁸ Bachelard, G. (2020²), p. 55.

⁵⁹ Canguilhem, G. (2018c), *Discours de réception de la médaille d'or du CNRS*, p. 1109.

⁶⁰ Cfr. *ivi*, p. 1114: «Ammetto che mi si potrebbe rimproverare di essere stato, in sto-

La prima – su cui ha insistito gran parte della letteratura scientifica esistente – è marcata dalla sottolineatura dei differenti campi d'indagine e, di conseguenza, dei differenti oggetti di studio, su cui si sono esercitate le riflessioni epistemologiche di Bachelard e Canguilhem: la chimica e la fisica, nel caso del primo, e le scienze della vita, nel caso del secondo. Tali domini epistemici ci pongono di fronte non solo a due scienze differenti, ma anche a due oggetti differenti: il mondo dell'inerte, da un lato, che necessita di un certo tipo di concettualizzazione, fondato su una certa declinazione della rettificazione, dove a essere dominante è un processo costante e più visibilmente progressivo di purificazione dell'oggetto dalle proprie scorie immaginarie e soggettive, alla ricerca di una certa regolarità; il mondo del vivo, dall'altro, che obbliga a uno sforzo ulteriore – necessariamente singolare – di concettualizzazione, dove i processi di rettificazione – anche sul piano meramente tecnico-operativo, sperimentale – sono più complessi, quelli di purificazione costantemente minati dal carattere strutturalmente «impuro» dell'oggetto in questione, la regolarità, infine, meno evidente e, soprattutto, seconda rispetto a una dinamica trasformativa che la implica e complica di continuo. Tale distinzione troverebbe, pertanto, una sorta di proiezione all'altezza dei due differenti modi con cui Bachelard e Canguilhem intendono non tanto i compiti della storia delle scienze, quanto piuttosto la maniera con cui essa si rivolge a ciò che sta a fondamento della sua stessa storicità, vale a dire la relazione dialettica tra errore e verità. Se una storia delle scienze bachelardiana, allora, «p[otrà] insistere sugli errori del passato solo per respingerli»,⁶¹ una storia delle scienze canguilhemiana vedrà nell'errore *qualcosa piuttosto che il nulla* e cercherà in esso – in continuità con la *funzione* che esercita nei viventi e nella vita, o, ancora più radicalmente, con le modalità con cui i viventi e la vita *funzionano* – non un qualcosa di radicalmente altro rispetto alla verità e alla scienza, quanto piuttosto la verità e la scienza nel loro stesso prodursi, nei loro tentativi di prodursi.

Se tutto questo è senza dubbio vero – se, ovverosia, interessandosi a domini epistemici differenti da quelli a cui si era interessato Bachelard, Canguilhem «[n]on ha semplicemente allargato il campo della storia delle scienze[, ma] ha rimaneggiato la disciplina stessa su un certo numero di punti essenziali»⁶² –, a mio avviso, tuttavia, non è solo (e non è tanto) in questa prima serie di considerazioni che devono essere rilevate la scaturigine e la specificità del riposizionamento operato da Canguilhem rispetto alla storia delle scienze teorizzata e praticata da Bachelard.

Tra i potenziali rischi derivanti dalla maniera bachelardiana di intendere la storia delle scienze, Michel Fichant ha segnalato il possibile consumarsi del

ria della medicina, più indulgente di Bachelard nei confronti di quella che lui definiva «la paleontologia di uno spirito scientifico scomparso».

⁶¹ Bachelard, G. (2020²), p. 54.

⁶² Foucault, M. (1998), p. 276.

divorzio tra l'epistemologia e la storia. «O l'oggetto del discorso è la scienza, e allora si ha un discorso epistemologico ma astorico, oppure il discorso è storia, ma il suo oggetto ha solo il valore epistemologicamente negativo di un ostacolo o di uno sbaglio».⁶³ Se ciò può non costituire un problema per lo scienziato, deve farlo per lo storico della scienza (*sive* epistemologo), nella misura in cui ridotta a mero *racconto* dello sviluppo di una scienza, a semplice *narrazione* delle operazioni di accrescimento e approfondimento della coerenza delle sue verità, la storia delle scienze rischia di smarrire proprio quel carattere normativo e ratificante che costituisce la sua specificità. È proprio la sottolineatura di questa specificità e l'individuazione dei suoi caratteri l'obiettivo di uno dei saggi più noti del Canguilhem «teorico della storia delle scienze» intitolato non a caso *L'oggetto della storia delle scienze*. «L'oggetto della storia delle scienze – afferma in questo saggio il filosofo francese – non ha nulla in comune con l'oggetto della scienza. L'oggetto del discorso storico è la storicità del discorso scientifico, *in quanto* questa storicità rappresenta l'*effettuazione di un progetto* internamente regolato (*normé*), ma attraversato da accidenti, ritardato o deviato da ostacoli, interrotto da crisi – cioè da momenti di giudizio e di verità».⁶⁴ È sull'espressione «effettuazione di un progetto» che vorrei porre l'attenzione. Non si tratta – come sembra suggerire, talvolta, la storia delle scienze *à la* Bachelard – della storia degli *effetti* di questo progetto, ma della sua (e della loro) *effettuazione*, di qualcosa che «disegna un processo piuttosto che indagare un oggetto».⁶⁵ Bisogna prendere sul serio, in questo senso, l'affermazione, che Canguilhem fa in un altro contesto, secondo cui «per l'epistemologia si tratta, *spostando il centro dell'interesse*, di sostituire alla storia delle scienze le scienze secondo la loro storia».⁶⁶ Non (semplicemente) una storia delle scienze, ma un'indagine sulle scienze secondo la loro storia; non (semplicemente) una storia delle verità, ma un'indagine delle verità secondo la loro storia, non un'indagine sulla scienza, ma un'«*indagine sulle indagini della scienza*».⁶⁷ Che cosa significa tutto ciò? Significa essenzialmente che, se l'oggetto della scienza sono tutti quei processi di concettualizzazione attraverso cui essa, come abbiamo visto, supera, di volta in volta in modo inedito, gli ostacoli che le si pongono dinnanzi, l'oggetto della storia delle scienze saranno questi processi di concettualizzazione presi nella loro storicità, ovverosia – come ha mostrato magistralmente Pierpaolo Cesaroni in un suo recente lavoro,⁶⁸ del quale questa ricostruzione, ma anche, e più generalmente, la mia personale maniera di esercitare

⁶³ Fichant, M. (1974), p. 95.

⁶⁴ Canguilhem, G. (2004), p. 64. [Il corsivo è mio.]

⁶⁵ Macherey, P. (2011), p. 67. Su questi temi, cfr. anche Sertoli, G. (1983), *Epistemologia e storia delle scienze in Georges Canguilhem*.

⁶⁶ Canguilhem, G. (1992a), p. 3. [Il corsivo è mio.]

⁶⁷ Macherey, P. (2011), p. 66.

⁶⁸ Cfr. Cesaroni, P. (2020a), *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*.

la pratica filosofia *come* epistemologia dei concetti è indubbiamente debitrice – questi processi di concettualizzazione *in quanto* processi di concettualizzazione, «sgancia[ti] dalla loro propria operatività per comprendere il divenire della loro instaurazione». ⁶⁹

Se l'oggetto della scienza saranno le invenzioni degli scienziati, ovverosia le «risposte a domande che essi stessi si sono posti all'interno di un linguaggio che dovevano mettere in forma», quello della storia delle scienze sarà, piuttosto, lo «studio critico di queste domande e di queste risposte» ⁷⁰ o, ancora meglio, di questo *domandarsi-e-rispondersi*.

La storia delle scienze così intesa non dovrà, pertanto, essere concepita come una «storia luminosa» delle verità, ma, piuttosto, come una *storia opaca* dei problemi, dove questi ultimi non vadano però intesi come il radicalmente altro delle verità – il che spalancherebbe le porte a una visione relativista della storia delle scienze e della scienza stessa –, ma come la congiuntura che le ha rese possibili, la quale rimane attiva e questionabile al di là dell'itinerario di cui è stata oggetto questa o quella specifica verità a essa connessa. Solamente all'interno di questo quadro epistemologico, la centralità attribuita al negativo e all'errore a cui ci siamo riferiti nella serie di considerazioni precedenti trova la sua ragion d'essere. Quando, nell'introduzione a *La formation du concept de réflexe*, Canguilhem afferma che se un concetto «logicamente abbozzato o formato in tale contesto, viene successivamente ripreso da una teoria che lo utilizza in un contesto e con un significato diverso dal primo, ciò non significa che il suddetto concetto sia condannato a non essere altro, nella teoria iniziale, che una parola priva di significato», ⁷¹ egli sembra quasi controbattere in anticipo a Bachelard, dicendo che quando uno storico delle scienze lavora nella paleontologia di uno spirito scomparso non solo può sperare di esercitare una qualche azione sulla pedagogia delle scienze attuali, ma anche di rendere percepibile, di «visibilizzare» «la sensazione di possibilità teoriche differenti da quelle che l'insegnamento esclusivo degli ultimi risultati del sapere ha reso familiari [...]». ⁷² È proprio quest'ultimo punto a fornire il metro di misura attraverso cui leggere la rettificazione apportata da Canguilhem al punto di vista bachelardiano, nonché la ragione per cui, concludendo *L'oggetto della storia delle scienze*, egli può affermare che «la storia delle scienze non è una scienza» e che «[f]are, nel senso più operativo del termine, storia delle scienze, è – piuttosto, aggiungo io – una delle funzioni – non la più agevole – dell'epistemologia filosofica». ⁷³ Differenziando l'oggetto della storia

⁶⁹ *Ivi*, p. 70.

⁷⁰ Canguilhem, G. (2004), pp. 65-66.

⁷¹ Canguilhem, G. (1977²), *La formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles*, p. 6.

⁷² Canguilhem, G. (1976), p. 121. [Trad. leggermente modificata.]

⁷³ Canguilhem, G. (2004), p. 69.

delle scienze da quello della scienza e, così facendo, la stessa storia delle scienze dalla scienza, Canguilhem definisce in maniera chiara quali siano i compiti specifici, rispetto alle scienze, dell'epistemologia filosofica, la quale potrebbe, a mio avviso, essere definita anche filosofia epistemologica o, più semplicemente, *filosofia*, dal momento che, come ha dichiarato lo stesso Canguilhem, «dal momento in cui non ci si accontenta di duplicare, cioè di riflettere puramente e semplicemente come un'eco o uno specchio la propria scienza, mi sembra che, per definizione, si sia fuori dalla scienza vera e propria e che ci si trovi da qualche parte nella filosofia».⁷⁴

Ecco il terzo e ultimo carattere – dopo le attestazioni del fatto che l'epistemologia debba essere storica e la storia, epistemologica – della tradizione epistemologica francese che intendevo valorizzare, vale a dire il fatto che essa abbia rappresentato e continui a rappresentare un ripensamento radicale della filosofia nella filosofia. Esso mi consente di ribadire – ora, a ragion veduta – in che cosa consista, alla luce di tutto ciò, la mia maniera personale di esercitare la pratica filosofica.

Non è questo il contesto per entrare ulteriormente nello specifico della cosa.⁷⁵ Sia sufficiente dire che si concretizza – come ha osservato ancora una volta Cesaroni, valorizzando in particolare alcuni movimenti interni alla riflessione canguilhemiana – essenzialmente nell'effettuazione di due movimenti: uno, che definirei *intra-epistemico*, perché «si esercita verticalmente sul dominio epistemico e si allaccia alla storia delle scienze così come è praticata da Canguilhem», vale a dire riattivando, all'interno della storia di una determinata scienza, a partire dalla sollecitazione prodotta da un problema presente, la dimensione opaca di un problema passato, la cui vitalità continua a pulsare, sotto mentite spoglie, all'altezza del problema attuale; l'altro, che definirei, invece, *inter-epistemico*, «si esercita orizzontalmente su domini epistemici differenti e si allaccia allo studio di ciò che Canguilhem ha definito “ideologie scientifiche”».⁷⁶ Queste ultime che, senza entrare troppo nello specifico della questione, potremmo identificare con i prodotti del tentativo di estendere un concetto o un sistema concettuale al di fuori del suo dominio epistemico di appartenenza, costituiscono sì un ostacolo nella misura in cui sono il frutto di una generalizzazione priva di fondamenti, nella misura in cui, non potendo esistere una teoria generale a priori della scienza o un metodo generale da stabilire in anticipo ed esercitare, medesimo, in differenti campi di applicazione, è solamente nei confini della propria attività singolare che una scienza è in grado di produrre i suoi propri concetti.⁷⁷ E, tuttavia, osserva

⁷⁴ Canguilhem, G. (2018a), p. 306.

⁷⁵ Ho provato a farlo, insieme a Giovanni Minozzi, procedendo per tesi, in Ferrari, M., Minozzi, G. (2022), *Filosofia* dopo. A modest proposal, a cui mi permetto di rinviare.

⁷⁶ Cesaroni, P. (2020a), pp. 115-116.

⁷⁷ Sulla scorta di ciò, altrove, ho provato a mostrare come tali teorie generali hanno

Canguilhem, possono rappresentare, al contempo, «anche una condizione di possibilità, a volte, per la costituzione della scienza»⁷⁸ e dei suoi concetti, o, quantomeno, per sollecitarne l'istruzione a partire dall'avvenuta comprensione dell'esistenza di un vuoto, reso visibile da un «concetto inadeguato» che pretende di riempirlo. In entrambi i movimenti sarà l'epistemologia – la filosofia – a doversi assumere il compito di facilitatore e vigilante.

agito (e agiscano), nei differenti domini epistemici in cui hanno trovato (e continuano a trovare) una più o meno ampia diffusione, al pari di un meta-ostacolo epistemologico (che ho definito, per una serie di ragioni su cui non posso tornare in questo contesto, «postura onto-epistemologica»), vale a dire come «veicolo e supporto», per dirla con Lecourt [Lecourt, D. (1973), p. 66], di una serie di ostacoli epistemologici e ideologie scientifiche. Sul punto, mi permetto di rinviare a Bardin, A., Ferrari, M. (2022), *Governing Progress: from Cybernetic Homeostasis to Simondon's Politics of Metastability*. Sulla cibernetica, come forma più recente e pervasiva di tale generalizzazione, Ferrari, M. (2023b), *La cibernetica prima della cibernetica. Filosofia, scienza e tecnica in Norbert Wiener (1914-1943)*. La qual cosa rende necessario che un'epistemologia dei concetti non si limiti a rendere visibile questo o quell'ostacolo epistemologico (questa o quell'ideologia scientifica), ma si spinga fino a «considerare il meccanismo della loro formazione» [Lecourt (1973), p. 67], interrogando anche il nesso potenziale tra ciascun ostacolo e la postura onto-epistemologica che lo ha partorito. O, per dirla con Roberto Dionigi, il nesso tra «l'immagine, esperienza o nozione che gioca il ruolo di ostacolo» e la sua «valenza ideologica», ossia «la "filosofia" [da leggersi: ideologia *N.d.A.*] che quell'immagine, esperienza o nozione rappresenta nell'universo della pratica scientifica». Cfr. Dionigi, R. (1973), *Gaston Bachelard. La "filosofia" come ostacolo epistemologico*, p. 15. La mia ipotesi è che fuori da tali posture onto-epistemologiche – venuta meno cioè «la vocazione giuridica che la "filosofia" esprime quando si autorizza a giustificare o rendere conto della pratica scientifica» [Dionigi, R. (1973), p. 100] –, possa aprirsi uno spazio filosofico in cui porre la questione di una possibile relazione, anche di scambio, tra pratiche scientifiche che non si risolva nel meccanismo ideologico dell'estensione immediata di uno o più concetti al di fuori del dominio epistemico in cui nascono e agiscono, ma piuttosto nel forzamento di un problema relativo ad un determinato dominio epistemico per mezzo di un concetto estraneo ad esso, al fine di aprire un nuovo spazio di concettualizzazione all'interno di quel dominio, gettando le basi per la produzione di un nuovo concetto, anziché saturarlo, producendo una dannosa trasposizione concettuale. Ho provato a verificare tale ipotesi, a partire da un'interrogazione dello *stile* di lavoro di Jacques Lacan, in Ferrari, M. (forthcoming), *Che cosa significa saperci fare con il reale? Lacan, la filosofia, la politica*.

⁷⁸ Canguilhem, G. (1992b), *Che cos'è un'ideologia scientifica?*, p. 31. Sul tema, cfr. anche Canguilhem, G. (2018b), *Le concept d'idéologie scientifique*.

2. Ritornare a Freud (e Lacan). Verso un'epistemologia dei concetti psicoanalitici

Ora, è esattamente alla luce di questa specifica maniera di praticare la filosofia che, come dicevo, chi parla ha orientato la propria interrogazione tanto della politica, quanto della psicoanalisi.⁷⁹

Per quanto concerne l'interrogazione della politica – e dei concetti politici – ciò ha significato collocarsi nel solco della tradizione storico-concettuale. Nello specifico, della maniera singolare con cui, presso l'Università di Padova, si è praticata la storia concettuale *come* filosofia politica, a partire dagli anni Settanta e che, negli ultimi anni, ha assunto, attraverso la contaminazione con la tradizione epistemologica francese a cui ci siamo ampiamente riferiti, una connotazione sempre più marcatamente epistemologica.⁸⁰ Non è questo il contesto per entrare nel merito di tale metodologia e dei prodotti di tale ricerca.⁸¹ Sia sufficiente intenderla nei termini di un'interrogazione critica della maniera attraverso cui la politica è stata pensata a partire dalla modernità – dentro i confini della tradizione giusnaturalistica moderna o della cosiddetta «scienza politica moderna», ma anche

⁷⁹ In questo contributo sarò costretto a lasciare sullo sfondo l'analisi dell'importante questione dell'interazione fra esse – fra psicoanalisi e politica –, che, tuttavia, mi ha impegnato a lungo, e continua a impegnarmi, nella mia personale interrogazione di entrambe. Mi limiterò a qualche riferimento cursorio, qua e là, solidale con una tesi elaborata, a suo tempo, da Althusser. «Se il tentativo di Lacan [il tentativo di riflettere sulla singolarità epistemica della scienza psicoanalitica *N.d.A.*] è fondato – afferma il filosofo francese in una conferenza su cui torneremo ampiamente – [...], esso ci interessa dal punto di vista più alto, dal punto di vista teorico, e per ragioni assolutamente cruciali. Il fatto è che tutto il dominio che abbiamo esaminato a proposito delle relazioni tra la psicoanalisi e la psicologia, in breve tutto l'ambito delle scienze umane [ambito che, personalmente, tuttavia, estenderei anche alle scienze sociali (sociologia, economia, etc.) e alla scienza politica *N.d.A.*] nel quale si pone il problema di ciò che è la psicoanalisi, è tutto questo ambito che è in causa. Non dirò che *tutto* dipende da una riflessione sulla psicoanalisi, ma dirò, più precisamente, che *molto* dipende da una riflessione sulla psicoanalisi». Cfr. Althusser, L. (2014), *Psicoanalisi e scienze umane. Due conferenze*, pp. 61-62.

⁸⁰ Una curvatura che definirei in questi termini: dalla storia concettuale come filosofia politica all'epistemologia dei concetti politici.

⁸¹ Si vedano, tuttavia, rispettivamente, almeno Chignola, S., Duso, G. (2008), *Storia dei concetti e filosofia politica* e Duso, G. (1999), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*; Duso, G. (19982), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*; Duso, G. (2004), *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*. In relazione alla curvatura più marcatamente epistemologica cui ho fatto riferimento, si veda, invece, Cesaroni, P. (2017), *Il concetto politico fra storia concettuale e storia delle scienze* e Cesaroni, P. (2020a).

di tutte quelle scienze umane e sociali che di quest'ultima hanno rappresentato l'altra faccia, il rovescio governamentale, per dirla con Foucault⁸² –, nei cui «concetti», anziché ravvisare un'effettiva riflessione scientifica sulla politica, sarebbe più corretto mostrare il portato ideologico, nel senso che ho attribuito a questo termine fino a questo momento.

Per quanto concerne l'interrogazione della psicoanalisi – e dei concetti psicoanalitici –, invece, ha significato innanzitutto fare i conti con un'assenza. Non certo l'assenza di concetti psicoanalitici (e di una scienza psicoanalitica) – come vasta parte della riflessione cosiddetta epistemologica ha invece ampiamente sostenuto, a partire, come noto, da Ludwig Wittgenstein, Karl Popper e Adolf Grünbaum⁸³ –, ma piuttosto l'assenza, da dentro alla psicoanalisi (e,

⁸² Si vedano, rispettivamente, Duso, G. (2007), *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica* e Ricciardi, M. (2010), *La società come ordine. Storia e teoria politica dei concetti sociali*. Ho provato a mostrare la co-appartenenza di tali «facce» a un medesimo dispositivo epistemico ideologico utilizzando la categoria di postura onto-epistemologica in Ferrari, M. (2023a), *The Dark Side of Sovereignty. The Question of Government in a Historical-Epistemological Perspective*.

⁸³ Cfr., rispettivamente, Wittgenstein, L. (1967), *Lezioni e conversazioni: sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*; Popper, K. (1972), *Congetture e confutazioni*; Grünbaum, A. (1988), *I fondamenti della psicoanalisi. Una critica filosofica*. Per una ricognizione più ampia della questione, si veda Palombi, F. (2002), *Il legame instabile. Attualità del dibattito psicoanalisi-scienza*. È curioso notare come, invece, sul fronte della tradizione epistemologica francese, il trattamento riservato alla psicoanalisi sia stato completamente differente. È a mio avviso emblematica, rispetto a tale ambiguità, un'affermazione di Hyppolite a proposito della difficoltà a riconoscere un carattere scientifico alla psicoanalisi e al materialismo storico: «Nel nostro mondo tecnocratico, il riconoscimento della natura scientifica di questa scienza [il materialismo storico *N.d.A.*] può sollevare delle difficoltà, come nel caso della psicoanalisi». Cfr. Hyppolite, J. (1971b), p. 367. Tra gli autori che abbiamo nominato, fatta eccezione per qualche breve e circoscritta incursione di Bachelard e Canguilhem, è stato soprattutto Althusser a compiere i maggiori passi avanti in tal senso. Come noto, molti dei suoi allievi e studenti, in seguito all'incontro con Lacan (sollecitato dal filosofo francese), svilupparono o un interesse filosofico per la psicoanalisi (Alain Badiou, Yves Duroux, Jean-Claude Milner, François Regnault) o diventarono essi stessi psicoanalisti (Jacques-Alain Miller, Jacques Nassif, Michel Tort). Fu fondamentale, a questo proposito, la straordinaria esperienza dei *Cahiers pour l'Analyse* e del *Cercle d'Épistémologie* dell'ENS, alla cui produzione, a mio avviso, non è stata ancora rivolta l'attenzione «esegetica» che meriterebbe. Per un inquadramento generale dal punto di vista della storia della psicoanalisi in Francia, si veda Roudinesco, É. (1986), *La bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France*, pp. 405-414. Tra i contributi più interessanti – per quanto concerne l'analisi che stiamo conducendo –, apparsi su questa rivista (i cui numi tutelari erano Althusser, Canguilhem e Lacan) c'è

più radicalmente, da dentro alle riflessioni degli psicoanalisti), della volontà di chiarificare il proprio statuto epistemico in quanto «disciplina scientifica»,⁸⁴ per dirla con Freud stesso. L'adesione generalizzata di vasta parte degli psicoanalisti a una sorta di empirismo ingenuo in cui «non è più la teoria a identificare la pratica bensì la seconda a identificare la prima»⁸⁵ ha prodotto un ridimensionamento del dibattito epistemico in psicoanalisi quasi a voler accantonare – spesso sull'onda di una proiezione immaginaria (tutt'altro che ingiustificata) sulla scienza di una rappresentazione radicalmente riduzionista – l'antica questione della scientificità della pratica teorica psicoanalitica stessa. La mia impressione è che tale assenza vada di pari passo con un secondo grado di assenza riscontrabile sul piano filosofico-epistemologico. Allorché si rivolge alla psicoanalisi, la filosofia, spesso, anziché produrre un'interrogazione critica dei suoi concetti – e più ampiamente della situazione di *impasse* in cui, nella maggior parte dei casi, essa sembra ritrovarsi per le ragioni di cui sopra –, proprio come la storia concettuale e l'epistemologia dei concetti politici fanno rispetto a una situazione di *impasse* simile che caratterizza la scienza politica e le scienze sociali moderne e contemporanee, ricerca nella psicoanalisi una sorta di nuova teoria generale, a partire da cui costruire nuove metafisiche, nuove ontologie, nuove teorie della conoscenza, privandola così, tuttavia, della sua singolarità epistemica.

Se è senza dubbio vero, a mio avviso, che la psicoanalisi ha costituito (e continua a costituire) un banco di prova fondamentale, tra gli altri, per comprendere la specificità di quello che Bachelard ha definito il nuovo spirito scientifico e che, pertanto, un confronto con essa sia decisivo per mettere in discussione una certa immagine riduzionista della scienza, sono altrettanto convinto che tale movimento – se non vuole finire per proiettare sulla psicoanalisi una sorta di eccezionalismo anti-scientifico⁸⁶ – debba procedere di pari passo con l'interrogazione della

probabilmente quello, pochissimo noto, di Nassif, intitolato emblematicamente *Freud et la science* [Nassif, J. (1968), *Freud et la science*], che trovò, qualche anno dopo, uno sviluppo nella sua monografia dedicata al padre della psicoanalisi. Cfr. Nassif, J. (1977), *Freud, l'inconscient*.

⁸⁴ Freud, S., OSF, Vol. IX, *Due voci di enciclopedia: "Psicoanalisi" e "Teoria della libido"* (1922), p. 439.

⁸⁵ Baldini, F. (2023), p. 12.

⁸⁶ Con i dovuti distinguo, che non mi è possibile prendere in considerazione in questo contesto, si tratta del medesimo rimprovero che Freud rivolgeva alla filosofia e alle modalità attraverso cui essa si era occupata del problema dell'inconscio. Cfr. Freud, S., OSF, Vol. VII, *L'interesse per la psicoanalisi* (1913), p. 261: «A dire il vero la filosofia si è ripetutamente occupata del problema dell'inconscio, ma i suoi rappresentanti – fatte poche eccezioni – hanno assunto una delle due posizioni seguenti. O l'inconscio da essi postulato era qualcosa di mistico, di inafferrabile e non dimostrabile, il cui rapporto con lo psichico rimaneva oscuro; oppure essi identificavano lo psichico con

psicoanalisi stessa come scienza. Attraverso la sua storia e alla luce della sua situazione presente.

Sulla scorta di quanto detto finora, definisco epistemologia dei concetti psicoanalitici questo tipo di operazione ed è esattamente in questa direzione che ho trovato interessante il lavoro di Baldini e della SPF, nella misura in cui, al suo interno – prendiamo come esempio il testo con cui ci stiamo confrontando –, ritrovo tanto un'attenzione epistemologica (filosofica) per la storia della psicoanalisi e i suoi concetti (quello di *transfert*, in questo caso), quanto uno sforzo singolare (scientifico) per riportare la questione epistemica al centro della riflessione psicoanalitica.

Alla base di entrambi i movimenti, a campeggiare è la figura di Sigmund Freud. «Freud – quel Freud da cui ciascuno ha preso le distanze in ogni modo possibile, chi negandone le capacità epistemiche, chi quelle cliniche, chi quelle etiche, ma che tuttavia non fa a meno di indossare quella foglia di fico ogni volta si senta un po' troppo scoperto, quel Freud al quale proprio i suoi epigoni hanno conferito i caratteri derisori del genio stupido – ebbene, *quel Freud* resta colui dal quale occorre ripartire, se si vuole evitare di scomparire tra le pernacchie».⁸⁷

Da parte mia, non ho potuto che provare simpatia per il sentimento di tale necessità, proprio perché, al pari di Baldini, credo che la scelta di ripartire da Freud sia tutt'altro che accidentale, nella misura in cui, a mio avviso, è proprio la ricusazione della rottura epistemologica della scoperta freudiana ad avere portato la psicoanalisi contemporanea a tutta quella serie di *impasse* con cui, spesso, essa rifiuta di confrontarsi.

Ritorno a breve su questo punto. Prima di farlo mi sia consentito fare riferimento a qualche passaggio della produzione freudiana, evidentemente senza alcuna pretesa di completezza, ma al solo fine di mostrare come il *modus operandi* freudiano sia fin dal principio coerente con i caratteri che nel paragrafo precedente abbiamo visto qualificare l'essenza di una pratica scientifica.

ia) «PSICOANALISI è il nome: 1) di un procedimento per l'indagine di processi psichici cui altrimenti sarebbe pressoché impossibile accedere; 2) di un metodo terapeutico (basato su tale indagine) per il trattamento dei disturbi nevrotici; 3) di una serie di conoscenze psicologiche acquisite per questa via che gradualmente si assommano e convergono in una nuova disciplina scientifica».⁸⁸

ib) «Nelle forme più gravi di malattia mentale vera e propria la psicoanalisi non ha effetti terapeutici. Tuttavia – per la prima volta nella storia della medicina

il conscio, inferendo poi da questa definizione che ciò che è inconscio non ha nulla a che fare con l'attività psichica né può diventare oggetto della psicologia». Su Freud e la filosofia (e i filosofi), si veda Assoun, P.-L. (2009), *Freud, la philosophie et les philosophes*.

⁸⁷ Baldini, F. (2023), p. 14.

⁸⁸ Freud, S., *Due voci di enciclopedia* (1922), p. 439.

– essa ci consente di formarci un concetto sull’origine e sul meccanismo delle psicosi non meno che delle nevrosi». ⁸⁹

ic) «[...] l’analisi è un procedimento *sui generis*, qualche cosa di nuovo e di specifico, che si può comprendere solo con l’aiuto di nuovi concetti, o se si vuole di nuove ipotesi». ⁹⁰

ii) «Quando si hanno di fronte i desideri inconsci, portati alla loro espressione ultima e più vera, bisogna dire che la *realtà psichica* è una particolare forma di esistenza che non dev’essere confusa con la *realtà materiale*». ⁹¹

ii) «Inoltre non è affatto un caso che soltanto dopo il mutamento nella definizione dello psichico sia stato possibile creare una teoria compatta e coerente della vita psichica». ⁹²

ii) «Spero che non sia difficile dedurre da essi [*Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905)] in cosa consista il tanto discusso e contrastato allargamento del concetto di sessualità. Tale allargamento è duplice: in primo luogo la sessualità viene sciolta dai suoi legami troppo stretti con i genitali, è definita come una funzione somatica più vasta tendente al piacere la quale, solo secondariamente, entra al servizio della procreazione. In secondo luogo abbiamo annoverato tra gli impulsi sessuali anche tutti gli impulsi solamente affettuosi o amichevoli, per i quali adoperiamo, nel linguaggio corrente, la parola polivalente “amore”. A mio parere, tuttavia, questi ampliamenti non costituiscono alcuna innovazione, ma rappresentano piuttosto il ripristino del concetto di sessualità; essi non fanno che eliminare inopportune restrizioni concettuali che a poco a poco abbiamo finito con l’acceptare». ⁹³

iii) «Nelle cose della scienza non dovrebbe esserci spazio per il timore del nuovo. Nella sua perenne incompiutezza e inadeguatezza la scienza sa di poter sperare di salvarsi soltanto mediante nuove scoperte e nuove prospettive». ⁹⁴

iii) «Ciò [lo sviluppo della psicoanalisi *N.d.A.*] non è potuto avvenire senza la formulazione di nuove ipotesi e la creazione di nuovi concetti; ma questi non sono da disprezzare come testimonianze del nostro imbarazzo, ma piuttosto da apprezzare come arricchimenti della scienza». ⁹⁵

iii) «A buon diritto avrete inoltre avuto l’impressione che la sua indagine non abbia saputo offrire se non una teoria molto incompiuta e una spiegazione insoddisfacente dei fenomeni osservati; ma le teorie perfette non cadono dal cielo e a maggior ragione diffiderete di chi, sin dall’inizio delle sue osservazioni,

⁸⁹ Freud, S., *L’interesse per la psicoanalisi* (1913), p. 249.

⁹⁰ Freud, S., OSF, Vol. X, *Il problema dell’analisi condotta da non medici. Conversazione con un interlocutore imparziale* (1926), p. 357.

⁹¹ Freud, S., OSF, Vol. III, *L’interpretazione dei sogni* (1899), p. 564.

⁹² Freud, S., OSF, Vol. XI, *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi* (1938), p. 644.

⁹³ Freud, S., OSF, Vol. X, *Autobiografia* (1924), p. 105.

⁹⁴ Freud, S., OSF, Vol. X, *Le resistenze alla psicoanalisi* (1924), p. 49.

⁹⁵ Freud, S., OSF, Vol. XI, *Compendio di psicoanalisi* (1938), pp. 585-586.

pretende di offrirvi una teoria priva di lacune e completa in ogni sua parte. Tale teoria sarà di certo solo parto della personale speculazione di chi la espone e non il frutto di un'indagine spregiudicata dei dati di fatto».⁹⁶

iii) «Soltanto in seguito a un'esplorazione piuttosto approfondita di un determinato ambito di fenomeni, diventa effettivamente possibile coglierne con una certa esattezza i concetti scientifici fondamentali e modificarli progressivamente in modo tale che essi diventino da una parte ampiamente utilizzabili, e dall'altra del tutto esenti da contraddizioni. Solo allora sarà giunto forse il momento di costringere quei concetti in definizioni. Tuttavia, il progresso della conoscenza non consente definizioni rigide. Come l'esempio della fisica illustra splendidamente, anche i "concetti fondamentali" consegnati in definizioni rigorose, subiscono un costante mutamento di contenuto».⁹⁷

iv) «Ora è chiaro che ogni progresso della nostra scienza significa un potenziamento della nostra terapia».⁹⁸

va) «Abbiamo trovato i mezzi tecnici per colmare le lacune dei fenomeni della nostra coscienza, e di essi ci serviamo quindi come il fisico si serve dell'esperimento».⁹⁹

vb) «Non vorrei aver destato l'impressione che in questi miei ultimi lavori ho voltato le spalle all'osservazione paziente per abbandonarmi completamente alla speculazione. È vero invece che sono sempre rimasto in intimo contatto con il materiale analitico e non ho mai cessato di occuparmi di temi ben precisi, di natura clinica o tecnica».¹⁰⁰

via) «Vorrei precisare in breve e quanto più chiaramente possibile quale senso venga ad assumere il termine "inconscio" in psicoanalisi, e *soltanto in psicoanalisi*».¹⁰¹

vib) «[...] è pericoloso, non solo con gli uomini ma anche coi concetti, strapparli dalla sfera in cui sono sorti e si sono evoluti».¹⁰²

Vi ritroviamo pretesa di scientificità (individuazione di un oggetto/fenomeno, adozione di un metodo, formazione di concetti); demarcazione dell'oggetto singolare a cui si indirizza la riflessione scientifica (mediante un'operazione di invenzione concettuale), tanto rispetto alle riflessioni ricavabili da altri domini epistemici, quanto rispetto all'immediatezza pre-riflessiva riscontrabile nel

⁹⁶ Freud, S., OSF, Vol. VI, *Cinque conferenze sulla psicoanalisi* (1909), p. 139.

⁹⁷ Freud, S., OSF, Vol. VIII, *Pulsioni e loro destini* (1915), pp. 13-14.

⁹⁸ Freud, S., OSF, Vol. VI, *Le prospettive future della terapia psicoanalitica* (1910), p. 197.

⁹⁹ Freud, S., *Compendio di psicoanalisi* (1938), p. 623.

¹⁰⁰ Freud, S., *Autobiografia* (1924), p. 126.

¹⁰¹ Freud, S., OSF, Vol. VI, *Nota sull'inconscio in psicoanalisi* (1912), p. 575. [Il corsivo è mio.]

¹⁰² Freud, S., OSF, Vol. X, *Il disagio della civiltà* (1929), p. 629.

senso comune; concezione dialettica della scienza e rifiuto delle teorie generali (complete, universali, immutabili e costruite a priori); costruttivismo (funzione della teoria); sperimentalismo (attribuzione alla tecnica di una funzione essenziale nella dialettica dell'esercizio e della produzione scientifica, anziché riduzione di quest'ultima alla mera esecuzione applicativa di una serie di precetti stabiliti a priori e in precedenza, secondo il paradigma *mainstream* della modernità scientifica, di cui possiamo attribuire a Descartes la paternità e definire, con il Canguilhem de *Il normale e il patologico*, teorico-applicativo);¹⁰³ attenzione per ciò che la tradizione epistemologica francese ha chiamato «regionalismo epistemologico», ovvero sia per la singolarità di ciascun dominio epistemico e i rischi – ideologici – rilevabili nei tentativi di esportare un concetto da un dominio epistemico a un altro, alla maniera di quelle che Gilles Châtelet chiamava «metafore non creatrici» o «*metafore di secondo letto*», che «si contentano di “illustrare” e di “dare vita a” un modello importato, *chiavi in mano*».¹⁰⁴

Se, avendo in mente tutto ciò, proviamo a gettare uno sguardo alla storia della psicoanalisi postfreudiana, assistiamo a una smentita punto per punto

¹⁰³ Tale rincorrersi dialettico di teoria e prassi – costruttivismo e sperimentalismo – è, a mio avviso, splendidamente percepibile nello scambio tra Jean-Martin Charcot e Freud, su cui il padre della psicoanalisi è più volte ritornato all'interno dei suoi scritti. Così, Freud, nel necrologio, scritto nei giorni immediatamente successivi alla notizia della morte del maestro (1893): «Provenendo dalla scuola fisiologica tedesca, ci opponevamo alle sue novità cliniche, e ciò finì con l'irritarlo: “Ma non è possibile – obiettò a un certo punto uno di noi, – ciò contrasta con la teoria di Young-Helmholtz [sulla visione dei colori]”. Charcot non replicò: “Tanto peggio per la teoria; i fatti clinici sono quelli che contano” o cose del genere; ma disse qualcosa che ci fece una grande impressione: “*La théorie, c'est bon, mais ça n'empêche pas d'exister*”». Negli stessi anni, nelle note alla traduzione che lui stesso aveva redatto delle “Lezioni del martedì” di Charcot, Freud era tornato sullo scambio, rivelando di essere stato proprio lui l'obiettore descritto e aggiungendo un commento a mio avviso estremamente emblematico: «...Quando una volta mi presi la libertà di interpellarlo su questo punto e di contraddirgli sulla sua teoria della emianopsia, mi sentii rispondere con questa bella frase: “*La théorie, c'est bon, mais ça n'empêche pas d'exister*.” *Se solo si sapesse che cosa esiste!*...». Cfr., rispettivamente, Freud, S., OSF, Vol. II, *Charcot* (1893), p. 107 e Freud, S., OSF, Vol. I, *Prefazione e note alla traduzione delle “Lezioni del martedì della Salpêtrière” di J.-M. Charcot* (1892-1894), p. 157. [Il corsivo è mio.] Sulle implicazioni del fatto che tale rincorrersi di teoria e prassi, sia sempre, in psicoanalisi, un rincorrersi di teoria e prassi/trattamento, concluderò nel prossimo paragrafo. Per il momento basti sottolineare come tale intreccio sia chiaramente visibile nel primo degli estratti freudiani che ho riportato, il quale, non a caso, è ampiamente commentato nei lavori di Baldini e di molti membri della SPF.

¹⁰⁴ Châtelet, G. (2002), *Vivere e pensare come porci. L'istigazione all'invidia e alla noia nelle democrazie-mercato*, p. 33.

di tali capisaldi, vale a dire, come dicevo, alla totale ricusazione della rottura epistemologica prodotta da Freud. Una ricusazione che, a mio avviso, è avvenuta essenzialmente in due modi: *i*) uno scivolamento verso il senso comune, da cui sono proliferate una serie di psicoterapie a base empirista e *ii*) una saturazione psicologica su base biologica del campo analitico, che ritroviamo, in maniera differente, dalla psicologia generale al cognitivismo, passando per la psicologia dell'io e la psicoanalisi relazionale, fino ad arrivare alle più recenti forme di saturazione di marca neuroscientifica.¹⁰⁵

All'interno di questa vasta campitura, fa eccezione, a mio avviso, (quasi) unicamente la figura di Jacques Lacan. Sono consapevole di divergere largamente, su questo punto, dalla lettura di Baldini, che in questo lavoro – come altrove¹⁰⁶ – si sforza, al contrario, di dimostrare la sussistenza di una radicale incompatibilità tra l'impianto teorico-clinico dello psicoanalista francese e quello freudiano. Secondo Baldini, che, come dicevo, su questo punto procede senza mezzi termini, nel primo andrebbe piuttosto rilevato «il più grande travisamento dell'opera di Freud mai concepito finora».¹⁰⁷

Rimando a un altro contesto una presa in carico puntuale della questione dell'incompatibilità tra i due impianti – e della cifra epistemologica di quest'ultima –, sulla quale, come si sarà intuito, ho un'opinione differente da quella dell'autore, che sarebbe interessante prendere in esame proprio a partire dai numerosi luoghi di questo testo in cui Baldini si confronta con lo psicoanalista francese.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Su questi temi, alcune riflessioni interessanti, di cui condivido soprattutto i presupposti metodologici, si trovano in Zenoni, A. (1999), *Il corpo e il linguaggio nella psicoanalisi* e Eidselzstein, A. (2020), *L'origine del soggetto in psicoanalisi. Del Big Bang del linguaggio e del discorso*.

¹⁰⁶ Cfr. Baldini, F. (2019), *Su alcuni passi cruciali dei testi di Freud e sul loro completo fraintendimento da parte di Lacan*.

¹⁰⁷ Baldini, F. (2023), p. 14.

¹⁰⁸ Su un punto in particolare mi preme segnalare la mia distanza dalla lettura dell'autore (nella misura in cui, a partire da esso, per molti versi, discendono tutti gli altri: la lettura che propone dell'analista come soggetto supposto sapere, l'idea che il soggetto pulsionale e il soggetto effetto del significante siano qualcosa di differente, la supposizione che il «riconoscere e nominare il suo desiderio» da parte del soggetto, a cui Lacan fa coincidere l'azione efficace dell'analisi, corrisponda alla «piena accettazione intellettuale del rimosso» di cui parla Freud...), vale a dire l'identificazione da lui tracciata tra il concetto lacaniano di significante e la freudiana rappresentazione di parola (*Wortvorstellung*). Cfr. *ivi*, p. 170. Il significante, per come lo articola Lacan, è lungi dal coincidere con la rappresentazione di parola, nella misura in cui, al contrario, esso non è nulla che possa dirsi dell'ordine della rappresentazione. La *Wortvorstellung* sancisce piuttosto il ripresentarsi del significante, ovvero sia il suo riapparire. Qualora si volesse far coincidere il concetto di significante con un concetto già freudiano – operazione a mio avviso limitante, nella misura in cui la teoria lacaniana del

Mi interessa piuttosto mostrare in che termini, a mio avviso, in una direzione contraria rispetto alla quasi totalità della psicoanalisi postfreudiana, Lacan abbia scientemente evitato di abbracciare entrambe le modalità che abbiamo individuato come il segnale della riconsiderazione della rottura epistemologica (quella che Lacan chiama «rivoluzione copernicana»¹⁰⁹) della scoperta freudiana.

Cominciamo col dire che, contrariamente a quanto inviterebbe a dedurre una certa «ideologia freudo-lacanianiana» – sulla denuncia della quale, questo sì, concordo in pieno con Baldini, a patto, tuttavia, di concepirla come un completo travisamento di Lacan (oltre che di Freud) – Lacan non ha mai avallato nel modo più assoluto una prospettiva empirista o intuizionista. Il reale clinico non è dato allo stato bruto con dei concetti che lo rappresenterebbero: «non c'è empirismo possibile senza una concettualizzazione spinta, come mostra l'opera di Freud. Si può avanzare nel campo empirico solo nella misura in cui la concettualizzazione è a ogni istante ripresa e arricchita». Solo i concetti fanno esistere (e orientano) l'esperienza – la quale senza di essi «si dissolverebbe totalmente» – che fa della psicoanalisi una *praxis*: «questa realtà, come coglierla se non la designiamo con il nostro vocabolario? E se, continuando a farlo, crediamo che questo vocabolario non sia altro che un segnale di cose che sarebbero al di là, che esso si riduca a piccole etichette, a designazioni fluttuanti nell'innominato dell'esperienza analitica quotidiana? Se fosse così, vorrebbe dire che bisogna inventarne un altro, fare qualcosa di diverso dalla psicoanalisi. Se la psicoanalisi non è i concetti nei quali si formula e si trasmette, non è la psicoanalisi, è un'altra cosa, ma allora bisogna dirlo». Quasi echeggiando Freud, perlomeno su questo punto,¹¹⁰ per Lacan è tramite i «concetti della psicoanalisi» che «la psicoanalisi dura».¹¹¹

significante è utile proprio al fine di produrre una torsione di alcuni punti ciechi della riflessione freudiana –, bisognerebbe piuttosto riferirsi al concetto di *Vorstellungsrepräsentanz*, che sarebbe un errore tradurre, come spesso si è fatto, con «rappresentante rappresentativo», proprio nella misura in cui esso non è affatto «rappresentativo», ovvero non è una rappresentazione. È il rappresentante (il *Vertreter*: sostituto, supplente, delegato, luogotenente) della rappresentazione (*Vorstellung*). È ciò che è rappresentato ad essere «rappresentativo», non ciò che rappresenta. Si tratta, tuttavia, di un'operazione, come dicevo, limitante, anche nella misura in cui l'ampliamento del concetto di significante prodotto da Lacan nell'ultima fase della sua riflessione ha, per certi versi, proprio l'obiettivo di complessificare tale corrispondenza.

¹⁰⁹ Lacan, J. (2006), *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi (1954-1955)*, p. 17.

¹¹⁰ Cfr. *supra*, n. 95.

¹¹¹ Lacan, J. (2006), pp. 109 e 18. In una conferenza intitolata *Freud nel suo secolo*, riferendosi al padre della psicoanalisi, Lacan afferma in una maniera che ci sembra incontrovertibile: «Nella psicoanalisi si tratta proprio di una manifestazione dello spirito positivo della scienza in quanto esplicativa. Essa è lontanissima da qualsiasi forma

Si commetterebbe un errore nel sottovalutare la portata di un'affermazione di questo tipo, apparentemente tautologica.

Concetti della psicoanalisi, dice Lacan.

E, dunque, «concetti», innanzitutto. Nella lezione inaugurale del *Seminario I* – un piccolo capolavoro di epistemologia psicoanalitica –, facendo leva su una nota analogia platonica, Lacan, a questo proposito, afferma molto chiaramente che «[p]er la psicoanalisi è come per l'arte del bravo cuoco, che sa spartire bene l'animale, scindere l'articolazione incontrando la minima resistenza». E aggiunge: «Bisogna rendersi conto che noi non sezioniamo con il coltello, ma con i concetti». ¹¹² I quali, secondo Lacan, a ulteriore riprova del suo anti-empirismo, «hanno un loro ordine di realtà originale», «[n]on sorgono dall'esperienza umana, altrimenti sarebbero ben fatti». È, al contrario, pensando *contro* l'esperienza (roccaforte del senso comune) – quella più primitiva, innanzitutto, che incontriamo attraverso il linguaggio – che si giunge al piano del concetto: «Le prime denominazioni sorgono proprio dalle parole, sono degli strumenti per delineare le cose. Qualsiasi scienza resta perciò a lungo nella notte, invischiata com'è nel linguaggio». ¹¹³

«Della psicoanalisi», poi. Ovverosia, concetti *propriamente* psicoanalitici, la cui *singularità* è necessaria proprio per comprendere – ma prima ancora, si potrebbe dire, per «vedere» – una «porzione» di reale che è «senza analogo». ¹¹⁴ Non perché sia extra-ordinaria e, come tale, impensabile e inattingibile, come si potrebbe sostenere abbracciando una posizione vagamente esoterica o misticheggiante, da

di intuizionismo. Non ha nulla a che vedere con quella comprensione affrettata, cortocircuitata, che ne semplifica e riduce tanto la portata» [in Lacan, J. (2010), *Il seminario. Libro III. Le psicosi (1955-1956)*, p. 271]. La (poca) letteratura esistente che si è concentrata su questi temi mi sembra concorde nell'evidenziare una smentita di tale postura nella fase più avanzata dell'insegnamento di Lacan. Da parte mia credo, al contrario, che, *pace* alcune affermazioni dello stesso Lacan riguardanti l'essenza del concetto e la (non-)scientificità della psicoanalisi, tale postura non venga mai meno e che, anzi, venga piuttosto radicalizzata (in un modo estremamente produttivo per quanto concerne il piano della riflessione epistemologica) proprio nell'insegnamento più tardo dello psicoanalista francese. Sul punto, non essendoci modo, in questo contesto, di sviluppare la questione in maniera approfondita, ci permettiamo di rinviare nuovamente a Ferrari, M. (2023e), *Commento introduttivo a J.-C. Milner, Lacan e la scienza moderna* e Ferrari, M. (forthcoming). Per quanto concerne la letteratura che si è concentrata su questi temi, si vedano Gault, J.-L. (2012), *Lacan et son usage du concept*; Vinciguerra, R.-P. (2012), *Une théorie atopique*; Doumit, É. (2014), *Objet, Objectivité et Réel* e, soprattutto, Cottet, S. (2020), *Un ben-dire epistemologico*.

¹¹² Lacan, J. (2014), *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud (1953-1954)*, p. 4.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ Sul tema, cfr. Canguilhem, G. (2019b), *Du singulier et de la singularité en épistémologie biologique*.

cui la psicoanalisi, sin dai suoi albori, non è stata certamente immune. La qual cosa proietterebbe la psicoanalisi su un piano extra-vagante rispetto a quello di tutte le altre discipline scientifiche. Piuttosto nella misura in cui non si confonde con altri «strati» di reale (fisico, biologico, sociale...) e, di conseguenza, il suo funzionamento non è direttamente deducibile dai concetti deputati a spiegare il funzionamento di questi ultimi, ma necessita dell'istruzione di concetti altrettanto specifici.¹¹⁵ Ancora dall'*ouverture* del *Seminario I*: «Si sa che per ogni struttura esiste una modalità di concettualizzazione che le è specifica. Ma poiché in tal modo s'imbocca la strada delle complicazioni, si preferisce rimanere attaccati alla nozione monista di una deduzione del mondo. E così ci si smarrisce».¹¹⁶

Né empirista, né formalista, quello di Lacan, come quello di Freud,¹¹⁷ è piuttosto un pensiero della costruzione, dell'invenzione e della creazione. E non si costruisce – inventa o crea – mai una volta per tutte, ma si ri-costruisce – re-inventa, ri-crea – sempre e di nuovo. Si costruisce, innanzitutto, come abbiamo già visto, non *sulla*, ma nemmeno *al posto della*, «base sicura» offertaci dall'esperienza, ma *attraverso* il suo questionamento; attraverso l'interrogazione critica del «dato chiaro, netto, sicuro, costante»¹¹⁸ offertoci di continuo dal senso comune. E si ri-costruisce, poi, rimettendo in discussione quegli stessi concetti ogniqualvolta si mostrano inadeguati a rendere conto di un qualche impensato, dal momento che, come abbiamo più volte ripetuto, «un discorso sul metodo scientifico sarà sempre un discorso di circostanza, non potrà mai descrivere la costituzione definitiva dello spirito scientifico».¹¹⁹

¹¹⁵ Su questo punto, si veda, a titolo meramente esemplificativo, la quattordicesima lezione del *Seminario III*. Cfr. in particolare, Lacan, J. (2010), p. 214: «Il soggettivo è per noi ciò che distingue il campo della scienza su cui si basa la psicoanalisi dall'insieme del campo della fisica. L'istanza della soggettività come presente nel reale è il movente essenziale per cui diciamo qualcosa di nuovo quando distinguiamo, per esempio, quella serie di fenomeni, apparentemente naturali che chiamiamo nevrosi o psicosi» e p. 217: «Se la psicoanalisi ci insegna qualcosa, se la psicoanalisi costituisce una novità, è proprio perché l'essere umano non è in alcun momento direttamente deducibile dalla costruzione, dalle interferenze, dalla composizione delle significazioni, cioè dagli istinti. [...] Non c'è nessuna definizione scientifica della soggettività se non a partire dalla possibilità di maneggiare il significante a fini puramente significanti, e non significativi, a fini che non esprimono cioè alcuna relazione diretta che sia dell'ordine dell'appetito». Cfr. anche, in relazione alla rottura freudiana, Lacan, J. (2014), p. 4: «Brücke, Ludwig, Helmholtz, Du Bois-Reymond avevano instaurato una specie di fede giurata: tutto si riconduce a certe forze fisiche, le forze di attrazione e di repulsione. Quando ci si dà simili premesse, non vi è alcun motivo per abbandonarle. Se Freud l'ha fatto è perché se ne è date delle altre».

¹¹⁶ Lacan, J. (2014), p. 4.

¹¹⁷ Cfr. *supra*, nn. 91, 92, 93 e 94.

¹¹⁸ Bachelard, G. (1995), p. 22.

¹¹⁹ Bachelard, G. (2018), p. 123.

In uno dei suoi capolavori, *La formazione dello spirito scientifico*, Bachelard ha scritto che l'«idea di partire da zero per fondare e accrescere i propri beni non può venire che a culture basate sulla semplice giustapposizione, dove un fatto conosciuto è immediatamente una ricchezza. Ma di fronte al mistero del reale l'anima non può farsi ingenua per decreto. È impossibile quindi fare d'un colpo tabula rasa delle conoscenze usuali. Di fronte al reale, ciò che si crede di sapere chiaramente offusca ciò che si dovrebbe sapere. Quando si presenta alla cultura scientifica lo spirito non è mai giovane. È anzi molto vecchio, perché ha l'età dei suoi pregiudizi. Accedere alla scienza significa ringiovanire spiritualmente, accettare un mutamento brusco che deve contraddire un passato». ¹²⁰ L'idea di partire a costruire da zero, e per sempre, per fondare e accrescere la propria conoscenza è una pretesa ingenua, perdente proprio rispetto alla struttura stessa del sapere. È in questo senso, meno immediato e più speculativo, che bisogna intendere, a mio avviso, il ritorno a Freud di Lacan: il ritorno a una pratica costruttiva, questionante e singolarizzante della psicoanalisi, che non si fonda «mai [...] definitivamente, ma daccapo incessantemente», ¹²¹ di contro alla precipitazione *ideologica* che, in quegli anni, essa stava attraversando.

A fornire l'illustrazione migliore di tale precipitazione ideologica – che ho già cercato di inquadrare per sommi capi chiamando in causa la doppia saturazione di cui, a mio avviso, sarebbe stata vittima la psicoanalisi dopo Freud – è stato probabilmente Louis Althusser in due conferenze pronunciate nel corso del Seminario su Lacan e la psicoanalisi tenuto all'École Normale Supérieure nell'anno accademico 1963/1964. ¹²² Al centro della riflessione del filosofo francese c'è una critica tanto delle conseguenze dell'«incontro tra una psicologia senza autentico fondamento biologico [...] e la psicoanalisi» (quello che ho definito scivolamento verso il senso comune), quanto di quelle scaturite dall'«incontro estremamente interessante [...] avvenuto su un altro terreno: sul terreno della psicofisiologia e della biologia» ¹²³ (quella che ho definito saturazione psicologica su base biologica).

È oltremodo degno di nota, tuttavia, come Althusser individui altri due luoghi di «digestione» (il termine è del filosofo francese) della singolarità dei concetti psicoanalitici: la sociologia e la filosofia.

Nel primo caso ad essere in gioco è una saturazione su base sociologica (o antropologica) della psicoanalisi («[i]l principio di realtà è la società» ¹²⁴), che di quella biologico-psicologica costituisce, a mio avviso, il rovescio. Troveremmo

¹²⁰ Bachelard, G. (1995), pp. 11-12.

¹²¹ Canguilhem, G. (1997^a), p. 62.

¹²² Cfr. Althusser, L. (2014).

¹²³ *Ivi*, pp. 48-49.

¹²⁴ *Ivi*, p. 50. [Il corsivo è mio.] Sul punto, cfr. anche Miller, J.-A. (2008), *Freud e la teoria della cultura*.

così, da una parte, «quell'essere biologico che è il bambino» e, dall'altra, «l'ambiente sociale nel quale vive» (ossia una *determinata* società). Estremi di cui la psicoanalisi dovrebbe studiare l'interazione. E, tuttavia, si domanda giustamente Althusser, «se l'oggetto della psicoanalisi dev'essere pensato a partire, in primo luogo, dalle pulsioni biologiche dell'individuo, e in secondo luogo dalle costrizioni sociali imposte all'individuo attraverso la mediazione dell'ambiente più prossimo [...]: se tutto avviene qui, per sapere che cos'è la psicoanalisi come oggetto, bisogna allo stesso tempo disporre della biologia e disporre della scienza della società». O, detto più chiaramente – dal momento che il problema non risiede tanto nel fatto che lo psicoanalista debba o meno disporre della conoscenza di tali scienze, quanto piuttosto che si collochi l'oggetto della psicoanalisi entro i loro confini –, «ciò significa che è davvero possibile trovare l'oggetto della psicoanalisi nella società».¹²⁵

L'orizzonte tracciato dal rincorrersi di questa doppia saturazione è, come ho già detto, quello occupato da gran parte della psicoanalisi postfreudiana. La posizione di Anna Freud è a questo proposito emblematica: il suo intero tentativo, ci dice Althusser, «consiste nel concepire la psicoanalisi in quanto interiorità del biologico rispetto allo psicologico, per poi mettere quest'ultimo in rapporto

¹²⁵ *Ivi*, pp. 50-51. Da ciò consegue che «ogni società ha, diremo, i complessi che si merita, gli psicoanalisti che si merita, etc.» (*ivi*, p. 54). Sono frutto di tale confusione – per limitarsi agli esempi convocati da Althusser –, la convinzione che i concetti freudiani siano validi solo in relazione a una società di tipo patriarcale; la tesi di Malinowski sull'inesistenza del complesso di Edipo nelle società matriarcali; l'equiparazione tra lo sciamano e lo psicoanalista proposta da Lévi-Strauss; etc. Ora – apro e chiudo immediatamente una parentesi che meriterebbe tutt'altro genere di considerazione –, affermare ciò non significa negare che la forma che assume una *determinata* organizzazione del sociale (ma anche una *determinata* organizzazione del sapere scientifico disponibile a una specifica altezza storica) possa avere influenzato e/o influenzare la costruzione dei concetti psicoanalitici, ma piuttosto affermare che l'eventuale carattere ideologico di tale influenza dev'essere dimostrato (da) dentro i confini epistemici della psicoanalisi e non (d)al di fuori di essi. Altra cosa ancora è domandarsi, come fa altrove Althusser, se sia pensabile che «la variazione storica» delle strutture concrete della parentela e delle concrete formazioni ideologiche implicate al loro interno (paternità, maternità, infanzia...) «possa influenzare sensibilmente un aspetto o un altro delle istanze isolate da Freud». Cfr. Althusser, L. (1994a), *Freud e Lacan*, p. 38. Riguardo ad alcune delle questioni centrali sollevate da Althusser nelle ultime righe di questo articolo, concernenti «i rapporti esistenti tra la teoria analitica e 1° le sue condizioni di apparizione storica da un lato, 2° le sue condizioni sociali di applicazione dall'altro» (*ibid.*), ho trovato particolarmente interessante la riflessione sviluppata dallo psicoanalista brasiliano Gabriel Tupinambá nel suo ultimo lavoro. Cfr. Tupinambá, G. (2021), *The Desire of Psychoanalysis. Exercises in Lacanian Thinking*.

al sociale».¹²⁶ Tale confusione è doppiamente a monte della riduzione della psicoanalisi a un dispositivo «psicopolitico» d'adattamento dell'individuo alle norme sociali – «ortopedia dell'ego»,¹²⁷ la definiva Lacan. Della cura analitica a «una negoziazione tra l'individuo e la società, una negoziazione che, come ogni difficile negoziazione, ha bisogno dei buoni uffici dello psicoanalista, che sistema le cose»¹²⁸ – come osservava ironicamente Canguilhem in conclusione a una sua nota interrogazione dello statuto epistemico della psicologia: «Ma il filosofo può anche rivolgersi allo psicologo nella forma [...] di un consiglio su dove andare: quando si esce dalla Sorbonne in rue Saint-Jacques, si può salire o scendere; se si sale, si è più vicini al Panthéon, che è il Conservatorio di alcuni uomini illustri, ma se si scende, si è sicuri di andare verso la prefettura di polizia».¹²⁹

Doppiamente, dicevo. Vale a dire, in senso *ideologico-scientifico*, nella misura in cui è conseguenza di una saturazione «bio-eto-psico-culturalista» della psicoanalisi, per utilizzare un'espressione di cui sempre Althusser si serve altrove.¹³⁰ E in senso *ideologico-politico*, ovverosia come strumento di una particolare ideologia politica, dal momento che una psicologia è possibile come «sottoprodotto vuoi di un'ideologia politica, vuoi di un'ideologia morale, vuoi di un'ideologia filosofica, e [...] questo sottoprodotto può presentare un doppio carattere: quello di una patologia normativa dell'ideologia che l'ha prodotta, o quello di un fondamento speculare dell'ideologia che l'ha prodotta».¹³¹

¹²⁶ Althusser, L. (2014), p. 78. Tale rincorrersi di biologico e sociale rende, a mio avviso, letteralmente impensabile un concetto fondamentale della psicoanalisi come quello di pulsione. Anziché pensare quest'ultima (e tutto ciò che ne deriva) come qualcosa di *in sé* traumatico, la si pensa come l'effetto traumatizzante provocato dall'incontro col sociale di un fondo – un'energia, una sostanza – biologico, che, *da tale incontro*, uscirebbe traumatizzato. Le prospettive – contrapposte, ma comunicanti, poiché frutto del medesimo abbaglio – di una psicoanalisi riabilitativa (ortopedica e conservatrice) ed emancipativa (liberatrice e rivoluzionaria) trovano in questa confusione le radici dei propri errori.

¹²⁷ Lacan, J. (2014), p. 219.

¹²⁸ Althusser, L. (2014), p. 52.

¹²⁹ Canguilhem, G. (2019c), *Qu'est-ce que la psychologie?*, p. 771.

¹³⁰ Cfr. Althusser, L. (1994b), *Lettere a D...* I figli partoriti da tale saturazione, secondo Althusser, sono molteplici. Se ci atteniamo ad un primo elenco abbozzato altrove, vi ci troviamo: la psicologia comportamentista (Dalbiez), fenomenologica (Merleau-Ponty) ed esistenziale (Sartre); la bioneurologia jacksoniana (Ey); la sociologia culturalista e antropologica (Kardiner, Mead) e la *Daseinanalyse* di Binswanger. Cfr. Althusser, L. (1994a), p. 23.

¹³¹ Althusser, L. (2014), pp. 83-84. Il primo carattere si potrebbe ravvisare, secondo Althusser – prese tutte le precauzioni storico-concettuali del caso – nella filosofia di Platone, il secondo in quella di Descartes. Sulla base delle categorie convocate fino a questo momento, tuttavia, sarebbe più corretto identificare tale «ideologia politi-

Per quanto concerne la filosofia, il tipo di saturazione è differente, nella misura in cui non riguarda i concetti, ma quello che Althusser definisce il «senso concreto». Come avviene lo scambio? «[L]a filosofia – che esattamente in questo mostra la sua specifica precipitazione ideologica – spiega alla psicoanalisi che se essa vuole pensare il concreto con cui ha a che fare nella pratica ancora teoricamente cieca della cura, deve prendere in prestito i concetti della filosofia».¹³² Sono i discorsi dei Merleau-Ponty, dei Politzer, dei Ricoeur, dei Sartre, per limitare agli esempi di Althusser un elenco che potrebbe essere molto più lungo (Derrida, Deleuze...). Così facendo, la filosofia fa violenza alla singolarità della pratica psicoanalitica, spesso falsificandone del tutto le fondamenta teoriche e i contenuti dell'esperienza clinica.¹³³ Più che di saturazione, in questo caso, bisognerebbe parlare di sutura (nel senso che Badiou ha attribuito a tale categoria¹³⁴) nella misura in cui uno «scambio» di questo tipo (che non a caso riduce volentieri tutta la psicoanalisi all'esperienza duale della cura) rende trascendentalmente impossibile pensare a un'autonomia scientifica della psicoanalisi e, quindi, alla psicoanalisi come scienza, nella misura in cui la priva di una delle condizioni necessarie per la definizione di quest'ultima, ovverosia, come abbiamo visto, la produzione di una teoria autonoma e interna al proprio dominio di riflessività.

Ora, «[è] qui che – secondo il filosofo francese – interviene Lacan, per difendere, contro queste “riduzioni” e deviazioni che dominano oggi gran parte delle interpretazioni teoriche dell'analisi, la sua irriducibilità, la quale è semplicemente l'*irriducibilità del suo oggetto*».¹³⁵ «Con questo oggetto – scrive Althusser in un articolo più o meno coevo alle conferenze che abbiamo preso

ca» con un'ulteriore ideologia scientifica (in questo caso, di secondo grado), frutto di una saturazione psicologico-psicoanalitica della politica stessa. Esattamente come l'oggetto della psicoanalisi non si trova né nella biologia, né nella scienza della società, neppure l'oggetto della scienza della società (o scienza politica) si trova nella psicoanalisi (nemmeno nella sua versione scientifica). Pensarlo significherebbe permanere nell'ideologia. Tale è, a mio avviso, l'illusione di cui si è nutrita la prospettiva cosiddetta freudo-marxista, la quale, da un lato, replica il medesimo rincorrersi delle saturazioni biologico-psicologica e sociologica a cui ho fatto riferimento (la qual cosa è particolarmente visibile nei lavori sia pre- che post-orgonici di Wilhelm Reich), solamente in una prospettiva che, differentemente da quella «annafreudiana», è emancipativa, anziché ortopedizzante e disciplinare; dall'altro, e sulla scorta di ciò, produce una saturazione (bio-)psicoanalitica della politica, ridotta ad «*autoamministrazione liberale della vita*». Cfr. Reich, W. (2002), *Psicologia di massa del fascismo*, p. 352.

¹³² *Ivi*, p. 55.

¹³³ Basti pensare, come ci invita a fare Althusser, ai fraintendimenti derivati dalla proiezione, dentro alla teoria e alla pratica psicoanalitica, della nozione fenomenologico-esistenziale di intersoggettività.

¹³⁴ Cfr. Badiou, A. (2008), *Manifesto per la filosofia*, pp. 59-66.

¹³⁵ Althusser, L. (1994a), p. 24.

in esame, intitolato *Freud e Lacan* – il biologo non ha certamente niente a che vedere: questa storia infatti non è biologica, poiché è interamente dominata, fin dall'inizio, dalla costrizione inevitabile dell'ordine umano [...]. Non è per nulla sorprendente che la storia, la “sociologia”, o l'antropologia non c'entrino niente, poiché hanno a che fare con la società, quindi con la cultura, ossia con qualcosa che non è più il piccolo animale». Non hanno ugualmente niente a che vedere con esso, nemmeno la psicologia, che pensa che il proprio «oggetto» «abbia a che fare con una “natura” o con una “non natura” *umane*, le quali sarebbero all'origine dell'esistente identificato e registrato sotto in controlli stessi della cultura (dell'umano)», o la filosofia che «[d]i fronte a tale oggetto [...] perde certamente i propri punti di riferimento e il proprio rifugio, poiché queste singolari origini le sottraggono le uniche origini alle quali essa fa dono del suo essere: Dio, la ragione, la coscienza, la storia, la cultura».¹³⁶

La difesa della singolarità della psicoanalisi – del carattere distintivo del suo oggetto e della specificità dei suoi concetti – sancisce, pertanto, secondo Althusser, l'irriducibilità di Lacan all'orizzonte ideologico postfreudiano.¹³⁷ Su

¹³⁶ *Ivi*, pp. 27-28.

¹³⁷ Questo non significa, è bene sottolinearlo, che Lacan, come Freud prima di lui, non abbia mai tematizzato il *legame* tra l'oggetto della psicoanalisi e quello della biologia e della sociologia. Ciò è accaduto – e anche ampiamente –, senza, tuttavia, perlomeno a mio avviso, produrre una saturazione biologica o sociologica della psicoanalisi. Un'affermazione estratta da uno scritto del 1958, intitolato *La psicoanalisi vera, e la falsa*, è, a tal proposito, particolarmente emblematica: «Che il sostrato biologico del soggetto sia interessato fino in fondo nell'analisi non implica affatto che la causalità da essa scoperta sia riducibile al biologico. È quanto indica la nozione, primordiale in Freud, di surdeterminazione, nozione finora mai chiarita. Non si creda tuttavia di trovare qui la cosiddetta posizione culturalista. Infatti, riferendosi a un criterio sociale della norma psichica, questa contraddice ancora di più l'ordine scoperto da Freud, nell'antieriorità radicale che esso mostra rispetto al sociale». Cfr. Lacan, J. (2013a), *La psicoanalisi vera, e la falsa*, p. 166. A onor del vero, bisognerebbe riconoscere come, nella primissima fase della sua riflessione, Lacan non sia stato immune da una potenziale saturazione su base sociologica della psicoanalisi (di cui, a mio avviso, un certo lacanismo continua ancora oggi a pagare gli effetti). Sono convinto, anzi, che essa abbia esercitato un ruolo fondamentale nell'impostazione di tutta una serie di questioni, proprio nell'ottica di una de-saturazione della psicoanalisi dall'ostacolo biologico-psicologicistico, prima di essere completamente abbandonata grazie a un approdo definitivo all'opera di Freud e all'incontro con l'antropologia e la linguistica strutturale. Sul tema, si vedano Ogilvie, B. (2017), *Lacan, il soggetto* e i recenti lavori di Markos Zafropoulos. Cfr. Zafropoulos, M. (2019), *Lacan e le scienze sociali* e (2023), *Lacan e Lévi-Strauss*. Per quanto concerne il confronto con la biologia, sono a mio avviso decisivi soprattutto i seminari I-II e XVIII-XIX-XX. Non è questo il contesto per prendere in esame in maniera approfondita una questione estremamente

questo versante, lo psicoanalista francese sarebbe stato, anzi, più realista del re,

ampia e potenzialmente molto feconda. Per quel che concerne l'analisi che stiamo conducendo, è opportuno ribadire come le numerose incursioni lacaniane in territorio biologico non abbiano mai coinciso con una saturazione biologica della psicoanalisi. Al contrario, proprio tale volontà di differenziare il proprio oggetto da quello biologico ha talvolta rischiato di scadere in una considerazione epistemologicamente poco accorta, da parte di Lacan (soprattutto nella fase più matura della sua riflessione), della singolarità delle scienze della vita. Se, da un lato, le critiche indirizzate dallo psicoanalista francese ad alcuni concetti biologici hanno trovato continuità proprio in alcuni sviluppi della scienza biologica stessa – tanto della biologia evolutiva (EVO-DEVO), della genetica e della biologia molecolare (epigenetica, modello di regolazione stocastica dell'espressione genetica centrato sull'interazione cellulare contestuale, etc.), quanto della biologia dell'organismo – ed appaiono pertanto sfuocate alla luce dello stato attuale della riflessione scientifica sul tema, dall'altro, la sensazione è che tali critiche siano talvolta (non sempre) indirizzate a un fantomatico «discorso biologico» monolitico (nel quale Lacan ravvisa una componente animista e teo-teleologica, che lo collocherebbe al di qua della «rottura galileiana»), non semplicemente con la finalità di *differenziare* la riflessione psicoanalitica da esso, ma con quella di identificare in quest'ultima piuttosto un'*alternativa* secca al primo per la chiarificazione della «natura» dell'animale umano. Sulla scorta di quanto detto nel paragrafo precedente, dovrebbe apparire evidente come, a mio avviso, la posta in gioco della questione sia enormemente più complessa. Non si tratta di negare la vitalità, e per molti versi anche la perspicuità, della critica di Lacan ad alcuni concetti di un certo darwinismo, compromesso con l'animismo, il finalismo, l'energetismo, il determinismo, il riduzionismo e tutta una serie di saturazioni ideologiche ben note tanto alla riflessione epistemologica, quanto alla scienza biologica più avanzata. Più radicalmente, credo che la medesima critica possa essere rivolta anche a molti concetti della «biologia senza vita» figlia dei Monod, dei Jacob e dei Lwoff, alla quale, secondo Miller [cfr. Miller, J. (2000), *Biologia lacaniana ed eventi di corpo*], Lacan avrebbe invece pienamente aderito (cosa di cui, contrariamente a Miller, personalmente mi permetto di dubitare) nella misura in cui consentiva di mandare in pensione la non-biologia freudiana, riducibile a una semplice energetica. Si tratta, piuttosto, di non derivare da tali critiche una critica della biologia in quanto tale, che non avrebbe chiaramente nessun senso, dal momento che essa, come tutte le scienze, è al centro di un'evoluzione dentro alla quale, retroattivamente, alcune conoscenze che si reputavano corrette si sono invece dimostrate, del tutto legittimamente, errate. Per un inquadramento generale della questione, cfr. Angelini, A. (2021), *Biopolitica ed ecologia. L'epistemologia politica del discorso biologico tra Michel Foucault e Georges Canguilhem*. Riguardo a Lacan e la biologia, una riflessione interessante – non sempre condivisa da chi parla – si può reperire in Chiesa, L. (2009), *The World of Desire. Lacan between Evolutionary Biology and Psychoanalytic Theory* e Chiesa, L. (2016), *Logic and Biology. Against Bio-logy*. Ugualmente interessante la riflessione sul tema sviluppata da Adrian Johnston, nel suo dialogo/scontro con Slavoj Žižek riguardo al ruolo che dovrebbe avere il naturalismo

eliminando l'«oscurità provvisoria dell'ombra proiettata sulla teoria freudiana dal modello della fisica energetista di Helmholtz e Maxwell», grazie alla «luce che la linguistica strutturale getta sul suo oggetto, permettendo un approccio intellegibile a esso».¹³⁸

La peculiarità della sua posizione non si ridurrebbe tuttavia a ciò. «[Q]uello che Freud rappresenta per noi», scrive Althusser, sono: «1. Una pratica (la cura analitica). 2. Una tecnica (il metodo della cura), che dà luogo a un'esposizione astratta e teorica. 3. Una teoria che è in rapporto con la pratica e la tecnica». E aggiunge: «Questo insieme organico pratico (1), tecnico (2), teorico (3), ricorda la struttura di ogni disciplina scientifica».

Che cosa avrebbe fatto Lacan di tutto questo? Proviamo a seguire Althusser alla lettera.

La prima cosa che Lacan dice è: innanzi tutto Freud ha fondato una *scienza*. Una nuova scienza, che è la scienza di un nuovo oggetto: l'inconscio.

Affermazione rigorosa. La psicoanalisi è una scienza, in quanto è la scienza di un proprio oggetto, ma è anche una scienza secondo la struttura di ogni scienza: in effetti possiede una *teoria* e una *tecnica* (metodo), che permettono la conoscenza e la trasformazione del suo oggetto in una *pratica* specifica. Come in ogni scienza autenticamente costituita, la pratica non è l'assoluto della scienza, ma un momento teoricamente subordinato; il momento in cui la teoria divenuta metodo (tecnica) entra in contatto teorico (conoscenza) o pratico (la cura) con il suo oggetto specifico (l'inconscio).

Se questa tesi è esatta, la pratica analitica (la cura), che attira tutta l'attenzione degli interpreti e dei filosofi avidi dell'intimità della coppia confidenziale, nella quale la confessione del malato e il segreto medico-professionale si scambiano le sacre promesse dell'intersoggettività, non detiene i segreti della psicoanalisi: detiene solamente una parte della sua realtà, quella che esiste nella pratica. Non detiene i suoi segreti teorici. Se questa tesi è esatta, neppure la tecnica (il metodo) detiene i segreti della psicoanalisi, se non come ogni metodo, ossia per delega, non della pratica, ma della teoria. Solo la teoria li detiene, come in ogni disciplina scientifica.

In numerosi passi della sua opera Freud si è definito un teorico; ha paragonato la psicoanalisi, dal punto di vista della scientificità, alla scienza fisica nata da Galileo; ha ripetuto che la pratica (la cura) e la tecnica analitica (il metodo analitico) sono autentiche solamente in quanto fondate su una *teoria* scientifica. Freud ha detto e ripetuto che una pratica e una tecnica, anche se feconde, possono essere definite scientifiche soltanto se una teoria gliene dà il diritto, non tramite una semplice affermazione, ma attraverso una fondazione rigorosa.

Per prima cosa Lacan prende queste affermazioni alla lettera e ne trae la seguente

all'interno di una filosofia materialista all'altezza dei tempi. Cfr. almeno Johnston, A. (2012), *Reflections of a Rotten Nature: Hegel, Lacan, and Material Negativity*.

¹³⁸ Althusser, L. (1994a), p. 29. Sul punto, cfr. *infra*, n. 160.

*conseguenza: tornare a Freud per cercare, discernere e circoscrivere in lui la teoria da cui tutto il resto, sia tecnico che pratico, è sorto di diritto.*¹³⁹

Ecco il secondo dei meriti di Lacan, dal quale la possibilità di difendere e rivendicare la singolarità della pratica psicoanalitica discenderebbe come corollario: la centralità attribuita alla funzione della teoria (vale a dire, alla dimensione del concetto).¹⁴⁰

Come già accennato nel paragrafo precedente, la peculiarità di ogni pratica scientifica risiede nel fatto di non limitarsi a «trovare» il proprio oggetto, ma piuttosto a «costruirlo». Da allievo di Bachelard, Althusser lo sapeva benissimo.¹⁴¹ È importante ribadire come tale «costruzione» non vada pensata nel modo più assoluto in termini idealistici (soggettivistici, psicologistici, correlazionistici...) e nemmeno in termini puramente pragmatistici. Dire che la scienza «costruisce» il proprio oggetto non significa, cioè, negare il radicamento della pratica scientifica sul piano della verifica (non del verificazionismo!) sperimentale. La scienza non inventa un altro mondo rispetto a quello incontrato dall'esperienza (diretta o indiretta). Essa non «costruisce» o «inventa» l'oggetto che percepisce. Quel che bisogna intendere è, piuttosto, che un dato oggettivo riscontrabile nell'esperienza è scientifico, cioè compare come oggetto scientifico, solo nella misura in cui è il punto di arrivo di una dimostrazione che lo comprende e lo prevede, cioè come la conclusione di un processo. La realtà percepita non viene quindi né eliminata o negata né, d'altra parte, nemmeno assolutizzata, bensì ricondotta al processo concettuale che la rende visibile come tale.¹⁴²

¹³⁹ *Ivi*, pp. 20-22. [Il corsivo è mio.]

¹⁴⁰ Sul punto, cfr. Cesaroni, P. (2020a), pp. 23-72.

¹⁴¹ Cfr. almeno Althusser, L. (2008), *Sulla dialettica materialista*.

¹⁴² Cfr. anche Althusser, L. (1994c), *Tre note sulla teoria dei discorsi*, p. 107: «L'inconscio è l'oggetto teorico (o oggetto di conoscenza) della teoria [...] analitica. [...] I concetti pensati sistematicamente nella teoria psicoanalitica [...] non hanno per oggetto l'oggetto reale cui si riferiscono la pratica della cura e le sue osservazioni, ma un *oggetto teorico* che permette di pensare, *fra l'altro*, quello che succede nella cura». Questa descrizione della pratica scientifica mi sembra ampiamente consonante – perlomeno nello spirito – con il tentativo di Baldini e di altri membri della SPF di tracciare una connessione tra la gnoseologia kantiana e la metapsicologia freudiana. Cfr. Guma, F. (2019), *L'architettura trascendentale della metapsicologia freudiana (Parte prima)* e (2020), *L'architettura trascendentale della metapsicologia freudiana (Parte seconda)*. Un tentativo che, tuttavia, personalmente estenderei attraverso le tradizioni filosofiche a cui ho fatto riferimento: l'idealismo speculativo di Hegel, da una parte, e la tradizione epistemologica francese, dall'altra. Il che consentirebbe, da un lato, di conservare la matrice trascendentale della filosofia critica kantiana e, dall'altro, di superarla, complicandola, fedelmente, tra le altre cose, anche alla lezione della metapsicologia freudiana. Mi sembra estremamente indicativo, a questo proposito, un testo

A Georges Politzer, che sosteneva la necessità che la psicoanalisi si liberasse

come *La filosofia del non*, dove Bachelard si confronta a più riprese proprio con il filosofo di Königsberg. Cfr. Bachelard, G. (1998). «Vi è, per esempio, sacrilegio, nel considerare uno strumento epistemologico così meraviglioso come la *categoria* kantiana e nel dimostrarne la validità per l'organizzazione del pensiero scientifico?» (p. 41), si domanda retoricamente il filosofo francese. E, tuttavia, ciò deve andare di pari passo con l'edificazione di «un kantismo di seconda approssimazione, un non-kantismo capace d'includere la filosofia criticista superandola» (p. 109). Come? Comprendendo – contro la falsa opposizione, propria solo di una «filosofia da filosofi» (una filosofia che si sviluppa senza nessuna attenzione per le pratiche scientifiche), tra realismo e anti-realismo, empirismo e razionalismo, figlia dell'opposizione altrettanto scorretta tra a priori e a posteriori (fra i quali, invece, «il pensiero scientifico contemporaneo opera senza sosta» (p. 37) –, che «[c]onoscere scientificamente una legge naturale significa conoscerla contemporaneamente come fenomeno e come noumeno» (*ibid.*). Il che non significa, ovviamente, che secondo Bachelard la ragione scientifica raggiunga una «cosa in sé» al di là del fenomeno. Pensarlo significherebbe ripiombare nei dualismi propri di una filosofia anti-scientifica. «Mentre la cosa in sé è un noumeno per esclusione di valori fenomenici, ci sembra proprio che il reale scientifico sia fatto di una struttura noumenale propria a indicare gli assi della sperimentazione», afferma altrove il filosofo francese [cfr. Bachelard, G. (2018), p. 36]. Affermare che ogni vera scienza è una noumenologia o un'attività noumenale significa piuttosto riconoscere che l'oggetto scientifico è sì pensabile unicamente in termini fenomenici, dove però il fenomeno in quanto tale viene concepito come «costruito», nei termini in cui ho appena cercato di descrivere tale processo. Come ebbe ad affermare incisivamente anche Althusser, «[...] il fatto scientifico – e non il sedicente fenomeno puro [un bell'esempio di rovescio empirista della cosa in sé *N.d.A.*] – si identifica soltanto nel campo di una pratica teorica» [cfr. Althusser, L. (2008), p. 161]. È in questo senso che, secondo Bachelard, si può dire che «il *noumeno spiega il fenomeno contraddicendolo*», (p. 81) o che «[s]i scopre il noumeno dialettizzando uno per uno tutti i principi del fenomeno» (p. 147). È per una ragione simile, credo, che il filosofo francese, nello stesso testo, sente la necessità di definire quello che fino a questo momento ho chiamato semplicemente «oggetto scientifico» – consapevole della difficoltà di pensare la pratica scientifica nei termini di una «costruzione» tutt'altro che idealista del proprio oggetto – nei termini di un *sovroggetto* [*surobjet*], vale a dire come il «risultato di un'oggettivazione critica, di un'obiettività che conserva dell'oggetto solo ciò che ha criticato» (p. 146), per ottenere il quale, come il filosofo francese afferma altrove, è necessario «costruire una teoria dell'oggettivo *contro* l'oggetto» [cfr. Bachelard, G. (1995), p. 297]. Alla luce di ciò, forse, si comprende meglio in che senso quello di Bachelard sia piuttosto un non-kantismo, «il cui ruolo è quello di dialettizzare le funzioni del kantismo» (p. 79). Su questi temi, mi permetto di rinviare a Bardin, A., Ferrari, M. (2023), *We Have Never Been Modern (Enough)*. Per comprendere perché fare ciò – al di là dell'uso probabilmente poco filologico della categoria di noumeno da parte di Bachelard – significhi passare attraverso Hegel (e, al contempo, da Kant a

delle sue astrazioni – tali erano, secondo il filosofo francese, quasi tutti i suoi concetti, a partire da quello di inconscio –, per diventare finalmente una scienza del *concreto*¹⁴³ – una psicologia concreta –, Lacan, secondo Althusser, consentiva di rispondere che

[...] nessuna scienza può fare a meno dell'astrazione, anche quando nella sua pratica [...] si occupa soltanto delle variazioni singolari e uniche rappresentate dai «drammi» individuali. Le «astrazioni» della psicoanalisi, quali Lacan le concepisce in Freud – e Lacan non pensa nient'altro che i concetti di Freud, dando loro la forma della nostra scientificità, l'unica scientificità *degnà di questo nome* – sono gli autentici concetti scientifici del loro oggetto, nella misura in cui, in quanto concetti del loro oggetto, contengono in se stessi l'indice, la misura e il fondamento della necessità della loro astrazione, vale a dire la misura stessa del loro rapporto con il «concreto», quindi il loro rapporto col concreto della loro applicazione, chiamata comunemente pratica analitica (la cura).¹⁴⁴

Hegel), è fondamentale Cesaroni, P. (2020a).

¹⁴³ Negli anni Trenta, tale infatuazione per il concreto era abbastanza diffusa nelle fila della filosofia francese. Basti pensare a Wahl, J. (2020), *Verso il concreto. Studi di filosofia contemporanea William James, Whitehead, Gabriel Marcel*. Althusser la tratta con grande ironia: «[...] quando Politzer ha tentato di definire quale fosse l'oggetto concreto con il quale aveva a che fare, ha molto semplicemente pronunciato e ripetuto indefinitamente fino a sazietà le parole “concreto, concreto, concreto”, le parole “dramma, dramma, dramma”, le parole “prima persona, prima persona, prima persona”». Tuttavia, egli individua con precisione quale sia il limite di una posizione di questo tipo: «Tali parole possono indicare qualcosa, ma in maniera negativa: ciò che non è astratto, è concreto; ciò che non è un fenomeno che si gioca al di fuori della vita psicologica concreta del soggetto, si gioca al suo interno ed è “drammatico”, etc., ma dal punto di vista teorico, cioè dal punto di vista concettuale, ciò non portava a nulla; [...] Altrimenti detto, se proviamo a pensare lo statuto teorico dei concetti con i quali Politzer designava questo nuovo oggetto, non arriviamo a nulla». È curioso che anche un noto anti-hegeliano come Althusser, per criticare tale precipitazione empirista faccia appello al filosofo tedesco: «Quando Politzer dice che è necessario che i concetti siano concreti, ovviamente gli si può opporre il primo capitolo della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel. Il concetto di prima persona pretende di essere concreto, ma è un'astrazione. Esattamente come il “qui” è un'astrazione, una generalità. Il concetto di dramma, che vuole essere concreto, è un concetto astratto, una generalità. Per quanto ci riguarda, possiamo dire che siamo semplicemente in un'*impasse* teorica: è una cattiva astrazione perché non porta a nulla». Cfr. Althusser, L. (2014), pp. 44-46. Motivo per cui mi sembra corretto ribadire, contro ogni genere di empirismo proprio del senso comune, che, *hegelianamente*, l'unico modo che abbiamo di sperimentare il concreto è la pratica concettuale.

¹⁴⁴ Althusser, L. (1994a), p. 36.

È pertanto fondatamente che, ancora una volta al contrario di Politzer, Lacan si permette di rifiutare radicalmente le plurime saturazioni a cui la psicoanalisi stava venendo sottoposta in quegli anni:

Un rifiuto radicale, dunque, ma un tale rifiuto non è semplicemente una rivolta, come era invece nel caso di Politzer, cioè un rifiuto che mette semplicemente da parte qualcosa e poi dice «bisognerebbe occuparsi di questo», senza essere poi in grado di pensarlo. Lacan non ci offre soltanto l'esempio di un concetto e la designazione di un non-concetto. Lacan non dice: bisogna rifiutare ciò che esiste dal punto di vista teorico perché la realtà è un'altra cosa. Egli ci fornisce due cose: ci dà [...] il concetto e il non-concetto contemporaneamente; non si accontenta di dire «non bisogna pensare una certa cosa perché è falsa», ma «ecco come si può pensare la realtà».¹⁴⁵

Così facendo – dimostrandosi, anche su questo versante, più realista del re, dal momento che, secondo Althusser, solo Lacan avrebbe dotato *effettivamente* la psicoanalisi di una teoria scientifica, che in Freud era visibile solo *formalmente* –, lo psicoanalista francese avrebbe consentito di mettere al bando quell'ideologia empirista che Althusser rimprovera invece a René Diatkine, suo futuro analista, di rischiare di adottare, e invita a considerare come: i) «una concezione *erronea* del rapporto tra teoria ed esperienza, e dunque della natura e della funzione della teoria», ii) «l'ideologia “spontanea” di tutti i praticanti, qualunque sia la loro pratica, anche se questa è ampiamente teorica», e, soprattutto, iii) «un *effetto* quasi inevitabile dovuto non soltanto al tipo di formazione che si dà ai futuri medici e analisti, ma anche allo stato delle “scienze umane” nel loro insieme».¹⁴⁶

Senza dilungarsi ulteriormente, erano questi i due vettori che mi interessava far emergere attraverso il riferimento alla lettura di Althusser – il quale, come noto, negli anni successivi cambierà progressivamente opinione riguardo a Lacan, distanziandosene su vari versanti (in alcuni casi in maniera a mio avviso condivisibile, in altri meno), ma continuando a riconoscere nello psicoanalista francese un «fenomeno storico», o perlomeno un «sintomo» da interrogare, e nel suo lavoro teorico qualcosa di cui «*non si può non tenere conto*».¹⁴⁷

Da parte mia, infatti, sono convinto che Lacan sia stato contemporaneamente molto di meno e molto di più dell'immagine fornitaci dal filosofo francese. Molto di meno, nella misura in cui non sono convinto del fatto che sia da attribuire allo psicoanalista francese l'effettiva fondazione di una teoria scientifica della

¹⁴⁵ Althusser, L. (2014), p. 61.

¹⁴⁶ Althusser, L. (1994b), pp. 68-69.

¹⁴⁷ Si vedano, rispettivamente, Althusser, L. (2014), p. 60, Althusser, L. (1994e), Lettera a *Élisabeth Roudinesco in seguito alle sue osservazioni su “La scoperta del dottor Freud”*, p. 203 e Althusser, L. (1994b), p. 65.

psicoanalisi, che in Freud sarebbe esistita solo formalmente.¹⁴⁸ Si tratta di una convinzione che non verrà mai meno all'interno della riflessione althusseriana e che, anzi, andrà piuttosto incontro a una radicalizzazione. Se prendiamo, ad esempio, lo scritto (mai pubblicato¹⁴⁹) intitolato *La scoperta del dottor Freud*, vale a dire il luogo di massima distanza del filosofo francese da Lacan – e, di converso, di massima prossimità al padre della psicoanalisi –, vi troviamo espressa chiaramente la tesi secondo cui «Freud non è riuscito, malgrado i suoi sforzi, a elaborare una teoria *scientifica* (nel senso di scienza che conosciamo) dell'inconscio». «Egli – continua il filosofo francese – ci ha consegnato una massa considerevole di materiali, di una ricchezza inaudita, per edificare questa teoria, ma non è riuscito a edificarla. Fino a oggi, nessuno dei successori di Freud è riuscito, malgrado i propri sforzi, a edificare una teoria *scientifica* dell'inconscio. Dovremo chiederci il perché quando sarà il momento».¹⁵⁰ Lacan, secondo quest'«altro» Althusser, avrebbe compiuto un tentativo in tale senso, finendo, tuttavia, per costruire una (ingannevole) *filosofia della psicoanalisi*, al posto di una teoria scientifica dell'inconscio. Da un lato, «il tentativo prodigiosamente commovente – di Freud – di *pensare* i risultati delle proprie esperienze», che però non sarebbe mai riuscito ad avere la forma di una teoria scientifica *proprio perché* in perpetuo movimento, rimaneggiamento, incapace di giungere a un «risultato definitivo, ossia *scientifico*».¹⁵¹ Dall'altro, le filosofie dell'inconscio di Adler e Jung e la filosofia della psicoanalisi di Lacan, il quale «ha creduto che Freud avesse scoperto la teoria scientifica dell'inconscio senza saperlo e che bastasse aggiungere a tale contenuto la forma che gli mancava [...], *con la differenza* però che non ha formulato, come Adler e Jung, una filosofia dell'inconscio inevitabilmente delirante, dal punto di vista teorico, ma – appunto – *una filosofia della psicoanalisi* in generale, che è rimasta molto più vicina al

¹⁴⁸ Al contrario, se volessimo utilizzare categorie care alla tradizione epistemologica francese, che scontano, tuttavia, alcuni limiti, si dovrebbe affermare che la scoperta di Freud costituisce la *coupure épistémologique* – e segnala, in questo senso, la nascita effettiva di una nuova scienza – della quale la ripresa da parte di Lacan rappresenta la *refonte*. Cfr. Pêcheux, M., Fichant, M. (1974), *Sulla storia delle scienze*. O, forse più correttamente in relazione a Lacan, quella di *répétition de coupure*, proposta da Nassif, J. (1968). Su tale questione cruciale, alcune considerazioni interessanti – anche se non sempre e non del tutto condivise da chi parla –, si possono trovare in Visentini, G. (2015), *Pourquoi la psychanalyse est une science. Freud épistémologue* e Alfandary, I. (2021), *Science et fiction chez Freud. Quelle épistémologie pour la psychanalyse?*

¹⁴⁹ Tale decisione fu forse il frutto delle numerose critiche/correzioni che pervennero al filosofo francese dai colleghi (psicoanalisti e specialisti di psicoanalisi) a cui domandò un parere in merito alla sua presa di posizione (da Nassif e Roudinesco, in modo particolare).

¹⁵⁰ Althusser, L. (1994d), *La scoperta del dottor Freud*, p. 180.

¹⁵¹ *Ivi*, pp. 186-187.

pensiero di Freud, agli scritti di Freud e al materiale analitico». «Tuttavia – prosegue Althusser – anche Lacan ha proceduto *come se avesse acquisito un risultato scientifico indiscutibile*, in una forma teorica inventata da lui per questo risultato, e ha costantemente lavorato sulla base di quanto considerava come un'acquisizione teorica scientifica incontestabile, per ricavarne incessantemente nuove conclusioni teoriche. In verità sappiamo che le sue conclusioni teoriche sono solo filosofiche».¹⁵²

¹⁵² *Ivi*, pp. 187-188. «Mi sembra semplicemente che la filosofia di Lacan, che ha a lungo flirtato con Heidegger, se viene considerata nella sua portata più generale, aderisca alla fin fine meno allo strutturalismo, che è solo una sua variante, che al formalismo logico. È quanto penso di un'opera tutto sommato barocca, filosoficamente incerta, e che ha dovuto pagare *dal punto di vista filosofico* l'incertezza di Lacan nei confronti dell'oggetto che egli pretendeva di pensare per elaborare una teoria *scientifica* dell'inconscio» (p. 186). Se nella riflessione di Lacan a essere in gioco fosse questo, sarei del tutto d'accordo con Althusser nel rispedirla al mittente o, più radicalmente, nel denunciarne la pericolosità. Ho, tuttavia, cercato di dimostrare come essa non si sviluppi nel modo più assoluto in questa direzione. L'accusa di produrre una sutura filosofica è, anzi, probabilmente la più inappropriata nei confronti della riflessione dello psicoanalista francese, le cui prese di distanza dalla «filosofia da filosofi» – quella ossessionata dalle *Weltanschauung*, dalle teorie generali, dal «tutto-sapere», etc. –, per dirla proprio con Althusser, sono espresse chiaramente in vari luoghi della sua opera. Sul punto, si vedano Badiou, A. (2018), *Lacan. Il Seminario. L'antifilosofia 1994-1995* e Clemente, L. F. (2018), *Jacques Lacan e il buco del sapere. Psicoanalisi, scienza, ermeneutica*. Ad esse credo sia importante aggiungere un riferimento a tre «fotogrammi biografici» interpretabili, a mio avviso, in questi termini e, da questo punto di vista, estremamente indicativi (per quanto, ovviamente, lo possano essere materiali di questo tipo). Mi limito, pertanto, ad enunciarli. Il primo riguarda la famosa obiezione che Lacan rivolse indirettamente a Derrida nel 1966 in occasione della conferenza di Baltimora, commentando insieme a René Girard il suo intervento: «Sì, sì, è un bene, ma la differenza tra lui e me è che lui non ha a che fare con persone che soffrono». Il secondo si riferisce alle considerazioni che nello stesso anno, nel corso di un'intervista rilasciata a *Le Figaro Littéraire*, espresse in relazione alle analisi del sado-masochismo elaborate da Sartre ne *L'essere e il nulla*: «Ne *L'essere e il nulla*, egli traccia una fenomenologia della passione sadica straordinariamente seducente, tanto da riuscire a farci cogliere tutti i suoi meccanismi interni. Il problema, però, è che queste analisi, per quanto affascinanti, non sono esatte. Qualsiasi medico comune che abbia familiarità con i casi di sadismo sa che non accade nulla di quanto descritto da Sartre. Il testo di Sartre è brillante, le sue doti letterarie abbaglianti, la sua macchina funziona, è vero, ma in questo caso almeno non morde. Ed è questo l'importante, no? Non siamo filosofi, siamo clinici. Quante volte hanno sentito quello che dico ai miei studenti quella stessa mattina dalla bocca dei loro pazienti?». Cfr. Lapouge, G. (1966), *Sartre contre Lacan*, p. 4. L'ultimo episodio riguarda proprio il suo rapporto con Althusser ed è lo stesso filosofo francese a offrirne una testimonianza nelle pagi-

Contro questo riposizionamento della relazione Freud-Lacan, ciò che bisogna ribadire è, al contrario, da un lato, che il procedere di Freud è scientifico *proprio perché* è in perpetuo movimento e rimaneggiamento (qualità che Althusser – e io con lui – considera «aspetti straordinari» del pensiero di Freud, vive testimonianze del suo «spirito veramente scientifico», della sua «capacità critica» e del suo «antidogmatismo»), e non pensa mai di essere giunto a un risultato definitivo, «sul quale bast[erebbe] lavorare per produrre nuove conoscenze». Non c'è nessuna «*necessaria paradossalità*» – ma, piuttosto, fortissima coerenza – tra «un pensiero profondamente scientifico» e un'attitudine «prodigiosamente prudente [...], ma contemporaneamente multiforme, che non smette di dire la stessa cosa e di approfondirla, ma al tempo stesso la dice in maniera sempre nuova e sconcertante». ¹⁵³ Come quello di ogni scienziato, il procedere di Freud è dialettico, cosa che non era sfuggita a Lacan: «Questo insegnamento è rifiuto di ogni sistema. Palesa un pensiero in movimento, disponibile tuttavia al sistema poiché presenta necessariamente un aspetto dogmatico. Il pensiero di Freud è più di qualunque altro perennemente aperto alla revisione. È un errore ridurlo alle parole usate. Ogni nozione vi possiede una vita propria. È ciò che precisamente si chiama dialettica». ¹⁵⁴

Dall'altro – in questo risiede, a mio avviso, il suo «molto di più» –, quello di Lacan è stato un tentativo, a mio avviso riuscito, di fare i conti con la vera *attualità* – in senso bachelardiano – della scienza psicoanalitica (vale a dire, quella di Freud), con l'intenzione evidente di farla progredire a partire dall'individuazione dei suoi punti ciechi. Dunque, non solamente una messa in chiaro dell'opera freudiana, ma nemmeno un fraintendimento assoluto di essa. Piuttosto, una sua chiarificazione *orientata* alla dismissione della radicale ideologizzazione di cui era stata fatta

ne della sua autobiografia. Il contesto è quello dello «scontro» tra Lacan e Althusser circa la nota affermazione di Lacan «Una lettera arriva sempre a destinazione» a cui Althusser opponeva l'obiezione (materialista) «Capita che una lettera non arrivi a destinazione»: «Ma la questione si complicò con un giovane medico indiano che fece una breve analisi con Lacan e, alla fine, osò porgli la domanda seguente: “Lei dice che una lettera arriva sempre al suo destinatario. Althusser afferma il contrario: capita che una lettera non arrivi al suo destinatario. Che cosa pensa della sua tesi da lui ritenuta materialista?”. Lacan rifletté per dieci minuti buoni (dieci minuti, lui!) e rispose semplicemente: “Althusser non è un medico”». Cfr. Althusser, L. (1992), *L'avvenire dura a lungo*, pp. 196-197.

¹⁵³ Althusser, L. (1994d), pp.187-188.

¹⁵⁴ Lacan, J. (2014), p. 3. Circa il senso da attribuire alla qualificazione «dialettica», in relazione al procedere della scienza, che ad alcuni non potrà che apparire paradossale (e il senso di smarrimento non potrà che acuirsi se aggiungessi che intendo tale termine in senso propriamente hegeliano), mi permetto di rinviare, anche al fine di una chiarificazione maggiore di alcuni temi trattati all'interno di questo contributo, a Ferrari, M. (2023c), *L'imbarazzo di Lacan*. Ma si veda anche Cesaroni, P. (2020a).

oggetto (critica ideologica e chiarimento epistemologico, per dirla con Althusser), da un lato, e una presa in carico dei suoi problemi orientata all'istruzione di nuovi concetti in grado di fornire una spiegazione ad una serie di fenomeni rimasti inspiegati (evoluzione/progresso epistemico), dall'altro.

Anche l'opera di Lacan, come quella di Freud, si sviluppa dialetticamente, sebbene la sua esposizione sia infinitamente meno «chiara», il suo procedere più impetuoso e meno attento all'esplicitazione dei raccordi interni. È questo, sia detto per inciso, a rendere quanto mai urgente una lettura epistemologicamente orientata dei suoi testi (un'epistemologia dei concetti, nei termini in cui l'ho descritta nel paragrafo precedente),¹⁵⁵ da opporre alla ripetizione quasi-mantrica delle sue espressioni (l'inconscio è strutturato come un linguaggio, non c'è Altro dell'Altro, non c'è rapporto sessuale...) – così diffusa, purtroppo, tra molti lacaniani (o supposti tali) –, ridotte a formulette e sganciate dalla logica complessiva e dallo svolgimento all'interno del quale, solo, esse acquisiscono un senso.

Nel suo Seminario, la casualità apparente dei concetti di volta in volta chiamati in causa si retro-illumina, a una lettura attenta, rendendo evidente una rigorosa necessità interna. In uno sforzo di sintesi, evoluzioni e annodamenti inter-concettuali si mostrano nel loro spessore reale. Il primo ad essere consapevole di tutto ciò era lo stesso Lacan. Nella lezione inaugurale del *Seminario X*, dedicato al concetto di angoscia, per esempio, di fronte allo stupore di uno dei suoi uditori più affezionati che non si capacitava delle ragioni per cui egli avesse scelto, per quell'anno, di affrontare quell'argomento, afferma:

In quella sorpresa mi è [...] sembrato di ritrovare la traccia di una sorta di ingenuità mai estinta, la quale consiste nel credere che ogni anno io tiri fuori un argomento a casaccio, uno qualsiasi che mi sembri interessante per continuare a giocare con delle frottole. No. L'angoscia è precisamente il punto d'incontro dove vi attende tutto quello che è stato il mio discorso precedente. Vedrete come ora potranno articolarsi tra loro un certo numero di termini che forse, sino a oggi, non vi sono sembrati sufficientemente collegati. Vedrete come, per il fatto di annodarsi più strettamente sul terreno dell'angoscia, ognuno di essi prenderà ancor meglio il proprio posto.¹⁵⁶

¹⁵⁵ A titolo di esempio personale, mi permetto di rinviare a Ferrari, M. (2023d), *Le stravaganze del significante*. Per quanto concerne l'orizzonte scientifico lacaniano, gli esempi più luminosi di tale modo di procedere – forse non sempre del tutto consapevole – sono rappresentati, a mio avviso, da gran parte lavoro esegetico compiuto da Miller, in Francia, e Alex Pagliardini, in Italia. Cfr. almeno, rispettivamente, Miller, J.-A., Di Ciaccia, A. (2018), *L'Uno-tutto-solo* e Pagliardini, A. (2016), *Il sintomo di Lacan* e, per quanto concerne l'oggetto specifico del *Seminario XIX*, (2022), ... o peggio. *Frequentare il Seminario XIX di Jacques Lacan*.

¹⁵⁶ Lacan, J. (2007b), *Il seminario. Libro X. L'angoscia (1962-1963)*, p. 5.

Sul terreno dell'angoscia, da un lato, tutta una serie di questioni tracciate in precedenza trovano precisamente – quasi *necessariamente*, sembra dire, tra le righe, Lacan – un senso più compiuto (il proprio posto), dall'altro, cosa meno evidente in questa affermazione ma massimamente nel resto del seminario, sul medesimo terreno si gioca il confronto di Lacan tanto con la matrice freudiana del concetto di angoscia, quanto con le declinazioni che lui stesso aveva attribuito a quest'ultimo (lavorandolo, torcendolo, ampliandolo, deformandolo...) prima di questo seminario.¹⁵⁷

Ora, sulla scorta di ciò, bisogna aggiungere che è a causa di questa stessa andatura – per delle ragioni strutturali, dunque, e non di altro tipo –, che, come sarà capitato di notare a chiunque ne abbia letto più di uno, alcuni seminari di Lacan appaiono più coerenti di altri, tanto per quanto concerne l'esposizione, tanto per quanto concerne i contenuti. Laddove lo sforzo di ri-costruzione concettuale è più radicale, è possibile che la chiarezza espositiva venga momentaneamente meno, cedendo il passo a una serie di escursioni – talvolta apparentemente del tutto superflue – il cui senso complessivo può non risultarci immediatamente comprensibile. In questo senso, alcuni seminari assomigliano a dei veri e propri cantieri in cui il carattere dinamico – genetico, processuale – della *formazione* dei concetti si mostra nel modo più evidente. Spesso, per ragioni ancora una volta strutturali, tali seminari sono seguiti da altri – seminari o scritti – in cui, al contrario, Lacan fa il punto riguardo a questo e/o quel concetto e lo mette alla prova. Dell'«evoluzione storica della psicoanalisi, o quel che viene chiamato così»,¹⁵⁸ della teoria, della clinica. Si tratta di una strategia rilevabile sin dagli esordi del Seminario, ben sintetizzata dallo stesso Lacan, nella lezione inaugurale del *Seminario III*, dedicato alle psicosi: «Partiremo dalla dottrina freudiana per valutare ciò che essa apporta in tale materia, ma non mancheremo di introdurre le nozioni che abbiamo elaborato nel corso degli anni precedenti e di trattare tutti i problemi che le psicosi ci pongono oggi».¹⁵⁹

Fedele a queste premesse, contrariamente a quanto sostiene vasta parte della letteratura critica esistente, sono propenso, come già accennato, a considerare *per queste ragioni*, e non per altre, l'ultima fase della riflessione di Lacan meno facilmente inquadrabile delle precedenti. Al suo interno lo sforzo di (ri-)concettualizzazione tanto dei concetti freudiani e delle loro *impasse*, quanto dei concetti da lui stesso messi in campo nei seminari degli anni Cinquanta e Sessanta è massima. Se, da un lato, questo significa che, ancora una volta contrariamente all'opinione *mainstream*, essi non segnalano, perlomeno a mio avviso, una rottura dello psicoanalista francese rispetto al piano della produzione di concetti – e quindi della scienza – per come l'abbiamo descritta fino a questo momento, bensì il suo contrario, dall'altro, proprio

¹⁵⁷ Sul tema, cfr. Pagliardini, A. (2016b), *Sull'angoscia*.

¹⁵⁸ Lacan, J. (2007a), *Il seminario. Libro IV. La relazione oggettuale (1956-1957)*, p. 5.

¹⁵⁹ Lacan, J. (2010), p. 5.

a causa della loro complessità, essi richiederanno uno sforzo di chiarificazione altrettanto imponente, proprio perché meno presente a quest'altezza della riflessione dello psicoanalista francese. La qual cosa implicherà una rigorosa definizione dei concetti messi in campo; un tracciamento della loro genesi; un rilevamento dei «vecchi» concetti che, a partire dalla messa in campo di questi ultimi, risultano ampliati, deformati, torti, trasformati o, talvolta, perfino prescritti; un'opera di visibilizzazione delle loro potenziali *impasse*. Ecco cosa dovrebbe significare, a nostro avviso, tra le altre cose, *fare come Lacan, non imitarlo*.

È seguendo tale direttiva che dovrebbe svilupparsi, a mio avviso, anche un'epistemologia dei concetti psicoanalitici, ancora poco diffusa, purtroppo, nell'alveo della «filosofia della psicoanalisi» contemporanea. Sulla scorta di quanto ho cercato di mostrare, il fatto di occuparsi prevalentemente di Freud e Lacan non riposerà, per essa, su un ordine di ragioni accidentali. Per delle ragioni piuttosto strutturali, al contrario, come aveva perfettamente intuito Althusser, infatti, «[s]olo lo studio serio di Freud e Lacan, che ciascuno può intraprendere, [potrà dare] l'esatta misura di questi concetti, e permetterà di definire i problemi rimasti irrisolti in una riflessione teorica già ricca di risultati e premesse».¹⁶⁰

3. Lo spettro dello sperimentalismo

Nel paragrafo precedente, grazie ad Althusser, ci è stato possibile dare un nome a quell'empirismo ingenuo che, sin dall'inizio, abbiamo individuato come uno degli ostacoli più imponenti su cui continua ad inciampare molta della psicoanalisi contemporanea. Un'ideologia empirista che, ancora oggi, rappresenta «il maggiore ostacolo [...] quando si vuole accedere alla teoria».¹⁶¹

Nel medesimo testo da cui ho estratto questa espressione – una delle lettere di Althusser al suo analista, Diatkine –, il filosofo francese sembra opporre a questo empirismo ideologico, quello che chiama *empirismo scientifico* e che considera, al contrario, un elemento fondamentale del procedere di ogni pratica scientifica, psicoanalisi compresa. Malgrado – come vedremo, sintomaticamente – Althusser non si soffermi molto su tale espressione, la mia impressione è che, dato il contesto, tale categoria rinvii alla questione – a tal punto dibattuta e contemporaneamente rimossa in psicoanalisi da costituire un vero e proprio *spettro* – della verifica sperimentale.

È su questo punto che il lavoro di Baldini e della SPF mi sembra essere in grado di offrire gli spunti più rilevanti ed è su esso, pertanto, che vorrei concludere. Sono convinto, infatti, che quest'ultimo disegni le coordinate di una questione fondamentale su cui un'epistemologia dei concetti psicoanalitici non può esimersi dall'interrogarsi.

¹⁶⁰ Althusser, L. (1994a), p. 17.

¹⁶¹ Althusser, L. (1994b), p. 69.

Nella prospettiva tratteggiata dalla tradizione epistemologica francese a cui ho fatto più volte riferimento, la questione della verifica sperimentale – e di quello che, sulla scorta di Bachelard, anziché empirismo scientifico, preferisco chiamare *sperimentalismo*, dal momento che, per delle ragioni che a questo punto dovrebbero essere chiare, la scienza ha a che fare con l'empirico in un senso «costruttivo» che nulla ha a che vedere con delle posizioni di tipo empirista – è assolutamente centrale. Se bisognasse estrarre dalla nozione per altri versi ideologica di «scienza *moderna*» un elemento di reale rottura rispetto alla cosiddetta «episteme *antica*», esso andrebbe sicuramente rilevato nella necessità, da parte di ogni pratica scientifica, di disporre di un metodo di controllo sperimentale a cui sottoporre la validità delle proprie teorie.¹⁶² Nella verifica sperimentale, ogni scienza ritrova il banco di prova della tenuta dei propri concetti. Un esperimento che fornisce un risultato inatteso, in questo senso, non coincide con un'amplificazione della conoscenza – come vorrebbe una qualsiasi prospettiva verificazionista/induttivista che ambisce a ridurre la scienza a uno «studio realistico del fenomeno»¹⁶³ –, ma segnala piuttosto un punto d'inciampo, uno strappo che per essere ricomposto necessita dell'istruzione di una nuova teoria o di un nuovo concetto: «[p]er inglobare nuove prove sperimentali, occorrerà allora *deformare* i concetti primitivi, studiare le condizioni di applicazione di tali concetti e soprattutto incorporare *le condizioni di applicazione di un concetto nel senso stesso del concetto*».¹⁶⁴

Ho definito sintomatica l'assenza di una riflessione approfondita, da parte di Althusser, riguardo all'espressione «empirismo scientifico». Essa è, a mio avviso, a maggior ragione sintomatica se la si mette a confronto con la sbrigatività con cui il filosofo francese, in vari luoghi della sua riflessione, tratta la questione dello sperimentalismo in psicoanalisi.

Procediamo con ordine.

Ciò che preoccupa il filosofo francese – comprensibilmente: non sto certo negando la centralità di questo punto che, anzi, ho più volte ribadito nel corso di questo contributo – è innanzitutto lo spettro di una teoria ridotta a «semplice trasposizione metodologica della pratica (la cura)».¹⁶⁵ Si tratta dell'abbaglio empirista su cui ristagna gran parte della psicoanalisi contemporanea a cui ho fatto più volte riferimento. La cosa curiosa – su cui ho già espresso il mio disaccordo – è che Althusser intraveda proprio all'altezza della riflessione di Freud questo genere di rischio, rispetto al quale proprio Lacan avrebbe consentito di compiere un deciso passo in avanti. Non solo perché egli avrebbe dotato la psicoanalisi

¹⁶² Sull'ideologicità delle nozioni di «scienza moderna» ed «episteme antica» – che riprendo da Milner, J.-C. (2019), *L'opera chiara. Lacan, la scienza, la filosofia* –, mi permetto di rinviare nuovamente a Bardin, A., Ferrari, M. (2023).

¹⁶³ Bachelard, G. (1998), p. 55.

¹⁶⁴ Bachelard, G. (1995), p. 70.

¹⁶⁵ Althusser, L. (1994a), p. 20.

di una teoria – *regionale* – scientifica dell'inconscio, ma perché – anche se non del tutto –, avrebbe consentito di definire quest'ultima in rapporto a una teoria *generale* (meglio di quanto aveva fatto Freud), vale a dire una teoria che avrebbe permesso alla psicoanalisi di definire il proprio oggetto teorico per differenziazione rispetto ad altri oggetti teorici (quello della fisica, quello della biologia, quello della linguistica, etc.). È proprio il fatto di non disporre di questa teoria, secondo Althusser, a rendere la psicoanalisi incapace «*di fornire la prova oggettiva della sua scientificità, ossia [...] di definire (o di inquadrare) differenzialmente il proprio oggetto teorico nel campo dell'oggettività teorica (campo costituito dalle relazioni differenziali tra i differenti oggetti teorici esistenti)*».¹⁶⁶

A prima vista tutto sembrerebbe giocare nei confini di una prestazione teorica *senza pratica*. E, tuttavia, i problemi che si pone Althusser sono con ogni evidenza dell'ordine della pratica: «*le psicosi possono essere di competenza della tecnica psicoanalitica, in che modo curare gli psicotici, etc.? [...] che rapporto esiste, praticamente e tecnicamente, tra la cura analitica e le psicoterapie, tra l'analisi e la medicina psicosomatica, etc.?*».¹⁶⁷ Il punto è che, secondo il filosofo francese, è impossibile produrre una fondazione rigorosa della pratica limitandosi a praticarla. A tale impossibilità non possono supplire né l'analisi didattica, né i testi teorici in cui gli psicoanalisti tentano di pensare la specificità della situazione analitica: «*[...] il fatto è che sia l'esposizione aneddótica (il racconto della storia degli psicoanalisti) che i tentativi di espressione teorica della necessità di questo passaggio attraverso l'esperienza concreta di questa pratica irriducibile che è la cura, pervengono ad un paradosso assolutamente stupefacente: non hanno mai convinto nessuno*».¹⁶⁸

Solo una *teoria della psicoanalisi* – non una teoria della cura, né una teorizzazione della pratica analitica – è in grado di farlo. «Freud ha detto e ripetuto

¹⁶⁶ Althusser, L. (1994c), p. 110. La questione del rapporto tra teorie regionali e teorie generali all'interno della riflessione di Althusser è complessa e, a mio avviso, non sempre del tutto chiara nemmeno all'autore stesso. Per quanto ci riguarda, è, tuttavia, utile a mostrare come l'utilizzo, da parte di Lacan, di concetti appartenenti a domini epistemici differenti da quello psicoanalitico non produca una saturazione di quest'ultimo, nella misura in cui avviene *contemporaneamente* per identità e differenziazione. Altrove, ho provato a mostrare come il ricorso di Lacan ad altre discipline scientifiche avvenga tramite il forzamento di un problema (o di una situazione di indecidibilità) orientato alla produzione di concetti autenticamente psicoanalitici e non sia, pertanto, leggibile in termini analogici o meramente metaforici (entrambe – analogia e metafora – fonti di potenziali saturazioni). Sul punto, mi permetto di rinviare a Ferrari, M. (forthcoming) e, per quanto concerne il caso specifico della teoria degli insiemi, a Ferrari, M. (2023d), pp. 148-163.

¹⁶⁷ Althusser, L. (1994c), p. 109.

¹⁶⁸ Althusser, L. (2014), p. 40.

– scrive Althusser – che una pratica e una tecnica, anche se feconde, possono essere definite scientifiche soltanto se una teoria gliene dà il diritto, non tramite una semplice affermazione, ma attraverso una fondazione rigorosa». Proprio la critica che rivolge al padre della psicoanalisi è, allora, a questo proposito, indicativa.

In altri termini – si chiede il filosofo francese –, in esso la teoria è veramente teoria in senso scientifico? Non è al contrario una semplice trasposizione metodologica della pratica (la cura)? Da qui l'idea, ammessa molto frequentemente, che sotto le sue vesti teoriche (dovute a una pretesa rispettabile, ma vana, dello stesso Freud) la psicoanalisi rimarrebbe una semplice pratica che a volte, ma non sempre, dà dei risultati; semplice pratica prolungata in tecnica (regole del metodo analitico), ma *senza teoria*, per lo meno senza una vera teoria: la presunta teoria sarebbe costituita soltanto da concetti tecnici ciechi, nei quali essa riflette le regole della propria pratica. Semplice pratica senza teoria... forse semplicemente *magia*?¹⁶⁹

Ora, data anche l'impostazione dei termini della questione, mi sembra poco credibile che un allievo di Bachelard, per giunta filosofo materialista, come Althusser, potesse pensare che la fondazione rigorosa di una teoria potesse non passare attraverso lo sperimentalismo. La mia impressione è che, piuttosto, per quanto concerne la psicoanalisi, egli lo avesse dato per scontato, commettendo in questo senso un errore fatale. Insomma, è vero, ribadiamolo – ed è vero soprattutto per la scienza contemporanea, per la quale l'esperienza si dà sempre e solo a partire da un corpo teorico che progetta e realizza l'esperienza medesima –, che l'esperienza è una sperimentazione (un esperimento) e la sperimentazione (l'esperimento) è la realizzazione di una teoria, un processo pensato e praticato da questa. È ugualmente vero, sulla scorta di ciò, che la verifica sperimentale non può essere pensata, come sembrerebbe invitare a fare, talora, Popper, nei termini di una confutazione (o meno) *diretta* di una teoria da parte dell'esperienza.¹⁷⁰ Piuttosto, è solo all'interno di un movimento interamente teorico, perché anche il suo momento «empirico» (sperimentale e, nei casi più fortunati, anche strumentale) è posto dalla teoria e sta soltanto dentro di essa, che il processo di sperimentazione (quello in cui la teoria «va verso» il reale) della teoria può essere effettivamente pensato. E, tuttavia, tutto questo non può certo esimere la teoria dallo sviluppare un metodo di controllo singolare (non importato dall'esterno) e rigoroso (che non si limiti a reputare sufficiente il *fatto* che di una teoria *si faccia*, appunto, esperienza) dei termini della sperimentazione dei propri concetti.

«Che cos'è la cura analitica? – si domanda Althusser ne *La scoperta del dottor Freud* – Si può considerare la cura come una situazione sperimentale

¹⁶⁹ Althusser, L. (1994a), pp. 21 e 20.

¹⁷⁰ Cfr. Popper, K. (1970), *Logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza*, pp. 12-13.

particolarmente adatta alla produzione, al controllo e alla trasformazione degli effetti dell'inconscio. Il fatto che sia relativamente artificiale (vedremo a quali regole fosse sottomessa) non la distingue da altri montaggi sperimentali delle scienze sperimentali conosciute». ¹⁷¹

Chiediamoci, tuttavia: tali regole (di reclutamento degli analizzati, finanziarie, riguardanti l'impegno da parte dell'analizzato e il controimpegno dell'analista e il rifiuto di quest'ultimo a comportarsi come un medico, riguardanti la durata, la direzione e la fine della cura...) sono sufficienti a definire un metodo di controllo? O, più ampiamente, lo è quello che Althusser definisce «metodo», ma fa emblematicamente coincidere con la «tecnica» della psicoanalisi?

Sono questi i punti che, a mio avviso, il lavoro di Baldini e della SPF consentono di incidere con grande proficuità, riportando al centro del dibattito psicoanalitico una questione a lungo o oscurata, o presa in carico da una risposta sanitaria figlia dell'equazione psicoanalisi = medicina, a sua volta figlia, a mio avviso, della saturazione biologica a cui ho più volte fatto riferimento, oppure risolta forzatamente mediante l'imposizione alla psicoanalisi di un metodo generale prelevato altrove e supposto essere scientifico. ¹⁷²

Più che riprendere la dimostrazione di Baldini riguardo al contenuto del metodo psicoanalitico freudiano (vale a dire un metodo ricavato dalla riflessione freudiana attraverso uno sforzo notevole di ricostruzione), ¹⁷³ in questo contesto, vorrei piuttosto estrarre dalle sue premesse tre nuclei fondamentali che dovrebbero, a mio avviso, orientare la riflessione epistemica in psicoanalisi su questo tema.

i) Innanzitutto, la distinzione tra *metodo e tecnica*, che, giustamente, Baldini sostiene essere stata rimossa tra gli addetti ai lavori: «[...] *la tecnica non è il metodo*: la tecnica consiste nel fare questo piuttosto che quello, il metodo è *la ragione per cui* occorre fare questo piuttosto che quello. Esso si costruisce in funzione del suo scopo che non è quello di raccogliere fatti generici, bensì *fatti che abbiano valore di prova*. In altri termini il metodo serve a controllare che le ipotesi teoriche siano empiricamente fondate». ¹⁷⁴

ii) Poi, il fatto che, in psicoanalisi, a differenza di quanto avviene in medicina (cosa che rende, pertanto, impossibile pensare la prima in termini sanitari, per una questione che, prima di ogni altra cosa, è di ordine epistemologico),

¹⁷¹ Althusser, L. (1994d), p. 180.

¹⁷² Come emblematico di quest'ultimo atteggiamento – indubbiamente il più diffuso –, si assumano i risultati del convegno di New York del 1958 su psicoanalisi e metodo scientifico. Cfr. Hook, S. (1967), *Psicoanalisi e metodo scientifico. Tredici interventi*. Per una disamina critica approfondita, si veda Palombi, F. (2002), pp. 58-90.

¹⁷³ Cfr. Baldini, F. (2020), *Nuove considerazioni sul metodo psicanalitico freudiano e in generale sull'architettura empirico-relazionale della metapsicologia*.

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 10. Sul punto, cfr. anche Salvador, L. (2019), *Tecnica e metodo nella psicoanalisi freudiana alla luce del Modulo Epistemico Standard*.

dove il momento conoscitivo è extraclinico, quindi esterno e preliminare al momento terapeutico, il protocollo sperimentale è *intraclinico*, il che significa che il momento sperimentale coincide con quello terapeutico. Come sosteneva chiaramente Freud, infatti, «nella psicoanalisi è esistito fin dall'inizio un legame molto stretto fra terapia e ricerca [...]. Il nostro procedimento analitico è l'unico a conservare gelosamente questa preziosa coincidenza».¹⁷⁵

iii) Infine, il fatto che, contrariamente a quanto si potrebbe pensare avendo in mente una cattiva declinazione del rapporto teoria-prassi, la centralità attribuita al metodo è piuttosto una conseguenza dell'impossibilità di trovare una soluzione di ordine semplicemente *formale* (logico, normativo...) al problema della direzione della cura (*desideratum*, destinato strutturalmente al fallimento, di gran parte delle psicologie e delle psicoterapie contemporanee). «Non è attenendosi a delle regole ortodosse che si può garantire di praticare *effettivamente* la psicanalisi, così come non può farlo una lunga analisi personale o la cura di un supervisore esterno, bensì solo lo sviluppo di una effettiva metodologia di controllo [...]. È solo lo sviluppo di una tale metodologia che può consentire l'azione di tecnica e teoria, nonché lo sviluppo di un modello adeguato dell'efficacia clinica».¹⁷⁶

Tre nuclei da cui è possibile, a mio avviso, derivare il seguente corollario: contrariamente a quanto potrebbe fare pensare una declinazione ideologica – generalista e riduzionista – del termine «metodo» (sulla quale mi sono soffermato nel primo paragrafo), la necessità di un «metodo di controllo» non si scontra con il-, ma, piuttosto, è una conseguenza del- (e, dunque, va di pari passo con il-) fatto che la psicoanalisi sia, come sosteneva Lacan, una «scienza del particolare»¹⁷⁷ e che, come sosteneva Freud, «in psicologia non ci si occupa sempre, come in fisica, di cose che possono destare soltanto un freddo interesse scientifico».¹⁷⁸ Il metodo *non può* consistere in una serie di precetti (magari astratti, poiché a loro volta figli di un supposto «metodo generale») – regole relative al *setting*, istruzioni per una direzione «corretta» della cura, etc. – definiti a priori e destinati a una mera applicazione meccanica. Esso non dice nulla riguardo a cosa fare in questo o quel caso, ma determina piuttosto le condizioni per cui tale fare possa costituire effettivamente un fare, ossia produca degli effetti reali. *Non può* garantire la «buona» riuscita di un'analisi, ma *deve* garantire il fatto che un'analisi

¹⁷⁵ Freud, S., *Il problema dell'analisi condotta da non medici. Conversazione con un interlocutore imparziale* (1926), p. 422.

¹⁷⁶ Salvador, L. (2019), p. 152.

¹⁷⁷ Cfr. Lacan, J. (2002b), *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi*, p. 254: «Affermare infatti sia della psicoanalisi che della storia che in quanto scienze sono scienze del particolare, non vuol dire che i fatti con i quali hanno a che fare siano puramente accidentali, se non fittizi, e che il loro valore ultimo si riduca all'aspetto bruto del trauma».

¹⁷⁸ Freud, S., *Compendio di psicoanalisi* (1938), p. 624.

sia effettivamente un'analisi e non qualcos'altro. Nel caso della psicoanalisi esso è al contempo lo *strumento* (in un senso quasi-aristotelico di ὄργανον) attraverso cui la teoria orienta la prassi – i concetti della psicoanalisi orientano la tecnica della psicoanalisi e il lavoro dell'analista, senza saturarne lo spazio singolare dell'esercizio particolare – e la prassi orienta la teoria – il metodo è ciò che pone le condizioni per determinare sperimentalmente la tenuta o meno di questo o quel concetto.¹⁷⁹

Tali sono le ragioni per cui un'interrogazione – che è sempre una re-interrogazione costante, nella misura in cui, come lo studio della storia delle scienze ci ha mostrato, nessun metodo è eterno o esente da modifiche, rettificazioni, mutamenti – ben orientata del metodo dovrebbe costituire un elemento essenziale di qualsiasi riflessione epistemica sulla psicoanalisi.

Su questo versante, è bene ammetterlo, Lacan e i lacaniani non sono esenti da colpe. Come Baldini non manca di rilevare, per molti versi correttamente, Lacan non si è mai occupato dell'aspetto sperimentale della teoria psicoanalitica, o, perlomeno, non in maniera ordinata e consistente. Le torsioni, gli ampliamenti e le rettificazioni apportate da Lacan ad alcuni concetti freudiani sono figlie di un lavoro che si esercita contemporaneamente a partire dai punti ciechi della teoria (procede in questo senso, a mio avviso, la de-saturazione della teoria freudiana dai residui fiscalisti e vitalisti – energetismo e sostanzialismo – già rilevabile in un breve scritto del 1936, intitolato *Aldilà del «principio di realtà»*¹⁸⁰) e da ciò che,

¹⁷⁹ Non è questo il luogo per approfondire la questione, ma mi sembra utile segnalare come, proprio su questo punto, l'analogia tra psicoanalisi e politica potrebbe essere fatta agire in maniera incredibilmente produttiva, a patto, ovviamente, di non risolverla in un'identità, volendo ricercare nella sfera dell'agire politico qualcosa di equiparabile a un momento terapeutico. Sul punto, cfr. Cesaroni, P. (2020b), *Lo statuto epistemico dei concetti politici*, pp. 266-270.

¹⁸⁰ Cfr. Lacan, J. (2002a), *Aldilà del «principio di realtà»*. Il senso da attribuire a tale operazione è chiarito da Lacan in maniera particolarmente proficua in una conferenza pronunciata a Nizza nel 1974 e divenuta nota con il titolo di *Il fenomeno lacaniano*. Cfr., a titolo di esempio, Lacan, J. (1998), *Il fenomeno lacaniano*, p. 23: «Certo, capita a Freud di entificare, per così dire. Egli fa “essere” qualcosa che sarebbe ciò di cui parlavo poc'anzi sotto il nome di natura, agganciando vari tipi di bandierine a quel che si supporta tramite un corpo, parlando della pulsione come di un qualcosa che deve essere e che è legato a configurazioni molto precise in questo corpo, precisamente a quattro orifici che giocano un ruolo patente e notorio. Ma anche nel momento in cui Freud entifica, egli è chiaro, soprattutto se si fa riferimento a quel che ha scritto precedentemente sulla pulsione e cioè che la pulsione non è una sostanza ma un vettore. Essa è un segno matematico di qualcosa che si tratta di giustificare. Per dirla con precisione, la pulsione è quel che, a livello delle equazioni dette vettoriali, viene specificato con il nome di scalare. Questo è assolutamente chiaro». Sulla questione dell'energetica, cfr. anche pp. 13-14.

a detta dello psicoanalista francese, si mostrava quotidianamente nell'esperienza della clinica. È evidente, tuttavia, che senza un'approfondita riflessione sul metodo, questa seconda parte della sua affermazione rischia di andare incontro a un ulteriore ostacolo, quello di una chiarezza attribuita senza fondamento all'evidenza del dato clinico.

La mia impressione è che, come nel caso di Althusser, alla questione del metodo, Lacan prima e i lacaniani poi, abbiano girato spesso attorno (elaborando importanti riflessioni sul tipo di efficacia della psicoanalisi, sulla sua irriducibilità ad ogni forma di psicoterapia, sulla direzione della cura, sul rapporto tra clinica e teoria, sulla coerenza tra la prima e la seconda, sul fine e sulla fine dell'analisi, etc.), senza mai essere in grado, tuttavia, di trattarla compiutamente – ovverosia di produrne una compiuta elaborazione teorica –, per una serie di ragioni che sarebbe opportuno ricostruire.

Propongo di interpretare, forse un po' infedelmente, in questo senso, l'affermazione di Badiou secondo cui Lacan non avrebbe mai scritto: *che fare?*

Lo dico perché diverse volte egli si paragona a Lenin. Dice di stare a Lenin come Freud sta a Marx. Vedo bene come Lacan ha scritto tutto il resto dell'opera di Lenin. Egli ha scritto, per esempio: *L'imperialismo di Chicago, fase suprema della perversione della psicoanalisi, Stato* [vale a dire, il simbolico] *e Rivoluzione* [il reale]. Ha scritto sull'ideologia, e cioè sull'immaginario. Ha scritto: *Quale tipo di organizzazione occorre?* Ha scritto anche: *La crisi è matura*; era il pensiero di Lenin nel settembre del 1917: bisogna dissolvere, il partito è una porcheria. Ha scritto tutto questo, ma non: *Che fare?* I suoi discepoli lo sapevano bene, poiché non sapevano che fare. Sapevano organizzarsi, sapevano leggere, sapevano studiare, probabilmente sapevano anche analizzare, evidentemente – non sto accusando gli analisti – sapevano tutto questo. Ma, che fare?, in senso lacaniano questo non lo sa nessuno. Sotto il lacanismo, e dopo il lacanismo, vi è, in realtà, un mistero della cura, noto a tutti. Ciascuno nel suo cantuccio si arrangia come può: un po' di seduta breve, un po' di seduta lunga, un po' di Freud. Ma che fare? Voglio dire: che fare d'altro? Già, che fare d'altro?, perché “fare” vuol sempre dire questo: che fare d'altro? Questa sarebbe dovuta diventare, in una disposizione antifilosofica, la questione centrale di Lacan.¹⁸¹

Certo, al filosofo francese si potrebbe obiettare che (più di) qualcosa riguardo al *che fare?* Lacan lo abbia scritto – *Varianti della cura-tipo, La cosa freudiana, La direzione della cura, Proposta del 9 ottobre 1967 sullo psicoanalista della Scuola*, etc. Allo stesso modo, gli si potrebbe obiettare, che, in una maniera certo differente dal feticismo che ha portato molti postfreudiani a progettare manuali su manuali di tecnica psicoanalitica, esistono ottime riflessioni di lacaniani sulla tecnica della psicoanalisi.¹⁸² Sulla direzione della cura, sulla posizione dell'analista,

¹⁸¹ Badiou, A. (2018), pp. 164-165.

¹⁸² Per quanto riguarda il contesto italiano, cfr., a titolo esemplificativo, Recalcati,

sugli «strumenti» dell'analisi, etc.¹⁸³ Tutto vero. Sono, d'altronde, le stesse obiezioni che Badiou si vede rivolgere dall'uditorio del suo seminario: *e il taglio? e l'interpretazione? e l'analista-santo?* Così facendo, tuttavia, non si coglierebbe il punto della questione. Dicendo che Lacan non ha mai detto *che fare?*, a mio avviso, Badiou sta dicendo, sebbene in termini differenti, che Lacan non si è mai posto il problema del metodo (e, di conseguenza, della verifica sperimentale). «Dal mio punto di vista – scrive sempre Badiou e chi parla sottoscrive pienamente tale affermazione –, oggettivamente è una debolezza irriducibile di Lacan. È sicuro. E in particolare rispetto al suo destino organizzato. Perché non c'è, nell'ordine del pensabile, qualcosa come una conduzione lacaniana della cura».¹⁸⁴

Una risposta riguardo al perché Lacan non abbia mai detto *che fare?*, il filosofo francese ce l'ha. Si tratta dell'irriducibilità dell'atto – nel caso di Lacan dell'atto analitico – che caratterizza ogni postura propriamente antifilosofica:

[I]a sensazione che provo e che completerebbe l'analisi dell'antifilosofia è la seguente: l'antifilosofia si sostiene sempre sulla proclamazione dell'irriducibilità dell'atto, e, in nome dell'atto, stigmatizza la filosofia nella sua pretesa fondatrice a dispensare ovunque la colla del senso. Ebbene, ho la sensazione che tutto questo si accompagni sempre a una relativa indeterminazione, nel pensiero, del luogo dell'atto. E questo, per una ragione fondamentale, che è la convinzione, in tutti gli antifilosofi, che se si procede nella determinazione teorica del luogo dell'atto, si finisce per ritornare alla filosofia.¹⁸⁵

Accantoniamo la questione dell'antifilosofia – che, in questo contesto, ci interessa solo fino a un certo punto¹⁸⁶ –, e anche la centralità attribuita dal filosofo francese all'atto analitico – che, probabilmente, ci potrebbe interessare maggiormente, ma che dobbiamo lasciare da parte¹⁸⁷ –, e proviamo a generalizzare la sua tesi. La mia

M. (2017), *La pratica del colloquio clinico. Una prospettiva lacaniana*; Tognassi, F. (2018), *La spinta trasformativa. Riflessioni sulla tecnica psicoanalitica*.

¹⁸³ Tra i testi a mio avviso più rilevanti, cfr. Pagliardini, A. (2020a), *Lacan al presente. Per una clinica del reale*.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 165.

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ Per un inquadramento teorico-bibliografico della questione, tanto nella produzione di Badiou, quanto nella letteratura scientifica che si è occupata di tale snodo, mi permetto di rinviare a Cesaroni, P., Ferrari, M., Minozzi, G. (2018), *Il desiderio della filosofia* (in particolare, pp. 16-17, n. 9).

¹⁸⁷ Sul punto, si veda anche Badiou, A. (2010b), *Formules de «L'Étourdit»* e, più recentemente, Badiou, A. (2023), *Quelques notes sur l'acte psychanalytique*. È bene sottolineare, tuttavia, come la questione dell'irriducibilità dell'atto analitico non vada di pari passo, in Lacan, con la sua impossibilità di concettualizzarlo. Esiste un *conce-to* di atto analitico, su cui lo psicoanalista francese è tornato in vari luoghi della sua

impressione è che Lacan abbia sempre opposto una resistenza alla questione del metodo a causa della deformazione ideologica che proiettava su di esso.¹⁸⁸ Costruire un metodo avrebbe significato, contrariamente all'invito di Freud e in continuità con i postfreudiani, «standardizzare» la tecnica della psicoanalisi¹⁸⁹ e cedere alla sua riduzione a materiale da insegnamento.¹⁹⁰ E tuttavia, come abbiamo visto, costruire un metodo significa procedere esattamente nella direzione contraria. Il metodo è, al contempo, qualcosa di differente dalla tecnica – la cui eventuale «standardizzazione», pertanto, andrebbe considerata secondo tutt'altri termini – e da un insieme di precetti normativi e logico-formali da applicare meccanicamente. Se volessimo impiegare delle categorie care alla tradizione filosofica, dovremmo dire che esso determina le condizioni trascendentali (Kant, per certi versi, e Fichte) o speculative (Hegel) per l'esercizio della tecnica e che solamente la confusione tra questi due piani – il continuo rimpallo tra empirico e trascendentale che, secondo il Foucault de *Le parole e le cose*, caratterizza la moderna analitica della finitudine e il circolo antropologico del quale essa è la diretta conseguenza – schiude le porte all'abbaglio formalista (sempre Kant, per altri versi).¹⁹¹

Proprio su questo versante la provocazione badiouiana centra, a mio avviso, il punto.

produzione e che non ha cessato di essere interrogato da gran parte della letteratura lacaniana esistente, soprattutto in relazione alla questione del fine e della fine di un'analisi. Sul punto, cfr. Pagliardini, A. (2016d), *Sulla fine di un'analisi* e Pagliardini, A. (2020a), pp. 355-489.

¹⁸⁸ La stessa cosa accade, in alcuni luoghi della sua riflessione, in relazione alla questione della scienza e del concetto. Egli rischia di confondere – o perlomeno questa è la mia impressione – ciò che pertiene alla «vera» scienza con quanto accade nei suoi rovesci ideologici «scientisti». È la ragione per cui, a mio avviso, soprattutto nell'ultima fase della sua riflessione, egli fa così fatica a definire la psicoanalisi una scienza e mette costantemente in discussione la forma del concetto quale strumento di apprensione del reale. Cfr. Lacan, J. (1975), *Le Séminaire. Livre XXII*, p. 18: «Il concetto non è estraneo a questo annuncio, a questa prefigurazione di un organo che non è ancora assunto nella sua consistenza, ma piuttosto come appendice [Lacan si sta riferendo al fallo, al quale accosta, analogicamente, la natura del concetto *N.d.A.*]. Anche la scimmia si masturba, ed è in questo che assomiglia all'uomo. Nel concetto, c'è sempre qualcosa dell'ordine della scimmiettatura».

¹⁸⁹ Cfr. Freud, S., OSF, Vol. VII, *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi* (1913-1914), p. 333: «La straordinaria diversità delle costellazioni psichiche di cui siamo costretti a tener conto, la plasticità di tutti i processi psichici e la quantità dei fattori che si rivelano di volta in volta determinati, sono tutti elementi che si oppongono a una standardizzazione della tecnica [...]».

¹⁹⁰ Cfr. Lacan, J. (2013c), *Allocuzione sull'insegnamento*, p. 299: «È l'atto a salvarmi dall'insegnamento [...]».

¹⁹¹ Cfr. *supra*, n. 138.

Sappiamo bene – scrive il filosofo francese – che non si daranno mai delle regole dell'atto. Ma questo non significa che non si diano delle regole del luogo dell'atto. E l'espressione «discorso analitico», o discorso dell'analista, impiegato qualche volta da Lacan quasi come un sinonimo di psicoanalisi, è anch'esso, su questo punto, equivoco. Infatti, l'espressione «discorso analitico», nel senso in cui possiamo comprenderla sulla scia di Lacan, non ci dà una risposta chiara alla questione che fare? E quindi, più esattamente, alla questione: che pensare? Se si prende «pensare» nel suo senso rigoroso, vale a dire dove teoria e prassi si indiscernono.¹⁹²

Tale è, a mio avviso, il luogo del metodo. Quello in cui, all'interno della medesima *pratica teorica* – tale è qualsiasi vera scienza, secondo la brillante definizione di Althusser, dove, pertanto, ognuno dei due versanti è impensabile senza l'altro – il versante di quella che definirei *teoria teorica* (o teoria della teoria: i concetti, le ipotesi, le teorie) incontra la *teoria pratica* (o teoria della prassi: il metodo). Il metodo è la teoria pratica della psicoanalisi, o, per utilizzare un'espressione che Lacan attribuiva all'etica, «la prassi della sua teoria».¹⁹³

Su questo punto, come dicevo, la letteratura lacaniana è, a mio avviso, lontana dall'aver partorito riflessioni compiute.¹⁹⁴

Come dicevo, Lacan è girato attorno alla questione del metodo, quando ha parlato del sapere e della posizione dell'analista, del discorso analitico, della *passé*, dell'interpretazione, dell'atto analitico, della fine e del fine dell'analisi, etc., senza mai riuscire, tuttavia, a trattarla davvero, in maniera diretta e ordinata. Un estratto da *Varianti della cura tipo* sembrerebbe confermare che, tuttavia, fosse accorto rispetto a tale necessità.

[...] la psicoanalisi non è una terapia come le altre. Giacché la rubrica delle *varianti* non vuol dire né l'adattamento della cura, secondo criteri empirici o clinici, alla *varietà* dei casi, né il riferimento alle *variabili* in cui il campo della psicoanalisi si differenzia, ma una preoccupazione persino ombrosa, di purezza nei mezzi e nei fini, che lascia presagire uno statuto di miglior lega dell'etichetta qui presentata. [...] Si tratta di un rigore in qualche modo etico, fuori dal quale qualsiasi cura, anche se imbottita di conoscenze psicoanalitiche, non può che essere psicoterapia. [...] Questo rigore esigerebbe una formalizzazione, che intendiamo teorica, che oggi come oggi non è stata soddisfatta venendo confusa con un formalismo pratico: quello di ciò che si fa o non si fa.¹⁹⁵

¹⁹² Badiou, A. (2018), p. 165.

¹⁹³ Lacan, J. (2013b), *Atto di fondazione*, p. 232.

¹⁹⁴ Ad esempio, l'unico psicoanalista lacaniano che, a mia conoscenza, ha perlomeno preso in carico la questione posta da Badiou è Pagliardini, in Pagliardini, A. (2020b), *Badiou, Lacan e l'atto analitico*.

¹⁹⁵ Lacan, J. (2002c), *Varianti della cura-tipo*, p. 318.

Proprio tale rigore etico – che io definirei, piuttosto, teorico-pratico o, appunto, metodologico¹⁹⁶ – di cui Lacan, nel 1955, lamentava l'assenza di una formalizzazione che non si riducesse a un formalismo pratico, non ha trovato nella sua opera una formulazione abbastanza rigorosa ed è stata pressoché rimossa come questione dalla maggior parte degli analisti che si richiamano al suo insegnamento.

Proprio a cavallo di tale ambiguità – quella tra etica e clinica, che, a mio avviso, sussiste come ambiguità, malgrado i rigorosi tentativi di Lacan di produrne una chiarificazione¹⁹⁷ –, si è sviluppata una delle rare (perlomeno a mia conoscenza) e più interessanti (perlomeno a mio avviso) riflessioni, in ambito lacaniano, sulla questione dell'efficacia della psicoanalisi e del problema della verifica. Mi riferisco a un vecchio testo di Ettore Perrella – *Il tempo etico, o la ragione freudiana* –, a partire dal quale, tra le altre cose, non sarebbe peregrino, credo, tracciare delle connessioni con molte delle questioni trattate da Baldini all'interno del suo libro, a cominciare dal riconoscimento che «[i] presupposto di ogni possibile scientificità della psicanalisi è kantiano» e che, sulla scorta di ciò, sarebbe urgente «se si vuole evitare di fraintendere in senso psicologicistico qualunque enunciato teorico psicanalitico, a cominciare dalla metapsicologia freudiana, fare un bilancio di ciò che Freud, che lo sapesse o no, doveva a Kant».¹⁹⁸ Non intendo, in questo contesto, prendere in esame nello specifico i contenuti del testo di Perrella – che, tuttavia, mi limito a segnalarlo, per molti aspetti (non per tutti) potrebbe costituire anche un buon punto di partenza per collocare sui giusti binari la questione del rapporto Freud-Lacan –, quanto piuttosto segnalarne le

¹⁹⁶ Tenendo conto dell'inflexione che Lacan ha dato al termine «etica» – come osserva Badiou, l'etica della psicoanalisi è qualcosa che «si rapporta a una concezione rinnovata della cura» [Badiou, A. (2018), p. 169] –, tuttavia, si potrebbe tranquillamente continuare ad utilizzarlo anche in relazione alla questione di cui stiamo trattando.

¹⁹⁷ Sul punto, si veda, tuttavia, Pagliardini, A. (2016c), *Sull'etica*. Si tratta di un'ambiguità che riassumerei, con ogni probabilità troppo sbrigativamente, in questi termini: non è sufficiente affermare che la posta in gioco di un'analisi è sostanzialmente etica e niente affatto terapeutica per distinguere rigorosamente la psicoanalisi dalle sue declinazioni ideologiche (psicologia dell'io, psicoanalisi relazionale, psicoterapia cognitivo-comportamentale, etc.). Alle spalle dell'etica, vi è una singolarità epistemica della psicoanalisi, di cui la prima è diretta conseguenza. Da una certa idea dello psichico (dell'inconscio) deriva, insomma, una certa idea del (suo) trattamento. È la scientificità della psicoanalisi a fondare la sua etica e non, come spesso si crede, il contrario. In questo senso, il «tradimento» della psicoanalisi perpetrato dalle sue varianti ideologiche è innanzitutto un tradimento epistemico (della teoria della psicoanalisi), da cui consegue un tradimento etico (della tecnica della psicoanalisi; della direzione della cura; del fine dell'analisi).

¹⁹⁸ Perrella, E. (1986), *Il tempo etico, o la ragione freudiana*, pp. 30-31.

potenzialità e i limiti sintomatici, in relazione alla questione che ci interessa in questo paragrafo.

Cominciamo dalle potenzialità. Malgrado lo faccia a partire da premesse metodologiche differenti da quelle – più volte esplicitate – di chi parla, la riflessione di Perrella ha il merito di mostrare come, affinché sia possibile porre il problema della verifica in psicoanalisi, sia necessario prendere coscienza della sua singolarità, ossia della singolarità del suo oggetto e della – da ciò conseguente – singolarità del suo metodo. Del suo oggetto, innanzitutto. Mi permetto di riassumere in poche battute – e con qualche glossa a margine – un ragionamento complesso e sicuramente più sfaccettato. «L'analista agisce sul piano della parola affinché, nel reale del sintomo, si producano degli effetti che resteranno comunque in buona parte indeterminati, perché non potranno mai essere calcolati tutti gli effetti di un'interpretazione»,¹⁹⁹ esordisce Perrella. Tale situazione di indeterminazione nella relazione causa-effetto non rappresenta, per la psicoanalisi, un incidente di percorso o una limitazione fortuita delle proprie possibilità di efficacia, nella misura in cui è strettamente connessa alla natura del proprio oggetto: l'inconscio. Proprio il carattere strutturale di tale indeterminazione consente a Perrella, abbastanza classicamente, di tracciare una connessione tra il dominio della psicoanalisi e quello della meccanica quantistica. Tanto in fisica, quanto in psicoanalisi, la scoperta di un oggetto apparentemente abbandonato al dominio del caso, non ha impedito alla scienza di ricavarci, al suo interno, uno spazio di intelligibilità singolare. Nient'affatto eccezionale, ma, piuttosto, esigente un tipo di oggettività – una spiegazione causale – differente. Differente, ad esempio, per quanto concerne la fisica, da quelli adottati dalla meccanica classica, per la quale, come noto, non era stato necessario convocare alcun principio d'indeterminazione.

Accanto a questo primo accoppiamento – psicoanalisi-meccanica quantistica –, appoggiandosi alla solidarietà esistente tra qualsiasi principio di causalità e una struttura del tempo, Perrella, meno classicamente, traccia una seconda connessione tra psicoanalisi e teoria della relatività:

[c]osì come non è possibile, in fisica, parlare di eventi contemporanei in assoluto, perché non esiste nessuna velocità infinita che garantisca la trascrizione istantanea di una informazione, allo stesso modo non è possibile, in psicanalisi, confrontare il sistema interpretante col sistema interpretato. Così come quell'impossibilità, nella teoria della relatività, esprime le determinazioni reali dell'oggetto (quadridimensionalità dello spazio-tempo), allo stesso modo quest'impossibilità esprime il reale di quel tempo mancante che chiamiamo l'inconscio.²⁰⁰

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 118.

²⁰⁰ *Ivi*, p. 131.

«Un sogno (ma si potrebbero estendere le medesime considerazioni anche al sintomo o al lapsus) – scrive a tal proposito Perrella –, certo, è interpretabile. Ma quando lo avremo interpretato – aggiungendo così al testo del suo contenuto latente il testo che ne darebbe la chiave –, che cosa ci permette di verificare se il contenuto del secondo testo può in qualche modo rispondere dell’aspetto del primo?».²⁰¹ Finché pensiamo il tempo secondo il modello della fisica classica – irreversibile e assoluto – dove un momento distinto del passato determina in maniera unidirezionale un momento altrettanto distinto del presente e del futuro ($t_{-1} \rightarrow t_0 \rightarrow t_1$), la risposta è presto data: nulla. E, ancora una volta, non per una qualche limitazione attuale del dispositivo analitico che, grazie a una qualche implementazione della tecnica (o della tecnologia) potrà, in futuro, essere colmata, ma per delle ragioni, ribadiamolo, strutturali, nella misura in cui riguardano l’oggetto stesso a cui si rivolge la clinica psicoanalitica: «[e]siste un tempo che sfugge necessariamente alla verifica: sarebbe come voler provare sperimentalmente la legge della caduta dei gravi in una situazione in cui non fosse possibile misurare il momento iniziale della caduta stessa».²⁰² Affinché sia possibile porre nei giusti termini la questione della verifica, sarà piuttosto necessaria la messa in funzione di un differente principio di causalità e di una differente forma del tempo. Un concetto di tempo differente da cui la ben nota freccia del tempo (dove la causalità agisce sempre e solo in una direzione) fuoriesce enormemente complessificata, nella misura in cui ha a che fare con un passato, un presente e un futuro attraversati da una sorta di presente atemporale-puro, il cui agire e la cui messa in azione è in grado di rideterminare il primo e predeterminare il terzo.²⁰³

È esattamente quanto ha fatto Freud attraverso il concetto – non a caso, estremamente valorizzato da Lacan, a fronte dell’oblio che su di esso ha gettato gran parte della psicoanalisi postfreudiana²⁰⁴ – di *Nachträglichkeit*. Una simile deduzione, a mio avviso, dovrebbe riguardare anche la ugualmente screditata regola psicoanalitica

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² *Ivi*, pp. 128-129.

²⁰³ Se è certamente vero che la meccanica quantistica e la teoria della relatività hanno contribuito a produrre una rottura radicale con l’esperienza ordinaria della temporalità, è altrettanto vero – e, coerentemente con la nostra analisi, è importante sottolinearlo – che anche altre scienze, come la chimica e la biologia, hanno prodotto, a loro volta, specifici concetti di tempo, procedendo ciascuna in maniera singolare, vale a dire tenendo conto della specificità del proprio oggetto. Avere incontrato la necessità di produrre un concetto di tempo differente da quello della fisica classica non costituisce, insomma, un privilegio della psicoanalisi. Per una riflessione, estremamente avveduta sotto il profilo epistemologico, sul concetto biologico di tempo, si vedano, Bailly, F., Longo, G. (2006), *Mathématiques et sciences de la nature. La singularité physique du vivant* e Longo, G., Montévil, M. (2014), *Perspectives on Organisms. Biological Time, Symmetries and Singularities*.

²⁰⁴ Per una ricostruzione, si veda Campo, A. (2018), *Tardività. Freud dopo Lacan*.

fondamentale. Lungi dall'abbandonarla alle sorti nefaste di questa o quella vulgata triviale della psicoanalisi, andrebbe ribadito che essa trova la propria fondatezza e ragion d'essere nella rigorosa cornice epistemica a cui ci siamo riferiti fino a questo momento. A patto, ovviamente, di tenere conto della natura atemporale (o caratterizzata da una temporalità del continuo e non del discreto) dell'inconscio, che, sola, consente di pensare, senza cadere in contraddizione, che a sognare e a raccogliere associazioni libere sul contenuto manifesto del sogno siano, contemporaneamente, lo stesso soggetto (il soggetto in quanto soggetto *dell'*inconscio) e due soggetti diversi (il soggetto in quanto soggetto *diviso dall'*inconscio). E, ancora più radicalmente, del fatto che non è solo il processo temporale con cui abbiamo a che fare nell'interpretazione analitica ad essere differente da quello assoluto e unidirezionale della fisica classica, ma la forma del tempo dentro alla quale funziona l'inconscio stesso. Anzi, è proprio perché l'inconscio funziona *nachträglich* che qualcosa come l'interpretazione analitica (e, *a fortiori*, qualcosa come l'analisi stessa) è possibile ed efficace, a patto che la si intenda in questi termini. Infatti, da che cosa sarebbero motivate la rinuncia alle «rappresentazioni finalizzate coscienti», l'abbandono a un «orientamento che continuamente ci appare come “casuale”»²⁰⁵ e l'indifferenza verso «connessioni e conclusioni logiche che poco prima [ci] avevano estremamente colpito»²⁰⁶ se non proprio dalla comprensione del fatto che un concetto di tempo (e di causalità) derivato dalla fisica classica sarebbe inadeguato a «far parlare» l'inconscio, attraverso i suoi meccanismi e le sue formazioni?²⁰⁷ E ugualmente, da cosa sarebbe motivato l'ancor più misconosciuto – nella misura in cui, purtroppo, ha aperto le porte ad ogni genere di empirismo in psicoanalisi – concetto di attenzione fluttuante, se non dalla necessità di riorientare, sin dalle sue fondamenta, la tecnica della psicoanalisi a partire da tali acquisizioni? Come spiegare, se non in questi termini, la maggiore importanza attribuita da Freud alla «regola di attenersi sempre a ciò che viene in mente al paziente come prima cosa» rispetto alla ricostruzione puntuale, nesso dopo nesso, del «contenuto del sogno nella sua compiutezza»?²⁰⁸

²⁰⁵ Freud, S., OSF, Vol. VI, *L'impiego dell'interpretazione dei sogni nella psicoanalisi* (1911), p. 520.

²⁰⁶ Freud, S., OSF, Vol. VI, *Dinamica della traslazione* (1912), p. 531.

²⁰⁷ Che alla base delle associazioni libere non vi fosse il caso, ma un principio di causalità, solamente irriducibile a quello della fisica classica, e che, pertanto, l'azione della regola non è consentita dalla possibilità di dire tutto, ma piuttosto proprio dall'impossibilità di farlo, Lacan lo aveva, a mio avviso, compreso molto bene. Cfr. Lacan, J. (2020), *Il seminario. Libro XIX ... o peggio (1971-1972)*, p. 126: «Naturalmente l'associazione non è libera. Se fosse libera non presenterebbe nessun interesse. [...] L'associazione, è chiaro che è legata. Non vedo quale sarebbe il suo interesse se fosse libera».

²⁰⁸ Freud, S., *L'impiego dell'interpretazione dei sogni nella psicoanalisi* (1911), p. 518.

Tutto questo, beninteso, produce un contraccolpo radicale anche per quel che concerne quello che abbiamo visto costituire il luogo potenziale all'altezza del quale porsi il problema della verifica in psicoanalisi, vale a dire il luogo dell'interpretazione. Sempre Perrella: «La verifica dell'interpretazione [...] non consiste nel controllo – che sarebbe impossibile – di una costruzione riguardante il passato (con che cosa, infatti, la si confronterebbe?), ma avviene piuttosto nella direzione del futuro. In che cosa consiste, infatti, il *Nachtrag*? Nel fatto che il ricordo di un'esperienza passata acquista, alla luce di un'esperienza presente, un senso imprevisto, sulla base di un'attesa – di un desiderio o di un timore – e dunque nella direzione di un futuro».²⁰⁹

Proprio su questo punto, tuttavia, io tenderei a procedere, al contempo, con maggiore cautela e con maggiore radicalità.

Mi spiego, cominciando dalla radicalità, che ci è consentita, a mio avviso, proprio dall'evoluzione della riflessione freudiana. Le ragioni della cautela riguardano, infatti, le conseguenze che Perrella trae dal suo ragionamento, che personalmente reputo problematiche e sulle quali tornerò immediatamente. Ora, bisogna cominciare col dire che il lavoro dell'interpretazione (nelle varie forme che esso può assumere), se non vuole essere puramente arbitrario, deve fondarsi sui risultati di un «lavoro preliminare»,²¹⁰ da parte dell'analista, di «costruzione o, se si preferisce, di ricostruzione» tramite cui diventa possibile presentare all'analizzante «un brano della sua storia passata e dimenticata»²¹¹ e stare a vedere gli effetti che tale presentazione produrrà. L'intento è chiaramente quello di produrre nell'analizzante la rinuncia alle rimozioni che risalgono allo sviluppo più antico della sua vita psichica, ripristinando il ricordo degli episodi che egli ha dimenticato e dei moti affettivi che ad essi si accompagnano. A Freud divenne presto chiaro, tuttavia, come anche quando un'analizzante convenga sulla verità della costruzione e decida di inserire il materiale rimosso tra quello «a sua

²⁰⁹ Perrella, E. (1986), p. 162.

²¹⁰ È opportuno, a mio avviso, segnalare come il carattere preliminare di tale lavoro debba essere inteso in senso meno *cronologico*, che *logico*. Cfr. Freud, S., OSF, Vol. XI, *Costruzioni nell'analisi* (1937), p. 544: «Lavoro preliminare, peraltro, non nel senso che debba essere svolto nella sua interezza prima di por mano al lavoro successivo, più o meno come nella costruzione di una casa, dove tutti i muri devono essere eretti e tutte le finestre installate prima di poter cominciare la decorazione interna delle stanze. Ogni analista sa che nel nostro trattamento le cose si svolgono diversamente, che entrambi i tipi di lavoro procedono insieme, uno sempre un poco in testa, l'altro subito dietro a ruota. L'analista porta a termine un brano della costruzione, lo comunica all'analizzato affinché produca su di lui i suoi effetti, indi costruisce un altro brano a partire dal nuovo materiale che affluisce e procede poi con questo allo stesso modo; così, in tale alternanza, va avanti fino alla fine».

²¹¹ Freud, S., *Costruzioni nell'analisi* (1937), p. 545.

disposizione», a tale decisione non consegua un mutamento della sua condizione sintomatica o, perlomeno, non il tipo di mutamento che ci si attenderebbe da un trattamento. Questo perché – a causa di resistenze di vario genere – «l'essenziale nella rimozione», «il processo di rimozione in sé stesso», per dirla con il Freud del saggio su *La negazione*, persistono anche in caso di «piena accettazione intellettuale del rimosso». ²¹²

Su questo punto mi permetto di essere sbrigativo, nella misura in cui è ampiamente trattato all'interno del testo di Baldini, concentrandomi, piuttosto, su una delle forme che può assumere la resistenza, rilevabile nel fenomeno della coazione a ripetere. Ciò che mi importa segnalare è come, a mio avviso, anche le limitazioni della rimemorazione abbiano a che fare con la straordinaria complessità dell'oggetto della psicoanalisi e con la conseguente necessità, da parte di quest'ultima, di sviluppare, come abbiamo visto, un nuovo concetto di tempo e un nuovo concetto di causalità. In questo caso, nuovo – questa, perlomeno, è la mia ipotesi – anche rispetto al concetto di *Nachträglichkeit*, la cui progressiva scomparsa all'interno della riflessione freudiana sarebbe spiegabile, a detta di molta della letteratura esistente, a partire dall'introduzione, da parte del padre della psicoanalisi, di concetti più fondamentali e adeguati come quelli, appunto,

²¹² Freud, S., OSF, Vol. X, *La negazione* (1925), p. 198. Per una lettura a mio avviso ancora particolarmente incisiva di questo breve testo freudiano, si veda Hyppolite, J. (1971c), *Commentaire parlé sur la "Verneinung" de Freud*. Ma si veda anche Benvenuto, S. (2015), *La psicoanalisi e il reale. "La negazione" di Freud*. A tal proposito, in un breve scritto «polemico» del 1910, intitolato *Psicoanalisi "selvaggia"*, Freud afferma molto emblematicamente: «È un concetto da lungo tempo superato e derivante da apparenze superficiali, quello secondo il quale l'ammalato soffrirebbe per una specie d'insipienza, per cui, se si elimina questa insipienza fornendogli informazioni (sulla connessione causale della sua malattia con la vita da lui trascorsa, sulle esperienze della sua infanzia e così via) egli dovrebbe guarire. Non è un tale "non sapere" per sé stesso il fattore patogeno, ma la radice di questo "non sapere" nelle *resistenze interne* del malato, le quali in un primo tempo hanno provocato il "non sapere" e ora fanno in modo che esso permanga. Il compito della terapia sta nel combattere queste resistenze. La comunicazione di quanto l'ammalato non sa perché lo ha rimosso, è soltanto uno dei preliminari necessari per la terapia. Se la conoscenza dell'inconscio fosse tanto importante per il paziente quanto ritiene chi è inesperto di psicoanalisi, basterebbe per la guarigione che l'ammalato ascoltasse delle lezioni o leggesse dei libri. Ma tali misure hanno sui sintomi della malattia nervosa la stessa influenza che la distribuzione di liste di vivande in tempo di carestia può avere sulla fame. E il paragone può anche essere esteso oltre la sua applicazione immediata: giacché le comunicazioni relative all'inconscio producono regolarmente sull'ammalato l'effetto che il conflitto in lui si accentua, e i disturbi si intensificano». Cfr. Freud, S., OSF, Vol. VI, *Psicoanalisi "selvaggia"* (1910), p. 329.

di coazione a ripetere, masochismo primario e pulsione di morte.²¹³ Estraiamo, a titolo di esempio, un passaggio da *Ricordare, ripetere e rielaborare*, il tanto breve quanto illuminante saggio freudiano in cui il concetto di coazione a ripetere compare per la prima volta (esso troverà, come noto, il suo sviluppo più importante in *Al di là del principio di piacere*): «[...] possiamo dire che l'analizzato non ricorda assolutamente nulla degli elementi che ha dimenticato e rimosso, [...] egli piuttosto li mette in atto. Egli riproduce quegli elementi non sotto forma di ricordi, ma sotto forma di azioni; li ripete, ovviamente senza rendersene conto».²¹⁴ Ora, se il *tempo della rimemorazione* è, tutto sommato, pensabile in termini lineari (sebbene, come abbiamo visto, sempre complicati dalla *Nachträglichkeit*), il *tempo della ripetizione* sembra chiamare in causa un ulteriore livello di complessità. Credo sia per questo – sia detto per inciso – che Freud accosta al ricordare la forma del classico esperimento di laboratorio, mentre è più riluttante a farlo per quanto concerne il ripetere.²¹⁵ Se questo o quel rimosso possono essere collocati – beninteso con uno sforzo notevole – su una linea del tempo, ciò che è in gioco nella ripetizione sembra rinviare piuttosto a qualcosa di simile (sebbene in una forma più radicale) a quella temporalità del continuo che abbiamo già visto essere attiva all'altezza dell'atemporalità propria dell'inconscio. Esso non ha a che fare con questo o quell'episodio della vita psichica del soggetto (con questa o quella rimozione), ma piuttosto con l'«origine» stessa della vita psichica del soggetto (e, pertanto, con la *rimozione originaria* e i suoi «dintorni», *Bejahung* e *Ausstoßung*²¹⁶), nella misura in cui questa è soggetta, avrebbe detto Lacan, all'azione marchiante del significante. Non è un caso che lo psicoanalista francese

²¹³ Sul punto, si veda, ancora, Campo, A. (2018). Personalmente, tuttavia, sarei più cauto e tenderei a parlare, più che di scomparsa, di ricollocazione di un concetto all'interno di un orizzonte di esplicazione più ampio. Basti pensare a come, quando non anche nella lettera, perlomeno nello spirito, tale concetto venga evocato da Freud anche in molti dei suoi ultimi scritti (*L'uomo Mosè, Analisi terminabile e interminabile*, etc.). Si tratta, anche in questo caso, della maniera con cui una scienza progredisce naturalmente. L'ampliamento di una teoria può, certamente, determinare la caduta in prescrizione di un concetto, ma, come spesso accade, può anche determinare la conservazione di quest'ultimo e la riduzione (o regionalizzazione) della sua capacità esplicativa. Basti pensare, in fisica, alle sorti della meccanica classica, nell'orizzonte dischiuso dalla meccanica quantistica.

²¹⁴ Freud, S., OSF, Vol. VII, *Ricordare, ripetere e rielaborare* (1914), pp. 355-356.

²¹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 357-358: «Il ricordare a cui i pazienti erano indotti durante l'ipnosi non poteva che suscitare l'impressione di un esperimento di laboratorio. Il ripetere a cui essi sono indotti durante il trattamento analitico secondo la tecnica più recente significa evocare un pezzo di vita vissuta, e non può quindi essere sempre una faccenda pacifica e scevra di pericoli».

²¹⁶ Cfr. rispettivamente Freud, S., OSF, Vol. VII, *La rimozione* (1915b), p. 38 e Freud, S., *La negazione* (1925), pp. 199-201.

descrive «il passato che si manifesta rovesciato nella ripetizione», nei termini di un «passato nella sua forma reale» – «né il passato fisico la cui esistenza è abolita, né il passato epico quale si è perfetto nell'opera di memoria, né il passato storico in cui l'uomo trova il garante del suo avvenire».²¹⁷ Come non è un caso che, soprattutto nella prima fase della sua riflessione, egli si interessi così tanto al valore specifico che assume lo statuto clinico dell'allucinazione. Nei fenomeni allucinatori, infatti, qualcosa non si scrive affatto nel simbolico, ma appare non integrabile (nemmeno retroattivamente) nel movimento di ricostruzione del testo storico del soggetto. «Erratici», li definisce lo psicoanalista francese, nella misura in cui non presentano connessioni evidenti con tutto il resto e, in particolare, con lo sfondo – poniamo, onirico – dal quale emergono. O non del tutto, perlomeno, come sembrerebbe invitare a pensare Freud nelle osservazioni conclusive di *Costruzioni nell'analisi*.

In alcune analisi – scrive Freud – sono stato colpito dal fatto che la comunicazione di una costruzione palesemente azzeccata provocava negli analizzati un fenomeno sorprendente e a tutta prima inesplicabile. Si presentavano alla loro mente ricordi vivaci, da loro stessi definiti “più che mai vividi”, ma ciò che ricordavano non era l'evento che costituiva il contenuto della costruzione, bensì alcuni particolari che a tale contenuto erano connessi [...]. Giacché a questi ricordi in quanto tali non veniva connesso nient'altro, sembrò naturale concepirli come l'esito di un compromesso. La “spinta ascensionale” del rimosso, resa attiva dalla comunicazione della costruzione, aveva inteso portare alla coscienza quelle importanti tracce mnestiche; ma una resistenza era riuscita, se non proprio ad arrestare questo movimento, almeno a spostarlo su oggetti adiacenti e di secondaria importanza.²¹⁸

E conclude:

Questi ricordi si sarebbero potuti chiamare allucinazioni se alla loro vividezza si fosse aggiunto il convincimento di una loro presenza reale. Comunque quest'analogia acquistò per me in significato allorché la mia attenzione fu attratta dall'occasionale comparsa di autentiche allucinazioni in altri pazienti, certamente non psicotici. Il mio ragionamento proseguì dunque in questo modo: forse un carattere universale e finora non sufficientemente apprezzato dell'allucinazione è che in essa ritorna qualcosa che è stato vissuto in tempi remoti e poi è stato dimenticato, qualcosa che il bambino ha visto o udito in un'epoca in cui quasi non sapeva ancora parlare e che ora si impone alla coscienza, probabilmente deformato e spostato in virtù di quelle forze che si oppongono a questo ritorno.²¹⁹

²¹⁷ Lacan, J. (2002b), p. 312.

²¹⁸ Freud, S., *Costruzioni nell'analisi* (1937), p. 550.

²¹⁹ *Ibidem*.

«Questo insieme non ci indica forse – si chiede a tal proposito emblematicamente Lacan, parlando proprio dei ricordi di allucinazione –, in un carattere in qualche modo extratemporale della rimemorazione, qualcosa come il marchio d'origine di ciò che è rimemorato?».²²⁰

Non mi è possibile, in questo contesto, approfondire ulteriormente la questione. E tuttavia, già sulla scorta di quanto detto, credo sia necessario correggere parzialmente l'affermazione di Perrella sull'interpretazione da cui siamo partiti, così come quella che di essa costituisce la premessa: «Ciò che dissolve il sintomo non è il venire a sapere la sua significazione, ma il fatto che si sia modificato il rapporto fra un soggetto ed i significanti che lo rappresentano, quelli in cui e con cui egli può dire di no, nella rimozione, a qualcosa che sarebbe, per lui impossibile a tollerare».²²¹ È senza dubbio vero che l'interpretazione analitica, per delle ragioni che a questo punto dovrebbero essere chiare, sia tutto fuorché un'interpretazione dell'ordine dell'ermeneutica.²²² Essa non è una significazione, ma piuttosto un atto, anche nel caso in cui agisca con lo svelare qualche significazione. Bisogna interpretare, a mio avviso, in questo senso, l'affermazione, per altri versi estremamente (e, come talvolta accade, inutilmente) enigmatica, di Lacan, secondo cui «[l']interpretazione dev'essere presta per soddisfare all'interprestanza».²²³ Ossia, come si esprime più chiaramente altrove: «L'interpretazione non è aperta a tutti i sensi. Essa non è affatto una qualsiasi. È un'interpretazione significativa e non deve essere mancata. Il che non impedisce che non è questa significazione a essere essenziale per l'avvento del soggetto. Ciò che è essenziale è che egli veda, al di là di questa significazione, a quale significante – non-senso, irriducibile, traumatico – egli sia, come soggetto, assoggettato».²²⁴ E tuttavia, l'obiettivo del lavoro dell'interpretazione – nonché quello dell'atto analitico – non dev'essere (o, perlomeno, non dev'essere solo, sebbene l'analisi passi anche attraverso di essa) la modificazione del rapporto fra un soggetto e i significanti che lo rappresentano, vale a dire quelli della catena dentro alla quale quest'ultimo è rimbalzato da un significante all'altro, secondo la nota definizione lacaniana di soggetto. Ma piuttosto la ricostruzione – il reperimento, la visibilizzazione – del significante (il marchio d'origine *originariamente rimosso*) che sta a fondamento della-, e fa da perno alla-, ripetizione nevrotica, vale a dire il tratto unario, e la *rettifica* del rapporto del soggetto con quest'ultimo. Sono propenso a interpretare in questi termini tanto il «convincimento»²²⁵ a cui Freud

²²⁰ Lacan, J. (2002d), *Risposta al commento di Jean Hyppolite sulla Verneinung di Freud*, p. 383.

²²¹ Perrella, E. (1986), p. 148.

²²² Sul punto, si veda Clemente, L. F. (2018).

²²³ Lacan, J. (2013d), *Televisione*, p. 538.

²²⁴ Lacan, J. (2003), *Il seminario. Libro XI*, p. 246.

²²⁵ Freud, S., *Costruzioni nell'analisi* (1937), p. 549.

allude un po' sbrigativamente in *Costruzioni nell'analisi*, quanto, e soprattutto, la «posticipata rettifica [*die nachträgliche Korrektur*] dell'originario processo di rimozione»,²²⁶ di cui, sempre Freud, parla in *Analisi terminabile e interminabile*. Una rettifica che, nel caso di Lacan, consiste nell'estrazione dalla ripetizione del tratto unario di quella che lo psicoanalista francese inquadra nei termini della sua «efflorescenza».²²⁷ Vale a dire quell'*urto*, quell'*incidenza*, quell'*irruzione* che si ripete come tale – indipendentemente, cioè, dalla catena che pur istituisce e, dunque, irriducibilmente rispetto a ciò che si ripete nella ripetizione nevrotica – che è il significante non come tratto unario, ma come cèd'luno.²²⁸ La fine analisi consisterà, pertanto, nella separazione della ripetizione come tale dell'incidenza significativa nel corpo (che è causa di quello che Lacan chiama godimento del corpo) dal tratto unario in cui precipita (e che fonda la ripetizione nevrotica), rendendo così disponibile la ripetizione dell'incidenza significativa nel corpo per un'altra piegatura, affermativa e non nevrotica.

A fronte di tutto ciò – vale a dire a fronte di tutta una serie di possibilità che la sua impostazione consente di dischiudere e che ho provato un po' a segnalare, un po' a cominciare a percorrere –, credo che la riflessione di Perrella possa essere assunta anche a portavoce di un limite – sintomatico tanto quando le possibilità che dischiude –, che rende visibile un problema più generale. Lasciamogli, sul punto, un'ultima volta, la parola:

²²⁶ Freud, S., OSF, Vol. XI, *Analisi terminabile e interminabile* (1937), p. 510.

²²⁷ Lacan, J. (2020), p. 148.

²²⁸ Malgrado, nel corso del suo insegnamento, lo psicoanalista francese vi faccia riferimento anche prima, tale incidenza del significante è tematizzata rigorosamente da Lacan solo a partire dal *Seminario XIX*, attraverso il concetto di uniano o cèd'luno. Esso rappresenta un ampliamento – nel senso propriamente consonante all'attitudine del procedere scientifico che ho attribuito a tale termine fino a questo momento – del concetto di significante tale da includervi tanto il tratto unario (e la catena significativa), quanto qualcosa che non ha nulla a che vedere con esso e che, tuttavia, è ugualmente significativa, nello specifico un significante che si ripete *senza declinarsi*, vale a dire indipendentemente dalla catena significativa che pur istituisce. Sul punto, mi permetto di rinviare a Ferrari, M. (2023d) e a Ferrari, M., Pagliardini, A. (2023), *Stringere l'impossibile*. Ma si veda anche Pagliardini, A. (2022). Per quanto concerne il nostro discorso, credo sia opportuno segnalare – come rilevato da Miller, J.-A., Di Ciaccia, A. (2018), *L'Uno-tutto-solo. L'orientamento lacaniano*, pp. 125-126 – come tramite i concetti di uniano, cèd'luno, incidenza del significante, etc., nel loro rapporto con la questione del godimento, Lacan cerchi esplicitamente di lavorare il concetto freudiano di *Fixierung*, che, come noto, costituisce il modo in cui si attua la rimozione originaria. Nonché, aggiungerei io, gli stessi punti ciechi del concetto freudiano di rimozione originaria.

Ogni singola esperienza di analisi non è un esperimento che debba verificare o falsificare una teoria. In apparenza quindi il problema della verifica – e della scientificità – non si pone nella pratica. Ma solo in apparenza. Infatti, che cos'è un'analisi riuscita? Chi può decidere che un'analisi lo sia? E in base a che cosa lo si decide? Se come punto di riferimento assumiamo il benessere del soggetto, imbocchiamo la via senza uscita della terapia. Ma non sono gli effetti terapeutici che decidono dell'analiticità di un'esperienza analitica, perché anche pratiche diverse, come tutte quelle basate sulla suggestione, possono avere effetti terapeutici. Per poter parlare di una verifica sia in termini generalmente teorici, sia in termini concretamente empirici, ci si trova dinnanzi allo stesso ostacolo: non possiamo dare nessuna definizione di ciò che è da considerarsi vero finché restiamo nei limiti della ragione pura. Quando è il soggetto ad essere, proprio in quanto soggetto, l'oggetto di una verifica, l'elemento determinante è quello soggettivo. Ma la verità che ha statuto soggettivo e non oggettivo è la verità etica, non la verità conoscitiva. Il fondamento della ragione analitica pura ha dunque uno statuto etico. La conseguenza della caduta della concezione classica di uno spazio e di un tempo assoluti è di porre, al cuore della ragione pura, la ragione pratica. Non possiamo pretendere allora di risolvere il problema della verifica, e quindi della scienza in cui la psicanalisi possa essere inclusa, in termini scientifici nel senso classico. L'inclusione del soggetto fra gli oggetti della scienza richiede un ampliamento decisivo del concetto di scienza, richiede la fondazione di una scienza nuova, che includa in sé il principio dell'eticità.²²⁹

Se, da un lato, anche in questo caso riconosco a Perrella la capacità di porre la questione in termini interessanti,²³⁰ dall'altro, per delle ragioni che dovrebbero essere evidenti, non posso concordare con la sua presa di posizione, che, a mio avviso, è figlia dell'ambiguità che ancora rimane viva, soprattutto in ambito lacaniano, tra etica e clinica a cui facevo riferimento poco sopra. Come si sarà intuito da alcune delle divagazioni che ho cercato di produrre proprio sul tracciato del testo di Perrella, lungi dal dedurre dalla singolarità della situazione scientifica della psicoanalisi, la necessità di una fondazione etica e pratica della (sua) ragion pura, quanto vi traggo è piuttosto una necessità di altro ordine: quella di riflettere sul tipo di singolarità propria allo sperimentalismo psicoanalitico.

È la direzione che ha provato a prendere – o perlomeno questa è la mia impressione – un'altra voce nel deserto del dibattito lacaniano, vale a dire François Regnault, che, non a caso, abbiamo già incontrato come componente della redazione dei *Cahiers pour l'Analyse*. Egli, da un lato, ha isolato in maniera a mio avviso rigorosa gli elementi su cui riposa la scientificità della tecnica psicoanalitica, in una direzione simile a quella che ho provato ad estrarre – *oborto*

²²⁹ Perrella, E. (1986), pp. 152-153.

²³⁰ Interessanti a maggior ragione per un filosofo politico, nella misura in cui è su un ostacolo simile che mi sembrano inciampare molte delle riflessioni contemporanee più stimolanti sullo statuto epistemico della scienza politica.

collo – dal testo di Perrella.²³¹ Dall'altro, ha cercato di mostrare come sia possibile leggere nei ripetuti richiami di Lacan all'esperienza della clinica (a cui mi sono riferito nei termini di un possibile ostacolo, quello dell'evidenza del dato clinico), lo spazio di una potenziale verifica sperimentale: quello di un *experimentum crucis*, da collocare accanto agli *experimentum mentis* che sarebbero piuttosto dell'ordine della psicoanalisi teorica.²³²

Se, da un lato, reputo del tutto fondata la pretesa di Regnault di riconoscere nella clinica l'orizzonte sperimentale della psicoanalisi – che, dunque, a mio avviso, esiste ed è effettivamente pensabile in questi termini –, dall'altro, sono convinto che la sua riflessione si esponga a due generi di problemi. Il primo, riconosciuto come tale dallo stesso autore, riguarda la problematicità di concepire lo spazio della sperimentazione scientifica nei termini dell'*experimentum crucis*, vale a dire di un esperimento capace da solo di discriminare tra teorie concorrenti. Si tratta di una declinazione dell'esperimento largamente criticata da vasta parte dell'epistemologia contemporanea, tanto verificazionista, quanto falsificazionista (da Willard Van Orman Quine e Pierre Duhem a Imre Lakatos), e che lo stesso Regnault, come dicevo, facendo leva sulla metodologia di Lakatos dei programmi di ricerca, considera estranea alla scienza, ma appunto per questo, parrebbe, appropriata per la psicoanalisi, nella misura in cui quest'ultima avrebbe a che fare con esperimenti cruciali nella misura in cui ha a che fare con casi. Il secondo riguarda proprio le conseguenze da trarre da quest'ultimo apparentamento, che il filosofo francese prova ad inquadrare, riflettendo sulle possibili conseguenze derivabili dall'interrogazione del tipo di rapporto che sussiste tra la singolarità di ciascun caso e l'universalità delle ipotesi teoriche. La mia ipotesi – che non traggio direttamente da Regnault, che segue, sul punto, altri tracciati – è che proprio la natura dei casi clinici, vale a dire la loro irriducibile singolarità – quella che Regnault sintetizza affermando che «ogni caso singolare è l'interpretazione della sua propria struttura»²³³ – che sembrerebbe smentire *per natura* la possibilità di qualcosa come una verifica sperimentale in psicoanalisi, non renda impossibile pensare la clinica in termini (anche classicamente) sperimentali, ma piuttosto, come ho già detto, renda impossibile pensare la direzione della cura nei termini dell'applicazione di una tecnica standard. È certamente vero che il caso svolge un ruolo «cruciale», se questo significa che *solo e solamente* esso consente di «verificare», tramite i suoi effetti sempre singolari, l'esistenza di questa o quella struttura della personalità (e, *a fortiori*, la correttezza di una diagnosi). E, tuttavia, esattamente come sarebbe scorretto derivare da ciò un'insufficienza della teoria (o, peggio, una sua totale inutilità: si tratta della precipitazione empirista di

²³¹ Cfr. Regnault, F. (2009), *Analisi e sintesi in Freud*.

²³² Cfr. Regnault, F. (2011), *La preuve en psychanalyse* e (2020), *Lacan et l'expérience*.

²³³ Regnault, F. (2020), p. 104.

molta della psicoanalisi contemporanea, su cui siamo più volte ritornati) – la singolarità del caso, insomma, non contraddice l’universalità della struttura, ma, piuttosto, la rende concreta –, lo sarebbe altrettanto ricavare dall’inopportunità di una standardizzazione della tecnica psicoanalitica, l’impossibilità di considerare l’esercizio di quest’ultima come il luogo deputato alla sperimentazione in psicoanalisi. Detto altrimenti, il fatto di applicare in questo o in quel modo, questa o quella tecnica, in questo o quel caso, non contraddice né l’universalità della teoria, né l’universalità della tecnica, a patto che tali applicazioni siano fondate rigorosamente. Ma affinché ciò sia possibile è necessario, come abbiamo visto, un metodo di controllo. Eccoci dunque in grado di trarre dalla riflessione di Regnault – o, meglio, dalle sue mancanze – una seconda necessità, dopo quella che abbiamo tratto dalle mancanze della riflessione di Perrella (vale a dire, ricordiamolo, la necessità di riflettere sul tipo di singolarità propria allo sperimentalismo psicoanalitico): quella di elaborare un metodo di controllo in psicoanalisi. Che correggo immediatamente, esplicitando un ulteriore accorgimento sulla scorta di molte delle cose che abbiamo più volte ripetuto, rielaborandola in questi termini: la necessità di riflettere sul tipo di singolarità propria al metodo di controllo psicoanalitico (che non potrà essere ricavato da nessuna delle scienze esistenti).

Mi sembra sia questa la direzione intrapresa da Baldini e dalla SPF ed è soprattutto tale la ragione del mio interessamento per il loro lavoro. Lungi dal contraddire o confutare la dimostrazione del metodo psicoanalitico freudiano elaborata da Baldini – che acquisisco, al contrario, con grande interesse –, quello che mi domando è, piuttosto, da un lato, se essa sia sufficiente a porsi come criterio di verifica rigorosa di *tutto* ciò che accade nel corso di un’analisi (anche, ad esempio, dell’interpretazione e dell’atto, per come ho provato ad articularli a partire da alcune delle intuizioni di Perrella), dall’altro, se essa sì, al contrario dell’appello al singolo caso *qua* esperimento cruciale, sia in grado di porsi come luogo di discriminazione tra questa e quella teoria, questo o quel concetto, questa e quella ipotesi teorica. All’interno di un’epistemologia dei concetti psicoanalitici, infatti, tali questioni – soprattutto la seconda – assolvono un ruolo decisamente centrale, nella misura in cui è solo tramite una fondazione rigorosa dei richiami all’esperienza clinica, tanto di Freud, quanto di Lacan, che diventa possibile parlare di un’evoluzione della psicoanalisi nei termini che, nel primo paragrafo di questo contributo, abbiamo visto essere pertinenti al progresso effettivo di qualsiasi scienza reale, a patto di intendere quest’ultimo, il progresso, come invitava a fare Cavallès, «non come un aumento di volume per giustapposizione (ciò che viene prima permane insieme al nuovo), ma come incessante revisione e approfondimento per tentativi ed errori»: ²³⁴ trasformazioni, torsioni, ampliamenti, deformazioni, prescrizioni. È proprio a causa del suo differenziarsi dalla prima – un differenziarsi che potrebbe essere compendiato in questi termini: pur essendo la

²³⁴ Cavallès, J. (2006), p. 76.

stessa, la conoscenza (della realtà psichica) implicata nel trattamento differisce da quella implicata nella teoria – che la seconda questione si pone, al contempo, come cruciale e come a maggior ragione complessa per quanto concerne la psicoanalisi. Complessità di cui si era reso conto perfettamente Freud, il quale, sebbene sostenesse, come abbiamo visto, che nel lavoro analitico indagine e trattamento coincidono (la qual cosa, ribadiamolo, rende inadeguato, in psicoanalisi, qualsiasi protocollo sperimentale extraclinico), aveva notato, tuttavia, come «la tecnica che serve alla prima si contrappone, a partire da un certo punto, al secondo».

Non è bene elaborare scientificamente un caso fintantoché il suo trattamento non è ancora concluso, comporne la struttura, volerne prevedere il decorso, compiere periodicamente delle rilevazioni sulla situazione, come sarebbe nell'interesse scientifico. Nei casi che vengono destinati fin dall'inizio all'utilizzazione scientifica e vengono curati secondo le esigenze di questa, il risultato è compromesso; la riuscita migliore si ha per contro nei casi in cui si procede senza intenzione alcuna, lasciandosi sorprendere ad ogni volta, affrontando ciò che accade via via con mente sgombra e senza preconcetti. Il comportamento giusto da parte dell'analista consisterà nell'oscillare, secondo la necessità, da un atteggiamento psichico a un altro, nel non indulgere a speculazioni e a elucubrazioni fintantoché analizza e nel sottoporre al lavoro intellettuale di sintesi il materiale ricavato soltanto dopo che l'analisi è conclusa. La distinzione fra le due impostazioni non avrebbe senso se fossimo già in possesso di tutte le cognizioni, o perlomeno di quelle essenziali, sulla psicologia dell'inconscio e sulla struttura delle nevrosi, cognizioni che possiamo ricavare dal lavoro psicoanalitico. Ma oggi siamo ancora molto lontani da questa meta e non dobbiamo precluderci le vie che ci consentano di sottoporre a verifica quanto è stato sinora scoperto e di aggiungervi del nuovo.²³⁵

Le moment de conclure, si direbbe. Voglio farlo richiamando le mie mancanze. Sarebbero molte altre le questioni da trattare a partire dalle sollecitazioni che la lettura del libro di Baldini – e più ampiamente del suo lavoro e di quello di molti altri membri della SPF – ha prodotto sulla mia personale riflessione. Hanno evidentemente tutte a che vedere con la questione del transfert, sebbene aprano a ulteriori e molteplici linee di fuga. Mi limito a nominarle. La questione della conoscenza, più volte richiamata all'interno del testo, e che, secondo me, necessiterebbe di un'ulteriore chiarificazione e compartimentazione (semantica e concettuale) a partire dalla messa in rapporto tra quanto concerne la psicoanalisi come sapere (la conoscenza¹ del funzionamento inconscio della realtà psichica resa possibile dai concetti della scienza psicoanalitica: la conoscenza come

²³⁵ Freud, S., OSF, Vol. VI, *Consigli al medico nel trattamento psicoanalitico* (1912), p. 535.

«progresso della conoscenza»²³⁶ implicata nella scienza) e la funzione (almeno doppia) esercitata dal sapere nella cura (la conoscenzaⁱⁱ coinvolta nelle resistenze che si oppongono all'estensione della conoscenza dell'analizzante «in merito alla propria persona»,²³⁷ da un lato, e l'*in quanto* (per utilizzare una categoria cara alla riflessione filosofica, in modo particolare a quella fichtiana) della conoscenzaⁱⁱⁱ teorica implicato, anche in maniera più ampia, nella direzione della cura e, al contempo, estraibile, perlomeno in forma preliminare, da essa, dall'altro). La questione del tipo di libertà individuale implicata nell'analisi in quanto «scopo proprio di un trattamento psicoanalitico»,²³⁸ che andrebbe – qui è il filosofo politico che parla – opportunamente differenziata dalla libertà *come* arbitrio con cui la tradizione giusnaturalista – che ancora oggi informa radicalmente il modo con cui pensiamo la politica (e la libertà) – ci ha insegnato a pensarla.²³⁹ La questione del rapporto tra conoscenza e libertà alla luce di quella che Baldini chiama *pragmatica della verità*, che, in prospettiva lacaniana, a mio avviso, è destinata ad essere complicata dal concetto di atto analitico e dalla riflessione dello psicoanalista francese sul fine e sulla fine di un'analisi (transfert e fine analisi).²⁴⁰ La questione generale del transfert collocata in un'epoca in cui le analisi più che a terminare, faticano a cominciare, nella misura in cui sembra essere venuto meno perfino quel riconoscimento minimo da parte di un potenziale analizzante al proprio potenziale analista di quel sapere che «per il solo fatto di dirsi tale, lo psicoanalista afferma di possedere»²⁴¹ (transfert e inizio analisi).²⁴²

In questo contributo ho scelto di lasciare sullo sfondo tutte queste questioni, preferendo gettare le basi per un dialogo che ho la speranza possa rinnovarsi in futuro, in maniera proficua e duratura.

²³⁶ Freud, S., *Pulsioni e loro destini* (1915), pp. 13-14.

²³⁷ Freud, S., OSF, Vol. IX, *Vie della terapia psicoanalitica* (1918), p. 19.

²³⁸ Baldini, F. (2023), p. 185.

²³⁹ Anche su questo versante, un attraversamento della riflessione filosofico-politica hegeliana sarebbe, a mio avviso, fondamentale. Sul punto, cfr. Duso, G. (2013), *Libertà e costituzione in Hegel*.

²⁴⁰ Sul punto, cfr. anche Pagliardini, A. (2020c), *Il reale del transfert*.

²⁴¹ Baldini, F. (2023), p. 95.

²⁴² Sul punto cfr. anche Lolli, F. (2019), *Inattualità della psicoanalisi. L'analista e i nuovi 'domandanti'*.

Sintesi

Per un'epistemologia dei concetti psicoanalitici. Considerazioni a partire da F. Baldini, Transfert.

Muovendo dal confronto con il recente volume di Franco Baldini, *Transfert. Sette lezioni sulla teoria freudiana del trattamento psicanalitico*, l'obiettivo di questo articolo sarà sviluppare alcune considerazioni riguardo alla natura di quella che ho definito *epistemologia dei concetti psicoanalitici*. Nel primo paragrafo, attingendo ampiamente dalla tradizione epistemologica francese (in particolare da Gaston Bachelard e Georges Canguilhem, ma non solo) cercherò di spiegare che cosa significhi praticare la filosofia alla maniera di un'epistemologia dei concetti. Nel secondo paragrafo, cercherò di spiegare che cosa intendo per epistemologia dei concetti psicoanalitici e, per quale ragione, essa rivolge la propria attenzione essenzialmente alla riflessione di Freud e a quella di Lacan. Infine, nel terzo paragrafo, a partire da alcune riflessioni sviluppate da Baldini e da altri membri della SPF, proverò ad inquadrare la questione dello sperimentalismo in psicoanalisi entro i confini dell'epistemologia dei concetti psicoanalitici.

Parole chiave: *filosofia come epistemologia dei concetti, filosofia del concetto, epistemologia storica «alla francese», storia delle scienze, Gaston Bachelard, Georges Canguilhem, epistemologia dei concetti psicoanalitici, Sigmund Freud, Jacques Lacan, singolarità epistemica della psicoanalisi, concetti psicoanalitici, saturazione empirista, saturazione biologica, saturazione sociologica, sutura filosofica, Louis Althusser, sperimentalismo, metodo.*

Bibliografia

- Aa.Vv. (1967). *Psicoanalisi e metodo scientifico. Tredici interventi a cura di Sidney Hook* (L. Trevisani, Trad.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1959)
- Alfandary, I. (2021). *Science et fiction chez Freud. Quelle épistémologie pour la psychanalyse?* Ithaque.
- Althusser, L. (1976). *Filosofia e filosofia spontanea degli scienziati e altri scritti* (F. Fistetti, Trad.). De Donato. (Originariamente pubblicato nel 1974)
- Althusser, L. (1992). *L'avvenire dura a lungo* (F. Bruno, Trad.). Guanda. (Originariamente pubblicato nel 1992)
- Althusser, L. (1994a). Freud e Lacan. In *Sulla psicoanalisi. Freud e Lacan* (G. Piana, Trad.) (pp. 9-45). Raffaello Cortina Editore.
- Althusser, L. (1994b). Lettere a D... In *Sulla psicoanalisi. Freud e Lacan* (G. Piana, Trad.) (pp. 47-100). Raffaello Cortina Editore.
- Althusser, L. (1994c). Tre note sulla teoria dei discorsi. In *Sulla psicoanalisi. Freud e Lacan* (G. Piana, Trad.) (pp. 101-154). Raffaello Cortina Editore.
- Althusser, L. (1994d). La scoperta del dottor Freud. In *Sulla psicoanalisi. Freud e Lacan* (G. Piana, Trad.) (pp. 178-201). Raffaello Cortina Editore.

- Althusser, L. (1994e). Lettera a Élisabeth Roudinesco in seguito alle sue osservazioni su “La scoperta del dottor Freud”. In *Sulla psicoanalisi. Freud e Lacan* (G. Piana, Trad.) (pp. 202-203). Raffaello Cortina Editore.
- Althusser, L. (2008). Sulla dialettica materialista. In *Per Marx* (A. Cavazzini, D. Contadini, F. Del Lucchese, C. Lo Iacono, V. Morfino, M. Turchetto, M. Vanzulli, Trad.) (pp. 143-191). Mimesis. (Originariamente pubblicato nel 1996)
- Althusser, L. (2014). *Psicoanalisi e scienze umane. Due conferenze* (L. Boni, S. Pippa, Trad.). Mimesis. (Originariamente pubblicato nel 1996)
- Angelini, A. (2021). *Biopolitica ed ecologia. L'epistemologia politica del discorso biologico tra Michel Foucault e Georges Canguilhem*. Firenze University Press.
- Assoun, P.-L. (2009). *Freud, la philosophie et les philosophes*. Puf.
- Bachelard, G. (1975). *Il materialismo razionale* (L. Semerari, Trad.). Dedalo. (Originariamente pubblicato nel 1972)
- Bachelard, G. (1982a). L'attualità della storia delle scienze. In F. Bonicalzi, *La ragione cieca* (C. Maggioni, Trad.) (pp. 161-173). Jaca Book. (Originariamente pubblicato nel 1972)
- Bachelard, S. (1982b). Epistemologia e storia delle scienze. In F. Bonicalzi, *La ragione cieca* (C. Maggioni, Trad.) (pp. 117-131). Jaca Book. (Originariamente pubblicato nel 1972)
- Bachelard, G. (1995). *La formazione dello spirito scientifico. Contributo ad una psicoanalisi della conoscenza oggettiva* (E. Castelli Gattinara, Trad.). Raffaello Cortina Editore. (Originariamente pubblicato nel 1938)
- Bachelard, G. (1998). *La filosofia del non. Saggio di una filosofia del nuovo spirito scientifico* (G. Quarta, Trad.). Armando Editore. (Originariamente pubblicato nel 1962)
- Bachelard, G. (2003a). Il problema filosofico dei metodi scientifici. In *L'impegno razionalista* (E. Sergio, Trad.) (pp. 53-61). Jaca Book. (Originariamente pubblicato nel 1972)
- Bachelard, G. (2003b). Il nuovo spirito scientifico e la creazione dei valori razionali. In *L'impegno razionalista* (E. Sergio, Trad.) (pp. 103-111). Jaca Book. (Originariamente pubblicato nel 1972)
- Bachelard, G. (2016). *Saggio sulla conoscenza approssimata* (E. Castelli Gattinara, Trad.). Mimesis. (Originariamente pubblicato nel 1927)
- Bachelard, G. (2018). *Il nuovo spirito scientifico* (A. Alison, Trad.). Mimesis. (Originariamente pubblicato nel 1934)
- Bachelard, G. (2020²). *L'attività razionalista della fisica contemporanea* (C. Maggioni, G. Mattace Raso, Trad.). Jaca Book. (Originariamente pubblicato nel 1951)
- Badino, M., Ienna, G., Omodeo, P. D. (2022). *Epistemologia storica. Correnti, temi e problemi*. Carocci.

- Badiou, A. (2008). *Manifesto per la filosofia* (F. Elefante, Trad.). Cronopio. (Originariamente pubblicato nel 1989)
- Badiou, A. (2010a). *Il panorama della filosofia francese contemporanea*. Mimesis.
- Badiou, A. (2010b). Formules de «L'Étourdit». In A. Badiou, B. Cassin, *Il n'y a pas de rapport sexuel. Deux leçons sur «L'Étourdit» de Lacan* (pp. 101-136). Fayard.
- Badiou, A. (2018), *Lacan. Il Seminario. L'antifilosofia 1994-1995* (L. F. Clemente, Trad.). Orthotes. (Originariamente pubblicato nel 2013)
- Badiou, A. (2019). *Logiche dei mondi. L'essere e l'evento*, 2 (P. Cesaroni, M. Ferrari, G. Minozzi, Trad.). Mimesis. (Originariamente pubblicato nel 2006)
- Badiou, A. (2023). Quelques notes sur l'acte psychanalytique et sa relation au processus philosophique. In *Voyages mentaux philosophiques* (pp. 63-72). Stilus.
- Bailly, F., Longo, G. (2006). *Mathématiques et sciences de la nature. La singularité physique du vivant*. Hermann.
- Baldini, F. (2019). Su alcuni passi cruciali dei testi di Freud e sul loro completo fraintendimento da parte di Lacan. *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2019/1, 13-34.
- Baldini, F. (2020). Nuove considerazioni sul metodo freudiano e in generale sull'architettura empirico-razionale della metapsicologia. *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2020/1, 5-38.
- Baldini, F. (2022). Perché associarsi alla Scuola di Psicanalisi Freudiana. *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2022/1, 187-193.
- Baldini, F. (2023). *Transfert. Sette lezioni sulla teoria freudiana del trattamento psicanalitico*. Mimesis.
- Bardin, A., Ferrari, M. (2022). Governing Progress: from Cybernetic Homeostasis to Simondon's Politics of Metastability. *The Sociological Review*, 70(2), 248-263. <https://doi.org/10.1177/00380261221084426>
- Bardin, A., Ferrari, M. (2023). We Have Never Been Modern (Enough). *Method & Theory in the Study of Religion*. <https://doi.org/10.1163/15700682-bja10122>
- Benvenuto, S. (2015). *La psicoanalisi e il reale. "La negazione" di Freud*. Orthotes.
- Bitbol, M., Gayon, J. (Cur.). (2015a). *L'épistémologie française, 1830-1970*. Éditions Matériologiques.
- Bitbol, M., Gayon, J. (2015b). Introduction. In M. Bitbol, J. Gayon (Cur.). *L'épistémologie française, 1830-1970* (pp. 11-14). Éditions Matériologiques.
- Bonicalzi, F. (1997²). La ragione pentita e il soggetto della città scientifica. In G. Canguilhem, D. Lecourt, *L'epistemologia di Gaston Bachelard* (R. Lanza, M. Magni, Trad.) (pp. 9-53). Jaca Book.
- Bonicalzi, F. (2007). Metodo e metodi. In *Leggere Bachelard. Le ragioni del sapere* (pp. 59-71). Jaca Book.

- Braunstein, J.-F. (2002a). La philosophie des sciences d'Auguste Comte. In P. Wagner (Cur.), *Les philosophes et la science* (pp. 787-822). Gallimard.
- Braunstein, J.-F. (2002b). Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le «style français» en épistémologie. In P. Wagner (Cur.), *Les philosophes et la science* (pp. 920-963). Gallimard.
- Braunstein, J.-F. (2008). *L'Histoire des sciences. Méthodes, styles et controverses*. Vrin.
- Braunstein, J.-F., Schmidgen, H., Schöttler, P. (Cur.) (2012). *Epistemology and History. From Bachelard and Canguilhem to Today's History of Science*. Max Planck Institute for the History of Science (preprint n. 434).
- Braunstein, J.-F. (2012). Historical Epistemology, Old and New. In J.-F. Braunstein, H. Schmidgen, P. Schöttler (Cur.) (2012). *Epistemology and History. From Bachelard and Canguilhem to Today's History of Science* (pp. 33-40). Max Planck Institute for the History of Science (preprint n. 434).
- Braunstein, J.-F., Moya Diez, I., Vagelli, M. (Cur.). (2019). *L'épistémologie historique. Histoire et méthodes*. Publications de la Sorbonne.
- Brenner, A. (2003). *Les origines françaises de la philosophie des sciences*. Puf.
- Campo, A. (2018). *Tardività. Freud dopo Lacan*. Mimesis.
- Canguilhem, G. (1976). La teoria cellulare. In *La conoscenza della vita* (F. Bassani, Trad.) (p. 73-121). Il Mulino. (Originariamente pubblicato nel 1965)
- Canguilhem, G. (1977²). *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Vrin.
- Canguilhem, G. (1992a). Il ruolo dell'epistemologia nella storiografia scientifica contemporanea. In *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita* (P. Jervis, Trad.) (pp. 1-22). La Nuova Italia. (Originariamente pubblicato nel 1977)
- Canguilhem, G. (1992b). Che cos'è un'ideologia scientifica? In *Ideologia e razionalità nella storia delle scienze della vita* (P. Jervis, Trad.) (pp. 25-38). La Nuova Italia. (Originariamente pubblicato nel 1977)
- Canguilhem, G. (1997²a). La storia delle scienze nell'opera epistemologica di Gaston Bachelard. In G. Canguilhem, D. Lecourt, *L'epistemologia di Gaston Bachelard* (R. Lanza, M. Magni, Trad.) (pp. 57-69). Jaca Book. (Originariamente pubblicato nel 1963)
- Canguilhem, G. (1997²b). Dialettica e filosofia del non in Gaston Bachelard. In G. Canguilhem, D. Lecourt, *L'epistemologia di Gaston Bachelard* (R. Lanza, M. Magni, Trad.) (pp. 79-89). Jaca Book. (Originariamente pubblicato nel 1963)
- Canguilhem, G. (2004). L'oggetto della storia delle scienze. In *Scritti filosofici* (A. Cavazzini, Trad.) (pp. 57-69). Mimesis. (Originariamente pubblicato nel 1968)
- Canguilhem, G. (2015). Philosophie et science. In *Œuvres complètes. Tome IV. Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences (1940-1965)* (pp. 1097-1111). Vrin.

- Canguilhem, G. (2018a). Objectivité et historicité de la pensée scientifique. In *Œuvres complètes. Tome V. Histoire des sciences, épistémologie, commemorations (1966-1995)* (pp. 299-314). Vrin.
- Canguilhem, G. (2018b). Le concept d'idéologie scientifique [Entretien avec Gabriel Gohau]. In *Œuvres complètes. Tome V. Histoire des sciences, épistémologie, commemorations (1966-1995)* (pp. 821-828). Vrin.
- Canguilhem, G. (2018c). Discours de réception de la médaille d'or du CNRS. In *Œuvres complètes. Tome V. Histoire des sciences, épistémologie, commemorations (1966-1995)* (pp. 1107-1115). Vrin.
- Canguilhem, G. (2019a). L'évolution du concept de méthode de Claude Bernard à Gaston Bachelard. In *Œuvres complètes. Tome III. Écrits d'histoire des sciences et d'épistémologie* (pp. 457-465). Vrin.
- Canguilhem, G. (2019b). Du singulier et de la singularité en épistémologie biologique. In *Œuvres complètes. Tome III. Écrits d'histoire des sciences et d'épistémologie* (pp. 509-530). Vrin.
- Canguilhem, G. (2019c). Qu'est-ce que la psychologie? In *Œuvres complètes. Tome III. Écrits d'histoire des sciences et d'épistémologie* (pp. 747-772). Vrin.
- Canguilhem, G., Lecourt, D. (1997²). *L'epistemologia di Gaston Bachelard* (R. Lanza, M. Magni, Trad.). Jaca Book. (Originariamente pubblicato nel 1963)
- Cassou-Noguès, P., Gillot, P. (Cur.) (2011). *Le concept, le sujet et la science. Cavailles, Canguilhem, Foucault*. Vrin.
- Castelli Gattinara, E. (1996). *Epistemologia e storia. Un pensiero all'apertura della Francia fra le due guerre mondiali*. FrancoAngeli.
- Cavaillès, J. (2006). *Sulla logica e la teoria della scienza* (V. Morfino, L. M. Scarantino, Trad.). Mimesis. (Originariamente pubblicato nel 1947)
- Cavazzini, A., Gualandi, A. (Cur.) (2006). *L'epistemologia francese e il problema del «trascendentale storico»*. Quodlibet.
- Cesaroni, P. (2017). Il concetto politico fra storia concettuale e storia delle scienze. *Filosofia politica*, 31(3), 513-532. DOI: 10.1416/87950
- Cesaroni, P., Ferrari, M., Minozzi, G. (2018). Il desiderio della filosofia. In A. Badiou, *L'essere e l'evento* (pp. 11-35). Mimesis.
- Cesaroni, P. (2020a). *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem*. Quodlibet.
- Cesaroni, P. (2020b). *Lo statuto epistemico dei concetti politici*. In *La vita dei concetti. Hegel, Bachelard, Canguilhem* (pp. 266-272). Quodlibet.
- Châtelet, G. (2002). *Vivere e pensare come porci. L'istigazione all'invidia e alla noia nelle democrazie-mercato* (M. Pichierri, Trad.). Arcana. (Originariamente pubblicato nel 1998)
- Chiesa, L. (2009). The World of Desire. Lacan between Evolutionary Biology and Psychoanalytic Theory. *Filozofski vestnik*, 30(2), 83-112. <https://ojs.zrc-sazu.si/filozofski-vestnik/article/view/3212>

- Chiesa, L. (2016). Logic and Biology. Against Bio-logy. In *The Non-Two. Logic and God in Lacan* (pp. 23-75). The MIT Press.
- Chignola, S., Duso, G. (2008). *Storia dei concetti e filosofia politica*. FrancoAngeli.
- Clemente, L. F. (2018). *Jacques Lacan e il buco del sapere. Psicoanalisi, scienza, ermeneutica*. Orthotes.
- Cottet, S. (2020). Un ben-dire epistemologico. In A. Succetti (Cur.), *Declinazioni del desiderio dello psicoanalista. L'esperienza di Serge Cottet* (A. Succetti, Trad.) (pp. 151-159). Rosenberg & Sellier. (Originariamente pubblicato nel 2012)
- Dionigi, R. (1973). *Gaston Bachelard. La "filosofia" come ostacolo epistemologico*. Marsilio.
- Doumit, É. (2014). Objet, Objectivité et Réel. *La revue lacanienne*, 15(1), 207-214. <https://doi.org/10.3917/lrl.132.0207>
- Duso, G. (2007). *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*. Polimetrica.
- Duso, G. (Cur.). (1999). *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*. Carocci.
- Duso, G. (Cur.). (1998²). *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*. FrancoAngeli.
- Duso, G. (Cur.). (2004). *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*. Carocci.
- Duso, G. (2013). *Libertà e costituzione in Hegel*. FrancoAngeli.
- Eidelsztein, A. (2020). *L'origine del soggetto in psicoanalisi. Del Big Bang del linguaggio e del discorso* (M. Milanaccio, Trad.). Paginaotto. (Originariamente pubblicato nel 2018)
- Feest, U., Sturm, T. (Cur.). (2011). What (Good) is Historical Epistemology? *Erkenntnis*, 75(3), 285-302. <https://doi.org/10.1007/s10670-011-9345-4>
- Ferrari, M. (2023a). The Dark Side of Sovereignty. The Question of Government in a Historical-Epistemological Perspective. *Soft Power. Euro-American Journal of Historical and Theoretical Studies of Politics and Law*, 18(9/2), 38-66. <http://dx.doi.org/10.14718/SoftPower.2022.9.2.3>
- Ferrari, M. (2023b). La cibernetica prima della cibernetica. Filosofia, scienza e tecnica in Norbert Wiener (1914-1943). *Philosophy Kitchen*, 18, 37-55. <https://doi.org/10.13135/2385-1945/7828>
- Ferrari, M. (2023c). L'imbarazzo di Lacan. In M. Ferrari (Cur.), *Leggere ... o peggio. Il Seminario XIX di Jacques Lacan* (pp. 7-42). Galaad.
- Ferrari, M. (2023d). Le stravaganze del significante. In M. Ferrari (Cur.), *Leggere ... o peggio. Il Seminario XIX di Jacques Lacan* (pp. 131-169). Galaad.
- Ferrari, M. (2023e). Commento introduttivo a J.-C. Milner, Lacan e la scienza moderna. In L. Cabassa, F. Pisano (Cur.), *Epistemologie. Critiche e punti di fuga nel dibattito contemporaneo* (pp. 583-591). Mimesis.

- Ferrari, M. (forthcoming). Che cosa significa saperci fare con il reale? Lacan, la filosofia, la politica. In P. Cesaroni, M. Ferrari, L. Rustighi (Cur.), *Saperci fare con il reale. La filosofia, la psicoanalisi, la politica*.
- Ferrari, M., Minozzi, G. (2022). Filosofia dopo. A modest proposal. *err. scritture dell'imprevisto*, 2(1), 1-16.
- Ferrari, M., Pagliardini, A. (2023). Stringere l'impossibile. In M. Ferrari (Cur.), *Leggere ... o peggio. Il Seminario XIX di Jacques Lacan* (pp. 207-244). Galaad.
- Ferrier, J. F. (1854). *Institutes of Metaphysics. The Theory of Knowing and Being*. Blackwood.
- Foucault, M. (1998). La vita: l'esperienza e la scienza. In G. Canguilhem, *Il normale e il patologico* (M. Porro, Trad.) (pp. 271-183). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1985)
- Fichant, M. (1974). L'idea di una storia delle scienze. In M. Pêcheux, M. Fichant, *Sulla storia delle scienze* (D. Mascolo, Trad.) (pp. 49-145). Mazzotta. (Originariamente pubblicato nel 1969)
- Fichant, M. (1975). L'epistemologia in Francia. In F. Châtelet (Cur.), *Storia della filosofia. VIII. Il XX secolo* (L. Sosio, Trad.) (pp. 84-112). Rizzoli. (Originariamente pubblicato nel 1973)
- Freud, S. (1892-1894). *Prefazione e note alla traduzione delle "Lezioni del martedì della Salpêtrière"* di J.-M. Charcot, OSF I.
- Freud, S. (1893). *Charcot*, OSF II.
- Freud, S. (1899). *L'interpretazione dei sogni*, OSF III.
- Freud, S. (1909). *Cinque conferenze sulla psicoanalisi*, OSF VI.
- Freud, S. (1910a). *Le prospettive future della terapia psicoanalitica*, OSF VI.
- Freud, S. (1910b). *Psicoanalisi "selvaggia"*, OSF VI.
- Freud, S. (1911). *L'impiego dell'interpretazione dei sogni nella psicoanalisi*, OSF VI.
- Freud, S. (1912a). *Dinamica della traslazione*, OSF VI.
- Freud, S. (1912b). *Nota sull'inconscio in psicoanalisi*, OSF VI.
- Freud, S. (1912c). *Consigli al medico nel trattamento psicoanalitico*, OSF VI.
- Freud, S. (1913). *L'interesse per la psicoanalisi*, OSF VII.
- Freud, S. (1913-1914). *Nuovi consigli sulla tecnica della psicoanalisi*, OSF VII.
- Freud, S. (1914). *Ricordare, ripetere e rielaborare*, OSF VII.
- Freud, S. (1915a). *Pulsioni e loro destini*, OSF VIII.
- Freud, S. (1915b). *La rimozione*, OSF VIII.
- Freud, S. (1918). *Vie della terapia psicoanalitica*, OSF IX.
- Freud, S. (1922). *Due voci di enciclopedia: "Psicoanalisi" e "Teoria della libido"*, OSF IX.
- Freud, S. (1924a). *Le resistenze alla psicoanalisi*, OSF X.
- Freud, S. (1924b). *Autobiografia*, OSF X.
- Freud, S. (1925). *La negazione*, OSF X.

- Freud, S. (1926). *Il problema dell'analisi condotta da non medici. Conversazione con un interlocutore imparziale*, OSF X.
- Freud, S. (1929). *Il disagio della civiltà*, OSF X.
- Freud, S. (1937a). *Analisi terminabile e interminabile*, OSF XI.
- Freud, S. (1937b). *Costruzioni nell'analisi*, OSF XI.
- Freud, S. (1938a). *Compendio di psicoanalisi*, OSF XI.
- Freud, S. (1938b). *Alcune lezioni elementari di psicoanalisi*, OSF XI.
- Gault, J.-L. (2012). Lacan et son usage du concept. *La Cause du désir*, 80(1), 27-32. <https://doi.org/10.3917/lcdd.080.0027>
- Gayon, J. (2003). Bachelard et l'histoire des sciences. In J.-J. Wunenburger (Cur.), *Bachelard et l'épistémologie française* (pp. 51-114). Puf.
- Grünbaum, A. (1988). *I fondamenti della psicoanalisi. Una critica filosofica* (S. Stefani, A. Pagnini, Trad.). Il Saggiatore. (Originariamente pubblicato nel 1984)
- Guma, F. (2019). L'architettura trascendentale della metapsicologia freudiana (Parte prima), *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2019/1, 51-79.
- Guma, F. (2020). L'architettura trascendentale della metapsicologia freudiana (Parte seconda), *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2020/1, 133-171.
- Hahn, H., Neurath, O., Carnap, R. (1979). *La concezione scientifica del mondo. Il Circolo di Vienna* (S. Tugnoli Pattaro, Trad.). Laterza.
- Heilbron, J. (1990). Auguste Comte and Modern Epistemology. *Sociological Theory*, 8(2), 153-162. <https://doi.org/10.2307/202202>
- Hyppolite, J. (1971a). Essai sur la Logique de Hegel. In *Figures de la pensée philosophique*. I (pp. 158-174). Puf.
- Hyppolite, J. (1971b). Le «scientifique» et l'«idéologique» dans une perspective marxiste. In *Figures de la pensée philosophique*. I (pp. 360-371). Puf.
- Hyppolite, J. (1971c). Commentaire parlé sur la “Verneinung” de Freud. In *Figures de la pensée philosophique*. I (pp. 385-396). Puf.
- Hyppolite, J. (1971d). L'épistémologie de Gaston Bachelard. In *Figures de la pensée philosophique*. II (pp. 661-674). Puf.
- Hyppolite, J. (1971e). Projet d'enseignement d'histoire de la pensée philosophique. In *Figures de la pensée philosophique*. II (pp. 997-1002). Puf.
- Johnston, A. (2012). Reflections of a Rotten Nature: Hegel, Lacan, and Material Negativity. *Filozofski vestnik*, 33(2), 23-52. <https://ojs.zrc-sazu.si/filozofski-vestnik/article/view/3241>
- Lacan, J. (1975). Le Séminaire. Livre XXII. R.S.I. (1974-1975). *Ornicar?*, 5, 17-66.
- Lacan, J. (1998). Il fenomeno lacaniano (M. Daubresse, Trad.). *La Psicoanalisi*, 24, 9-24. (Originariamente pubblicato nel 1998)

- Lacan, J. (2002a). Aldilà del «principio di realtà». In *Scritti* (G. B. Contri, Trad.) (pp. 67-86). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1966)
- Lacan, J. (2002b). Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicoanalisi. In *Scritti* (G. B. Contri, Trad.) (pp. 230-315). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1966)
- Lacan, J. (2002c). Varianti della cura-tipo. In *Scritti* (G. B. Contri, Trad.) (pp. 317-356). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1966)
- Lacan, J. (2002d). Risposta al commento di Jean Hyppolite sulla *Verneinung* di Freud. In *Scritti* (G. B. Contri, Trad.) (pp. 361-390). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1966)
- Lacan, J. (2003). *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi (1964)* (A. Di Ciaccia, M. Daubresse, A. Succetti, Trad.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1973)
- Lacan, J. (2006). *Il seminario. Libro II. L'io nella teoria di Freud e nella tecnica della psicoanalisi (1954-1955)* (A. Di Ciaccia, P. Feliciotti, S. Molinari, C. Pavoni, A. Turolla, Trad.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1978)
- Lacan, J. (2010). *Il seminario. Libro III. Le psicosi (1955-1956)* (A. Di Ciaccia, L. Longato, Trad.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1981)
- Lacan, J. (2007a). *Il seminario. Libro IV. La relazione oggettuale (1956-1957)* (A. Di Ciaccia, R. Cavola, C. Menghi, Trad.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1994)
- Lacan, J. (2007b). *Il seminario. Libro X. L'angoscia (1962-1963)* (A. Di Ciaccia, A. Succetti, Trad.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 2004)
- Lacan, J. (2013a). La psicoanalisi vera, e la falsa. In *Altri scritti* (pp. 165-174) (A. Di Ciaccia, Trad.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 2001).
- Lacan, J. (2013b). Atto di fondazione. In *Altri scritti* (A. Di Ciaccia, Trad.) (pp. 229-240). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 2001)
- Lacan, J. (2013c). Allocuzione sull'insegnamento. In *Altri scritti* (A. Di Ciaccia, Trad.) (pp. 293-301). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 2001)
- Lacan, J. (2013d). Televisione. In *Altri scritti* (A. Di Ciaccia, Trad.) (pp. 505-538). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 2001)
- Lacan, J. (2014). *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud (1953-1954)* (A. Di Ciaccia, I. Molina, A. Sciacchitano, Trad.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1975)
- Lacan, J. (2020). *Il seminario. Libro XIX. ... o peggio (1971-1972)* (A. Di Ciaccia, L. Longato, Trad.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 2011)
- Lapouge, G. (1966). Sartre contre Lacan. *Le Figaro Littéraire*, 29 dicembre [ora, anche se in una versione solo parziale, in Aa.Vv. (2016), *Lacan 66. Reception des Écrits* (pp. 81-86). Epel].
- Lecourt, D. (1973). *Per una critica dell'epistemologia: Bachelard, Canguilhem, Foucault* (F. Fistetti, Trad.). De Donato. (Originariamente pubblicato nel 1972)

- Lecourt, D. (1981). *L'ordre et les jeux. Le positivisme logique en question*. Bernard Grasser.
- Lecourt, D. (1997²). L'epistemologia storica di Gaston Bachelard. In G. Canguilhem, D. Lecourt, *L'epistemologia di Gaston Bachelard* (R. Lanza, M. Magni, Trad.) (pp. 91-186). Jaca Book.
- Lecourt, D. (2007). Georges Canguilhem, le philosophe. In J.-F. Braunstein (Cur.), *Canguilhem. Histoire des sciences et politique du vivant* (pp. 27-43). Puf.
- Lecourt, D. (2008). *Georges Canguilhem*. Puf.
- Limoges, C. (2012). L'épistémologie historique dans l'itinéraire intellectuel de Georges Canguilhem. In J.-F. Braunstein, H. Schmidgen, P. Schöttler (Cur.), *Epistemology and History. From Bachelard and Canguilhem to Today's History of Science* (pp. 53-66). Max Planck Institute for the History of Science (preprint n. 434).
- Limoges, C. (2019). Épistémologie historique et histoire épistémologique des sciences chez Georges Canguilhem. In G. Canguilhem, *Œuvres complètes*. Tome III. *Écrits d'histoire des sciences et d'épistémologie* (pp. 7-123). Vrin.
- Lolli, F. (2019). *Inattualità della psicoanalisi. L'analista e i nuovi 'domandanti'*. Poiesis.
- Longo, G., Montévil, M. (2014). *Perspectives on Organisms. Biological Time, Symmetries and Singularities*. Springer.
- Macherey, P. (2011). La filosofia della scienza di Georges Canguilhem. Epistemologia e storia delle scienze. In *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme* (P. Godani, Trad.) (pp. 35-69). Ets. (Originariamente pubblicato nel 2009)
- Méthot, P.-O. (2013). On the genealogy of concepts and experimental practices: Rethinking Georges Canguilhem's historical epistemology. *Studies in History and Philosophy of Science*, 44, 112-123. <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2012.06.002>
- Meyerson, É. (1908). *Identité et Réalité*. Alcan.
- Miller, J.-A. (2000). Biologia lacaniana ed eventi di corpo (M. Daubresse, Trad.). *La Psicoanalisi*, 28, 14-100. (Originariamente pubblicato nel 2000)
- Miller, J.-A. (2008). Freud e la teoria della cultura. In *Delucidazioni su Lacan* (M. T. Rodriguez, Trad.) (pp. 111-127). Antigone. (Originariamente pubblicato nel 1998)
- Miller, J.-A., Di Ciaccia, A. (2018). *L'Uno-tutto-solo. L'orientamento lacaniano*. Astrolabio.
- Milner, J.-C. (2019). *L'opera chiara. Lacan, la scienza, la filosofia* (L. F. Clemente, Trad.). Orthotes. (Originariamente pubblicato nel 1995)
- Nassif, J. (1968). Freud et la science. *Cahiers pour l'Analyse*, 9, 145-167.
- Nassif, J. (1977). *Freud, l'inconscient*. Galilée.
- Ogilvie, B. (2017). *Lacan, il soggetto* (L. Giuliberti, Trad.). Ets. (Originariamente pubblicato nel 2005)

- Pagliardini, A. (2016a). *Il sintomo di Lacan. Dieci incontri con il reale*. Galaad.
- Pagliardini, A. (2016b). Sull'angoscia. In *Il sintomo di Lacan. Dieci incontri con il reale* (pp. 55-90). Galaad.
- Pagliardini, A. (2016c). Sull'etica. In *Il sintomo di Lacan. Dieci incontri con il reale* (pp. 259-289). Galaad.
- Pagliardini, A. (2016d). Sulla fine di un'analisi. In *Il sintomo di Lacan. Dieci incontri con il reale* (pp. 317-365). Galaad.
- Pagliardini, A. (2020a). *Lacan al presente. Per una clinica del reale*. Galaad.
- Pagliardini, A. (2020b). Badiou, Lacan e l'atto analitico. In *Lacan al presente. Per una clinica del reale* (pp. 314-321). Galaad.
- Pagliardini, A. (2020c). Il reale del transfert. In *Lacan al presente. Per una clinica del reale* (pp. 457-489). Galaad.
- Pagliardini, A. (2022). ... o peggio. *Frequentare il Seminario XIX di Jacques Lacan*. Galaad.
- Palombi, F. (2002). *Il legame instabile. Attualità del dibattito psicoanalisi-scienza*. FrancoAngeli.
- Pêcheux, M., Fichant M. (1974). *Sulla storia delle scienze*. Mazzotta.
- Perrella, E. (1986). *Il tempo etico, o la ragione freudiana*. Biblioteca dell'Immagine.
- Popper, K. (1970). *Logica della scoperta scientifica. Il carattere autocorrettivo della scienza* (M. Trincherò, Trad.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1934)
- Popper, K. (1972). *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica* (G. Pancaldi, Trad.). Il Mulino. (Originariamente pubblicato nel 1969)
- Recalcati, M. (2017). *La pratica del colloquio clinico. Una prospettiva lacaniana*. Raffaello Cortina Editore.
- Redondi, P. (1978). *Epistemologia e storia delle scienze: le svolte teoriche da Duhem a Bachelard*. Feltrinelli.
- Regnault, F. (2009). Analisi e sintesi in Freud. In *Conferenze di estetica lacaniana e lezioni romane* (M. Bianchi, R. Cavasola, E. De Francesco, A. Dunand, C. Menghi, N. Ielo, V. Rapone, Trad.) (pp. 37-57). Quodlibet. (Originariamente pubblicato nel 1997)
- Regnault, F. (2011). La preuve en psychanalyse. *Mental*, 25, 35-58.
- Regnault, F. (2020). Lacan et l'expérience. *Essaim*, 45(2), 96-110. <https://doi.org/10.3917/ess.045.0096>
- Reich, W. (2002). *Psicologia di massa del fascismo* (F. Belfiore, A. Wolf, Trad.). Einaudi. (Originariamente pubblicato nel 1997)
- Rey, A. (1907). *La théorie physique chez les physiciens contemporains*. Hachette Livre BNF.
- Rheinberger, H.-J. (2007). *Historische Epistemologie zur Einführung*. Junius.
- Roudinesco, É. (1986). *La bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France*. (2 voll.). Seuil.

- Ricciardi, M. (2010). *La società come ordine. Storia e teoria politica dei concetti sociali*. Eum.
- Salvador, L. (2019). Tecnica e metodo nella psicanalisi freudiana alla luce del *Modulo Epistemico Standard*. *Metapsychologica – Rivista di psicanalisi freudiana*, 2019/1, 145-164.
- Sertoli, G. (1983). Epistemologia e storia delle scienze in Georges Canguilhem. *Nuova corrente*, 30(90), 101-171.
- Tognassi, F. (2018). *La spinta trasformativa. Riflessioni sulla tecnica psicoanalitica*. Mimesis.
- Tupinambá, G. (2021). *The Desire of Psychoanalysis. Exercises in Lacanian Thinking*. Northwestern University Press.
- Vinciguerra, R.-P. (2012). Une théorie atopique. *La Cause du désir*, 80(1), pp. 33-37. <https://doi.org/10.3917/lcdd.080.0033>
- Vinti, C. (Cur.). (1977). *L'epistemologia francese contemporanea. Per un razionalismo aperto*. Città Nuova Editrice.
- Visentini, G. (2015). *Pourquoi la psychanalyse est une science. Freud épistémologue*. Puf.
- Wahl, J. (2020). *Verso il concreto. Studi di filosofia contemporanea. William James, Whitehead, Gabriel Marcel* (G. Piatti, Trad.). Mimesis. (Originariamente pubblicato nel 2004)
- Wittgenstein, L. (2001). *Lezioni e conversazioni: sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa* (M. Ranchetti, Trad.). Adelphi. (Originariamente pubblicato nel 1970)
- Zafiroopoulos, M. (2019). *Lacan e le scienze sociali. Il declino del padre (1938-1953)* (M. Bianchi, V. Rapone, Trad.). Alpes. (Originariamente pubblicato nel 2001)
- Zafiroopoulos, M. (2023). *Lacan e Lévi-Strauss, o il "ritorno a Freud" (1951-1957)* (M. Bianchi, V. Rapone, Trad.). Alpes. (Originariamente pubblicato nel 2014)
- Zenoni, A. (1999). *Il corpo e il linguaggio nella psicoanalisi* (A. Martone, Trad.). Bruno Mondadori. (Originariamente pubblicato nel 1991)